

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Bruno Angeli Faez

**Possibilidade de investigação científica da sobrevivência da consciência após
a morte: uma análise dos argumentos filosóficos contemporâneos**

Juiz de Fora
2025

Bruno Angeli Faez

Possibilidade de investigação científica da sobrevivência da consciência após a morte: uma análise dos argumentos filosóficos contemporâneos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), como requisito final à obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Alexander Moreira de Almeida

Co-orientador: Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho

**Juiz de Fora
2025**

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Faez, Bruno Angeli.

Possibilidade de investigação científica da sobrevivência da consciência após a morte : uma análise dos argumentos filosóficos contemporâneos / Bruno Angeli Faez. -- 2025.

135 p.

Orientador: Alexander Moreira de Almeida

Coorientador: Humberto Schubert Coelho

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2025.

1. Sobrevivência da consciência. 2. Morte. 3. Consciência. 4. Identidade pessoal. 5. Investigação científica. I. Almeida, Alexander Moreira de, orient. II. Coelho, Humberto Schubert, coorient. III. Título.

Bruno Angeli Faez

Possibilidade de investigação científica da sobrevivência da consciência após a morte: uma análise dos argumentos filosóficos contemporâneos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, como requisito final à obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia.

Aprovado em 30 de junho de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexander Moreira de Almeida – Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF-MG)

Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho – Co-orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF-MG)

Prof. Dr. Francis Ricardo dos Reis Justi

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF-MG)

Prof. Dr. Gustavo Arja Castañon

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF-MG)

Prof. Dr. Rogério Passos Severo

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS-RS)

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Universidade de Brasília (UNB-DF)

RESUMO

O objetivo da presente tese de doutorado é uma análise dos argumentos filosóficos contemporâneos sobre a possibilidade de investigação científica da sobrevivência da consciência e da identidade pessoal após a morte do corpo físico. A análise filosófica identificou, respectivamente, três objeções e duas defesas para essa possibilidade: (1) É logicamente impossível, pois a suposição de separabilidade mente-corpo, pressuposta no conceito de sobrevivência, seria conceitualmente incoerente; (2) É factualmente impossível, pois se mentes são concebidas como inteiramente não espaciais e imateriais, a sua existência após a morte não poderia ser fisicamente e, portanto, empiricamente, detectável; (3) É anticientífica, pois as ciências naturais teriam mostrado que leis, princípios e processos físicos seriam condições necessárias para a ocorrência e a explicação científica da consciência e dos fenômenos mentais, condições que a concepção de sobrevivência rejeita em sua definição; (4) É factualmente possível, pois as condições ideais para verificação da hipótese de sobrevivência podem ser concebidas e definidas; e (5) É empiricamente testável, pois há evidência disponível – a saber, fenômenos mentais que sugerem a continuidade da consciência e da personalidade de um indivíduo após a morte – que colocam a hipótese de sobrevivência como sua explicação. A objeção (1) é respondida pelas teses (4) e (5). Se a sobrevivência é uma proposição verificável e uma explicação disponível para certos fenômenos empíricos, sua possibilidade lógica e coerência conceitual são requisitos para ser considerada uma hipótese empírica. As objeções (2) e (3) revelam que seus proponentes ignoram ou desconhecem tanto a investigação dos fenômenos psíquicos quanto a questão empírica da sobrevivência associada a essas investigações, bem como os fundamentos teóricos e epistemológicos sobre os quais essa questão tem sido concebida. Dadas as pesquisas existentes de sobrevivência, as objeções (2) e (3) não se sustentam. Além disso, a objeção (3) baseia-se em uma caracterização específica da mente como substâncias não espaciais e imateriais que é desnecessária para a conceitualização da hipótese de sobrevivência. Tipicamente, as teses (4) e (5) foram sustentadas em bases epistemológicas, adotando como critérios empíricos básicos a continuidade da memória e dos traços de personalidade após a morte. Os fenômenos mentais empiricamente relevantes à sobrevivência são comunicações mediúnicas, aparições de um falecido no momento da morte, memórias alegadas de reencarnação e

experiências transcendentais durante morte clínica. Conclui-se que as objeções à investigação não são convincentes, e os argumentos favoráveis as respondem de forma consistente. Portanto, a sobrevivência é um tema passível de investigação científica.

Palavras-chave: Sobrevivência da Consciência; Morte; Consciência; Identidade Pessoal; Investigação Científica.

ABSTRACT

The aim of this doctoral thesis is an analysis of contemporary philosophical arguments about the possibility of scientific investigation of the survival of consciousness and personal identity after the death of the physical body. The philosophical analysis has identified, respectively, three objections and two defenses for this possibility: (1) It is logically impossible, since the assumption of mind-body separability, presupposed in the concept of survival, would be conceptually incoherent; (2) It is factually impossible, since if minds are conceived as entirely non-spatial and immaterial, their existence after death could not be physically, and therefore empirically, detectable; (3) It is unscientific, since the natural sciences have shown that physical laws, principles, and processes are necessary conditions for the occurrence and scientific explanation of consciousness and mental phenomena, which the concept of survival rejects in its definition; (4) It is factually possible, since the ideal conditions for verifying the survival hypothesis can be conceived and defined; and (5) It is empirically probable, since there is available evidence—namely, mental phenomena that suggest the continuity of an individual's consciousness and personality after death—that raises the survival hypothesis as an explanation. Objection (1) can be challenged based on theses (4) and (5). If survival is a verifiable proposition and an available explanation for certain empirical phenomena, its logical possibility and conceptual coherence are prerequisites for it to be considered an empirical hypothesis. Objections (2) and (3) reveal that their proponents either ignore or are unaware of both the investigation of psychic phenomena and the empirical question of survival associated with these investigations, as well as the epistemological and theoretical foundations on which this question has been conceived. Given existing research on survival, objections (2) and (3) do not hold. Moreover, objection (3) is based on a specific characterization of the mind as non-spatial and immaterial substances, which is unnecessary for conceptualizing the survival hypothesis. Typically, theses (4) and (5) have been supported on epistemological grounds, adopting as empirical criteria the continuity of memory and personality traits after death. Mental phenomena empirically relevant to survival are mediumistic communications, apparitions of a deceased person at the moment of death, alleged memories of reincarnation, and transcendent experiences during clinical death. It is concluded that the objections to investigation are

unconvincing, and the supporting arguments respond to them consistently. Therefore, survival is a topic open to scientific research.

Keywords: Survival of Consciousness; Death; Consciousness; Personal Identity; Scientific Research.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 ARGUMENTOS FILOSÓFICOS SOBRE A POSSIBILIDADE DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DA SOBREVIVÊNCIA.....	14
2.1 DISCUSSÕES FILOSÓFICAS SOBRE A POSSIBILIDADE DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DA SOBREVIVÊNCIA	14
2.1.1 William James (1842–1910)	14
2.1.2 James H. Hyslop (1854–1920)	21
2.1.3 Bertrand Russell (1872–1970)	25
2.1.4 Curt J. Ducasse (1881–1969).....	29
2.1.5 Moritz Schlick (1882–1936).....	33
2.1.6 Charlie D. Broad (1887–1971).....	35
2.1.7 Rudolf Carnap (1891–1970)	40
2.1.8 Alfred J. Ayer (1910–1989).....	42
2.1.9 John Hick (1922-2012)	47
2.1.10 John Searle (1931–****).....	54
2.1.11 Ronald W. K. Paterson (1933–****)	57
2.1.12 Jaegwon Kim (1934–2019)	60
2.1.13 Peter Hacker (1939–****)	63
2.1.14 Robert F. Almeder (1939–****).....	67
2.1.15 Derek Parfit (1942–2017)	72
2.1.16 Daniel Dennett (1942–2024)	75
2.1.17 Paul Churchland (1942–****).....	78
2.1.18 Stephen Braude (1945–****).....	81
2.1.19 David Chalmers (1966–****)	86
2.2 OBJEÇÕES E DEFESAS FILOSÓFICAS PARA A POSSIBILIDADE DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DA SOBREVIVÊNCIA	88
3 ANÁLISE DOS ARGUMENTOS FILOSÓFICOS: É POSSÍVEL INVESTIGAR CIENTIFICAMENTE A SOBREVIVÊNCIA?	90
3.1 SÍNTESE DO CAPÍTULO.....	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS.....	119
APÊNDICE A – Revisão narrativa sobre experiências em morte clínica	123

1 INTRODUÇÃO

Concepções de vida após a morte têm sido documentadas em diferentes culturas e sistemas religiosos, tipicamente associadas e moldadas pelas experiências espirituais e transcendentais relatadas por diferentes indivíduos (Shushan, 2022, 2025). Filosoficamente, a questão da vida após a morte tem sido debatida em argumentos metafísicos com o objetivo de provar a existência da imortalidade da alma. Essa tendência remonta ao período antigo, pelo menos desde Platão, e aparece também entre os escolásticos medievais e filósofos racionalistas dos séculos XVII e XVIII (Edwards, 1992; Coelho, 2022).

Os argumentos kantianos em favor de uma separação entre questões de fé e questões de conhecimento foram bastante influentes nas discussões filosóficas. Para Kant, Deus, a imortalidade da alma e a liberdade podem ser pensados, mas não propriamente conhecidos, dado que não aparecem como fenômenos no espaço e tempo (Schubert, 2024a). Portanto, a imortalidade estaria além das possibilidades de conhecimento humano.

Nas décadas de transição entre os séculos XIX e XX, o tema da vida após a morte deixou de ser apenas uma questão religiosa e filosófica, e passou a ser uma questão de ciência. Nesse período, surge a discussão e a investigação da sobrevivência pessoal após a morte corporal, apoiadas em uma série de experiências denominadas “psíquicas” ou “supranormais” e, mais recentemente, “parapsicológicas” ou “paranormais”. Entre esses fenômenos, destaca-se relatos de comunicações com pessoas mortas, bem como aparições de um falecido em sonhos e visões. (Kelly et al., 2007; Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2022; Baruss, 2023; Sommer, 2024).

Nesses casos, algumas pessoas que alegam ter estabelecido algum tipo de contato com um falecido relatam fatos e detalhes da vida terrena desse indivíduo (Hyslop, 1913, 1919; James, 1898, 1909). Se essas informações forem verídicas e precisas, e se nenhum mecanismo sensorial ou outro meio convencional pudesse explicar sua obtenção, esse conhecimento sobre uma pessoa anteriormente viva poderia ser classificado como “psíquico” ou “supranormal”, e sua fonte ser atribuída ao “espírito” do falecido (Hyslop, 1913, 1919; James, 1898, 1909).

Experiências subjetivas em que a consciência parece funcionar independentemente do corpo, relatadas por sobreviventes de parada cardíaca e de outras condições de risco de vida, as chamadas “experiências de quase morte”, assim

como de memórias sugestivas de reencarnação, reportadas principalmente por crianças, têm sido discutidas em relação à possibilidade de sobrevivência (Kelly et al., 2007; Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2022; Baruss, 2023; Angeli-Faez; Greyson; van Lommel, 2025). Embora casos similares tenham sido documentados desde as últimas décadas de século XIX (Bozzano, 1938/1995), esses dois tipos de fenômenos se tornaram mais amplamente conhecidos e estudados apenas a partir da segunda metade do século XX.

Cientistas e filósofos renomados ocuparam-se ativamente em pesquisas de sobrevivência – por exemplo, William James (fundador da psicologia científica americana), Charles Richet (Prêmio Nobel de medicina), Alfred Russel Wallace (biólogo e codescobridor do princípio da seleção), Sir William Crookes (descobertas nos campos da física e da química) (Daher et al., 2017; Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2022; Sommer, 2024). Nas últimas décadas, essas pesquisas têm sido publicadas em periódicos com fator de impacto similar a outras áreas científicas, abrangendo diversos temas e disciplinas, da medicina à saúde mental, da neurociência à filosofia etc. (Daher, et al., 2017; Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2022).

Embora a pesquisa científica da sobrevivência exista há aproximadamente 150 anos, uma série de concepções e posições filosóficas e científicas, bem como de barreiras culturais, vêm conduzindo a uma rejeição dessa investigação como um tópico acadêmico e científico legítimo. A predominância de abordagens explicativas da consciência e dos fenômenos mentais baseadas na descrição e no estudo de fenômenos físicos, em áreas como a neurociência, a psicologia e a filosofia da mente (Churchland, 1984; Chalmers, 1996; Araujo, 2011) pode ser uma possível explicação para esse fato (Almeder, 1992; Paterson, 1995; Kelly et al., 2007; Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2022)

Essas perspectivas, predominantes em ciência e em filosofia, têm sido divulgadas popularmente, ganhando culturalmente uma roupagem ideológica (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2022, p. 73-76; Sommer, 2024). Um exemplo ilustrativo disso é que a rejeição acrítica e dogmática do tópico da sobrevivência e dos fenômenos mentais associados a essa pesquisa é chamada de atitude “cética” por quem apresenta esse posicionamento (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2022, p. 73-76; Castañon, 2024).

Como destacado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, na entrada *Afterlife*, apesar da pesquisa continuada do tema da sobrevivência, “podemos estar próximos de um impasse” (Hasker; Taliaferro, 2023, tradução própria). A apreciação e a avaliação dos indícios empíricos parecem estar teoricamente enviesadas, e “parece improvável que as divergências fundamentais possam ser resolvidas, especialmente quando os diferentes pontos de vista são apoiados por diversas concepções de mundo” (Hasker; Taliaferro, 2023, tradução própria). Esses pressupostos nem sempre estão suficientemente discutidos, explicitados ou justificados.

Apesar dos desenvolvimentos nas pesquisas empíricas e nas discussões filosóficas, o tema carece de uma apreciação de seus fundamentos filosóficos. Há uma necessidade de clareza conceitual em estabelecer critérios precisos do objeto de estudo da sobrevivência e acerca dos requisitos, isto é, as condições teóricas necessárias, para caracterizar o que seriam indícios empíricos da sobrevivência (Almeder, 1992; Paterson, 1992; Braude, 2003; Moreira-Almeida, Costa & Coelho, 2022).

Potenciais contribuições e implicações da investigação da sobrevivência permanecem parcamente apreciadas e exploradas. Se a hipótese de sobrevivência se segue de indícios empíricos, essa conclusão carregaria consequências cruciais para a filosofia, a ciência e a religião, modificando profundamente a maneira de conceber a natureza humana e a natureza da realidade, com as implicações éticas decorrentes disso (Edwards, 1992; Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2022; Baruss, 2023; Hasker; Taliaferro, 2023). Desse modo, enquanto esses obstáculos persistem, uma investigação mais rigorosa desse tema permanece obstruída e uma avaliação adequada de suas contribuições potenciais permanece adiada.

O tema da sobrevivência tem relação com uma variedade de problemas filosóficos (sobre isso, ver Edwards, 1992). Entretanto, o escopo deste trabalho limita-se especificamente a dois problemas, o “problema mente-corpo” e o “problema da identidade pessoal”. Essas duas questões filosóficas são centrais para compreender o que caracterizaria o escopo de investigação científica da sobrevivência. Também chamado de problema “mente-cérebro” ou “da consciência”, este primeiro diz respeito às questões sobre a relação entre a consciência e os fenômenos mentais com o corpo físico, especialmente com o funcionamento cerebral (Churchland, 1984; Chalmers, 1996; Hasker; Taliaferro, 2023). O problema da identidade pessoal consiste em questões filosóficas sobre o que define que uma pessoa seja a mesma pessoa a

despeito de suas mudanças psicológicas e corporais (Ayer, 1956; Parfit, 1984; Hacker, 2007/2010).

Ao longo da discussão, usaremos o termo “sobrevivência” para referir à possibilidade de continuidade da consciência e da identidade pessoal à morte do corpo biológico, o que inclui a desintegração do cérebro. Dado que o objetivo desta investigação é analisar as teses filosóficas que embasam o tema em discussão, e que podem ser apresentadas na forma de conceitos e pressupostos teóricos e epistemológicos de um ou outro tipo, nenhuma concepção filosófica em particular sobre a natureza da consciência e da identidade pessoal está sendo pressuposta na definição de sobrevivência.

Para um problema ser passível de uma abordagem científica, ele precisa, em princípio, ser formulado como uma hipótese empiricamente testável. Assim como as hipóteses científicas em geral, a asserção de que a consciência e a identidade pessoal sobreviveriam à morte seria assumida como potencialmente testável com base em um conjunto de fatos. A análise filosófica deste trabalho é primariamente epistemológica e é orientada por duas perguntas básicas:

- 1) É possível investigar cientificamente a sobrevivência?
- 2) Se é possível, que evidências empíricas seriam indicativas de sobrevivência?

A primeira indagação é sobre quais seriam as condições e requisitos necessários que fundamentam a possibilidade de investigar cientificamente o tema da sobrevivência. A segunda indagação tem como objeto identificar os requisitos teóricos e epistemológicos, ou seja, as condições idealmente necessárias, para a caracterização do que contaria como evidência empírica para a sobrevivência.

Portanto, cabe investigar como a cientificidade da questão da sobrevivência tem sido formulada e justificada na filosofia contemporânea, especialmente a partir das últimas décadas do século XIX até a produção intelectual recente. O objetivo geral do presente trabalho é, portanto, analisar criticamente argumentos sobre a possibilidade de investigação científica da sobrevivência em filosofia contemporânea. O escopo do objetivo geral é dividido em três objetivos específicos: (a) analisar as objeções filosóficas apresentadas em filosofia contemporânea acerca da possibilidade de investigação científica da sobrevivência; (b) analisar os argumentos filosóficos favoráveis à investigação científica da sobrevivência; (c) caracterizar as evidências empíricas apresentadas como indicativas de sobrevivência.

A natureza deste trabalho é teórica e, desse modo, o método utilizado é a revisão da literatura pertinente e a avaliação sistemática das teses e argumentos apresentados. Os critérios para seleção dos filósofos discutidos foram os seguintes. Inicialmente, foram revisadas publicações acadêmicas mais recentes sobre o tema da sobrevivência – exemplos da literatura revisada: Almeder (1992), Braude (2003), Edwards (1992), Daher e coautores (2017), Moreira-Almeida, Costa e Coelho (2022); Baruss (2023), Hasker e Taliaferro (2023).

A partir dessa revisão inicial, foram identificados os filósofos mencionados nessas discussões com seus respectivos trabalhos publicados. Uma busca foi realizada também em obras filosóficas contemporâneas de filosofia da mente e sobre o problema da identidade pessoal – exemplos da literatura revisada: Ayer (1956), Churchland (1984), Parfit (1984), Dennett (1991), Searle (1992), Chalmers (1996). A literatura que fundamenta a presente tese de doutorado inclui, portanto, filósofos que publicaram sobre a possibilidade de investigação científica da sobrevivência. Mais especificamente, autores que dedicaram boa parte de suas carreiras ao tema, quanto filósofos que apenas fizeram uma discussão mais breve ou circunscrita em outro tópico filosófico.

A tese está estruturada em dois capítulos. O primeiro capítulo apresenta os argumentos filosóficos sobre a possibilidade de uma investigação científica do tema da sobrevivência, assim como uma caracterização dos critérios teóricos e epistemológicos para a conceitualização da evidência empírica. O segundo capítulo constitui a análise filosófica propriamente dita da tese, analisando a consistência e a força dos argumentos favoráveis e contrários, que sustentam a possibilidade ou a impossibilidade de se fazer ciência sobre o tema em discussão.

2 ARGUMENTOS FILOSÓFICOS SOBRE A POSSIBILIDADE DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DA SOBREVIVÊNCIA

Este capítulo apresenta e caracteriza as teses contrárias e favoráveis à possibilidade de investigação científica da sobrevivência. A discussão está organizada por autor, de modo que, em cada seção, são apresentados os pressupostos e os argumentos de cada filósofo, bem com as implicações de suas posições para a questão da cientificidade do tema.

A estrutura deste capítulo acompanha o duplo eixo de indagações que orienta este trabalho: em primeiro lugar, se a sobrevivência é ou não cientificamente investigável; em segundo, caso a resposta seja afirmativa, quais seriam os requisitos teóricos e epistemológicos para conceber o que poderia contar como indício empírico de sobrevivência. Assim, a análise de cada filósofo é organizada de modo a (1) descrever as teses e pressupostos que fundamentam sua argumentação sobre o tema em questão e, quando se trata de uma posição favorável, (2) explicitar as condições necessárias para a conceitualização da evidência empírica.

Ao final do capítulo, serão apresentadas as principais linhas de argumentação que emergem das discussões dos autores, consistindo tanto nas objeções quanto nas defesas da possibilidade de investigação científica da sobrevivência.

2.1 DISCUSSÕES FILOSÓFICAS SOBRE A POSSIBILIDADE DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DA SOBREVIVÊNCIA

2.1.1 William James (1842–1910)

O filósofo William James, reconhecido como fundador da psicologia científica nos Estados Unidos, foi também membro da *Society for Psychical Research (SPR)*. Atuou ativamente na investigação de fenômenos supranormais (psíquicos), discutindo as implicações teóricas desses estudos para a questão da sobrevivência (James, 1898; 1909). Na conferência publicada sob o título *Human Immortality* (1898), James aborda uma das principais objeções empíricas à possibilidade de continuidade da consciência após a morte, a saber, o argumento da “dependência absoluta da nossa vida espiritual, tal como a conhecemos aqui, do cérebro” (p. 7, tradução própria). A esse respeito, James diz:

Como podemos acreditar na vida após a morte [*hereafter*] quando a ciência conseguiu, de uma vez por todas, provar, sem possibilidade de fuga, que nossa vida interior é uma função daquele famoso material, a chamada “matéria cinzenta” de nossas circunvoluções cerebrais? Como essa função pode persistir depois que seu órgão sofreu decadência? [...] (p. 6, tradução própria)

Por exemplo, “interrupções no desenvolvimento cerebral causam imbecilidade, que pancadas na cabeça abolem a memória ou a consciência e que estimulantes cerebrais e venenos alteram a qualidade de nossas ideias” (p. 7, tradução própria).

Os anatomistas, fisiologistas e patologistas apenas demonstraram que esse fato geralmente admitido de uma dependência é detalhado e minucioso. O que os laboratórios e hospitais têm nos ensinado ultimamente não é apenas que o pensamento em geral é uma das funções do cérebro, mas que as várias formas especiais de pensamento são funções de partes específicas do cérebro (p. 7, tradução própria).

Embora pudessem ser corrigidas, “as principais posições elaboradas pelos anatomistas, fisiologistas e patologistas do cérebro parecem tão firmemente estabelecidas que os jovens de nossas escolas médicas são ensinados, em todos os lugares, a acreditar nelas sem hesitação” (p. 9, tradução própria). Segundo James, a convicção que sustenta essa crença é a de que “a observação continuará a confirmá-las, cada vez mais minuciosamente” (p. 9, tradução própria). E essa interpretação da dependência da vida mental à fisiologia do cérebro tornou-se tão difundida que “não apenas fisiologistas, mas também inúmeros leigos que leem livros e revistas de ciência popular” (p. 7, tradução própria) passaram a compartilhá-la.

E quase qualquer um de nossos jovens psicólogos lhe dirá que apenas alguns escolásticos antiquados, ou possivelmente algum teosofista ou pesquisador psíquico tresloucado, ainda resistem e falam como se fenômenos mentais pudessem existir como variáveis independentes no mundo (p. 9, tradução própria).

Em seu argumento, James concede como estabelecida a concepção assumida pelos fisiologistas, e a define pela seguinte afirmação psicofisiológica: “o pensamento é uma função do cérebro”. A conclusão de que os dados psicofisiológicos rejeitariam a possibilidade de vida após a morte decorre da “suposição precipitada [dos fisiologistas] de [...] dependência funcional, tratando-a como o único tipo

imaginável” (p. 9, tradução própria). Uma possível resposta a essa conclusão é analisar a “noção de dependência funcional e [...] quantos tipos de dependência funcional podem existir” (p. 12, tradução própria) e constatar que “há pelo menos um tipo que não exclui de forma alguma uma vida após a morte” (p. 12, tradução própria).

Quando os fisiologistas afirmam que “o pensamento é uma função do cérebro”, isso estaria sendo concebido em termos similares a quando se diz que “A luz é uma função do circuito elétrico” ou “A energia é uma função da cachoeira em movimento” (p. 12, tradução própria). Desse modo, como esses e outros “objetos materiais têm a função de criar ou engendrar internamente seus efeitos, [...] sua função deve ser chamada de função *produtiva*” (p. 12, tradução própria). Portanto, “se tal produção for a função, então, quando o órgão perece, visto que a produção não pode mais continuar, a alma certamente deve morrer. Tal conclusão é de fato inevitável a partir dessa concepção particular dos fatos” (p. 12-13, tradução própria).

No entanto, James argumenta, a função produtiva não é a única existente. Também as funções liberadora ou permissiva e a transmissiva aparecem nos fenômenos naturais. Um exemplo da primeira função seria o gatilho de uma balestra, que “remove o obstáculo que prende a corda e permite que o arco retorne à sua forma natural” (p. 13, tradução própria); o caso da “energia da luz, [que] não importa como [é] produzida, é filtrada e limitada em cor pelo vidro, e determinada a um certo caminho e forma pela lente ou prisma” (p. 13, tradução própria), é um exemplo de função transmissiva. A implicação dessas noções de função encontradas na natureza é que a afirmação “o pensamento é uma função do cérebro” poderia ser, alternativamente, também concebida em termos de função permissiva ou transmissiva.

A teoria produtiva pressupõe que “toda ação cerebral, sem exceção, é devida a uma ação prévia, imediata ou remota, dos órgãos sensoriais do corpo *sobre* o cérebro. Tal ação faz com que o cérebro produza sensações e imagens mentais, e a partir dessas sensações e imagens, as formas superiores de pensamento e conhecimento, por sua vez, são estruturadas” (p. 25, tradução própria). A teoria transmissiva também poderia admitir esses fatos como a condição para o pensamento comum.

Crítérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

A teoria transmissiva, conforme James argumenta, teria uma vantagem explicativa sobre a “teoria produtiva”, pois “coloca-se em contato com toda uma classe de experiências que dificilmente são explicadas pela teoria da produção” (p. 23, tradução própria).

Refiro-me àqueles fenômenos obscuros e excepcionais relatados em todos os tempos ao longo da história humana, que os “pesquisadores psíquicos” [...] estão fazendo tanto para reabilitar; [...] como conversões religiosas, orientações providenciais em resposta a orações, curas instantâneas, premonições, aparições na hora da morte, visões ou impressões clarividentes e toda a gama de capacidades mediúnicas [...] [etc.] (p. 24-25, tradução própria).

A ocorrência desses fenômenos parece estar associada a uma redução anormal do limiar cerebral. Em alguns desses fenômenos, por exemplo, “é difícil ver onde os órgãos dos sentidos podem entrar” (p. 26, tradução própria). Em comunicações mediúnicas, um médium “demonstrará conhecimento dos assuntos particulares de seu acompanhante que parece impossível ter adquirido por meio da visão ou da audição, ou inferência a partir delas” (p. 26, tradução própria); alguém terá a percepção, na forma de uma aparição, de uma pessoa “que está morrendo a centenas de quilômetros de distância” (p. 26, tradução própria). De acordo com a teoria transmissiva, esses fenômenos “existem prontos no mundo transcendental, e tudo o que é necessário é uma redução anormal do limiar cerebral para deixá-los passar” (p. 26, tradução própria). Como reconhece James, a razão pela qual essas reduções na atividade ocorrem é desconhecida.

Portanto, infere-se os seguintes requisitos teóricos e epistemológicos:

1. *Ocorrência de fenômenos mentais associados a alterações nas condições psicofisiológicas usuais, assumidas pela teoria produtiva como causa da consciência:* (a) diminuição do limiar cerebral; e/ou (b) ausência de mediação pela visão e audição ou inferência.

2. *Fenômenos empíricos relevantes:*

- Conjunto de fenômenos formado pelas “conversões religiosas, orientações providenciais em resposta a orações, curas instantâneas, premonições, aparições na hora da morte, visões ou impressões clarividentes e toda a gama de capacidades mediúnicas” (p. 25-26).

- Comunicações mediúnicas e aparições no momento da morte forneceriam evidência para alterações psicofisiológicas (a) e (b).

3. *Melhor explicação*: continuidade/transcendência da consciência.

Outro trabalho importante de James relaciona-se às suas investigações com a médium Leonora Piper. Ele veio saber dos incidentes supranormais associados a essa médium por meio dos relatórios do investigador Richard Hodgson (1855-1905), amigo de James. Em 20 de dezembro de 1905, Hodgson faleceu, e oito dias após esse incidente, uma comunicação alegadamente de Hodgson foi entregue durante um transe de Piper. Após essa primeira mensagem, as manifestações atribuídas a Hodgson se tornaram recorrentes. No período de 1905 até 1 de janeiro de 1908, James avaliou 69 relatórios das sessões de Piper, entre os quais as comunicações de “Hodgson” representaram aproximadamente um sexto do total dos registros desse período (p. 4).

As investigações anteriores de Hodgson com Piper descreviam a manifestação de um “espírito” autodenominado por “Rector”, uma suposta entidade comunicante que “controlou” Piper, que mais teve manifestações documentadas nesses registros. Hodgson estava disposto a reconhecer Rector como um espírito real, enquanto James “preferiu a ideia de que todos eles são criações oníricas da Sra. Piper, provavelmente sem existência, exceto quando ela está em transe, mas consolidados pela repetição em personalidades consistentes o suficiente para desempenhar seus vários papéis” (p. 3, tradução própria).

Como as primeiras manifestações atribuídas a Hodgson foram comunicadas por “Rector” – embora “Hodgson” logo começou a se comunicar em seu próprio nome –, James formulou a seguinte questão que norteou o escrutínio das comunicações mediúnicas: *“Há alguma indicação inequívoca nas mensagens em questão de que algo que podemos chamar de “espírito” de Hodgson provavelmente estava realmente lá?”* (p. 4, tradução própria). James não traz uma definição de “espírito” em sua discussão do caso, apenas afirma que “a vaga noção popular do que é um espírito é suficiente para começar” (p. 4, tradução própria).

Um conjunto de informações verificáveis comunicadas pelo controle Hodgson foram confirmadas como verídicas. O alegado espírito “Hodgson” forneceu descrições de incidentes ocorridos desde a morte de Hodgson, especialmente envolvendo amigos do investigador falecido. James relata que a alegada personalidade

comunicante revelou informações precisas do local em que o anel de Hodgson, desaparecido após a sua morte, poderia ser encontrado. O anel foi presenteado pela sua amiga Mrs. Lyman, que estava tentando reavê-lo (p. 13-18). Outro conjunto de fatos verídicos relatados foram relacionados a outra amiga de Hodgson, Margaret Bancroft, que participou de algumas sessões. O alegado espírito comunicante afirmou ter tentado contato com Bancroft na casa dela. Detalhes sobre datas e fatos relacionados a Bancroft foram comunicados, como companhias e palavras conversadas (p. 51-52).

Sete hipóteses explicativas alternativas à sobrevivência são mencionadas para a fonte das comunicações verificadas, sendo as cinco primeiras chamadas de “explicações naturais”, e as últimas duas de “supranaturais” (p. 4):

- (1) Acertos casuais de sorte. (2) Fofocas comuns. (3) Indicações fornecidas imprudentemente pelos participantes. (4) Informações recebidas de E. H., durante sua vida, pela Sra. P. desperta e armazenadas, supraliminar ou subliminarmente, em sua memória. (5) Informações recebidas de E. H. vivo, ou de outros, em sessões, e mantidas na memória de transe da Sra. Piper, mas fora do alcance de sua consciência desperta. (6) “Telepatia”, ou seja, a captação da mente do participante, ou de alguma pessoa viva distante, de forma inexplicável. (7) Acesso a algum reservatório cósmico, onde a memória de todos os fatos mundanos é armazenada e agrupada em torno de centros pessoais de associação (p. 4, tradução própria).

De acordo com o critério de James para a probabilidade das hipóteses, as explicações supranaturais só entrariam em questão se as explicações naturais fossem consideradas improváveis (p. 4-5). A menos que as explicações naturais tenham sido descartadas, as hipóteses supranaturais (explicações 6 e 7) poderiam ser comparadas com a hipótese de sobrevivência. Uma quantidade considerável de incidentes de natureza trivial ou íntima da vida de um falecido, relatadas durante o fenômeno mediúnico e desconhecidas pelo médium, diminuiria a probabilidade das explicações naturais, e tornariam mais prováveis as explicações supranaturais.

De modo convergente, escreve James, “o efeito total em termos de probabilidade dramática de toda a massa de fenômenos semelhantes em minha mente é fazer-me acreditar que uma ‘vontade de comunicar’ está de alguma forma ali” (p. 117, tradução própria). No entanto, as comunicações verídicas não parecem ser suficientes para determinar o que estaria “dando forma” à “vontade para comunicar”:

[...] a vontade de se comunicar pode vir de entidades permanentes ou de uma entidade que surge para uma ocasião. O espírito de R. H. seria uma entidade permanente; e espíritos parasitas inferiores ('daimons', elementais, ou quaisquer que sejam seus nomes tradicionais) seriam entidades permanentes (p. 118, tradução própria).

No caso de entidades permanentes, "não há razão *a priori* pela qual os espíritos humanos e outros seres espirituais não possam cooperar ao mesmo tempo no mesmo fenômeno ou produzir alternadamente manifestações diferentes (p. 118, tradução própria).

A hipótese do "reservatório cósmico" poderia também ser considerada, produzindo entidades transitórias:

Uma entidade improvisada poderia ser um processo limitado de consciência surgindo no reservatório cósmico de memórias da Terra, quando certas condições favoráveis à atividade sistematizada em determinados trechos dela fossem satisfeitas. As condições, nesse caso, poderiam ser concebidas a partir da analogia do que acontece quando dois polos de potencial diferente são criados em uma massa de matéria e fazem com que uma corrente elétrica, ou algo assim, passe por um trecho intermediário do espaço até então o local de repouso (p. 118, tradução própria).

Alternativamente, James também considera a possibilidade de que "a vida onírica da Sra. Piper, mesmo equipada com poderes 'telepáticos', explica todos os resultados encontrados" (p. 121, tradução própria).

Não apenas os indícios disponíveis não permitiriam determinar a classe de fonte supranormal, mas também poderíamos permanecer incertos a despeito de novos indícios empíricos: "Mas se me perguntarem se a vontade de comunicar é de Hodgson, ou se é uma mera falsificação espiritual de Hodgson, permaneço incerto e aguardo mais fatos, fatos que podem não apontar claramente para uma conclusão durante cinquenta ou cem anos" (p. 121, tradução própria).

Crítérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

É importante ressaltar que James se deparou diante de um impasse explicativo em relação aos fenômenos mediúnicos associados a Piper. A partir da

discussão do caso “controle Hodgson”, James descreve as seguintes condições para uma caracterização da evidência empírica de sobrevivência:

1. Fenômeno psíquico em questão: comunicações mediúnicas.
2. Conjunto vasto de descrições verificáveis sobre incidentes e fatos íntimos e triviais da vida terrena de um falecido e/ou posteriores à sua morte (que implicaria na exclusão das “hipóteses naturais”);
3. A hipótese de sobrevivência apenas pode ser assumida como a explicação mais provável para as comunicações verificadas se as hipóteses alternativas “naturais” e outras “supranaturais” foram anteriormente excluídas.

2.1.2 James H. Hyslop (1854–1920)

O filósofo norte-americano James H. Hyslop foi professor de filosofia da Universidade de Columbia, membro da *American Society for Psychical Research* e um investigador ativo de fenômenos psíquicos e a questão científica da sobrevivência (Hyslop, 1913; 1919). Para Hyslop, uma resposta efetiva à teoria materialista, que afirma que a consciência cessaria com a dissolução do corpo, é de natureza científica, fornecendo indícios empíricos de que a consciência pessoal pode existir sem um corpo. Com as considerações a seguir, reconstruo o argumento apresentado em seus trabalhos.

Materialismo “significa que todos os fenômenos são fenômenos da matéria, sejam eles eventos do mundo físico ou do mundo mental” (1913, p. 2, tradução própria). O sentido dessa teoria para o caso da consciência humana é que ela é uma função do cérebro ou organismo, e sua declaração probatória na fórmula de que a consciência na experiência normal está sempre associada à estrutura física, e com a ausência deste organismo não são encontrados traços comuns de sua existência independente” (p. 57, tradução própria).

Considerando que a consciência associada à experiência normal está em constante conexão com o corpo, seria natural supor, tal como ocorre com outras funções biológicas após a desintegração corporal, que a consciência cessaria também após a morte (p. 58).

Hyslop argumenta que a morte, entretanto, poderia representar algo similar ao que acontece em episódios de paralisia e catalepsia. Nesses casos, infere-se que a consciência está ausente ou que não existe, porque os indícios estavam ausentes ou inexistiam. Entretanto, “as pessoas recuperaram a consciência normal e testemunharam o fato de que sabiam o tempo todo de eventos que supúnhamos não poderiam ser conhecidos” (p. 69, tradução própria), mostrando que “nossa inferência estava errada, e que a consciência pode existir sem evidência imediata dela” (p. 59, tradução própria). A evidência da cessação externa de consciência nos casos de paralisia e catalepsia não é evidência da cessação do funcionamento consciente de todo (p. 69-70). Portanto, no caso da morte, permaneceria em aberto se a consciência continuaria existindo.

Se a consciência de uma pessoa sobrevive à morte, basicamente “devemos provar a sobrevivência da consciência pessoal e seu conhecimento da identidade pessoal” (p. 61, tradução própria). Hyslop argumenta que esse tipo de prova e o método associado é uma questão científica, não assuntos de filosofia ou fé:

Digo “homem científico” porque me refiro ao problema científico, não aos problemas da filosofia e da fé. Seja o método filosófico e religioso válido ou não – e com estes não temos nada a ver aqui –, é claro qual deve ser o procedimento científico. Ele deve entrar em comunicação com os desencarnados, se estes existirem, e obter fatos que comprovem a sobrevivência da identidade pessoal (p. 61-62, tradução própria).

Portanto, a resposta para a questão se a consciência pessoal sobrevive à morte é empírica, estabelecida pelos fatos que confirmariam sua existência além da morte. Esse procedimento poderia confirmar empiricamente que a consciência pode estar presente quando não temos indícios externos ou corporais para inferir sua ocorrência.

Mais precisamente, Hyslop caracteriza o escopo da investigação de sobrevivência, chamada de “*spiritistic hypothesis*”, nos seguintes termos:

O único significado que atribuo ao termo “espírito” no estágio atual do trabalho é o de um fluxo de consciência que pode, de alguma forma, subsistir após a dissolução do corpo. Como ele subsiste pode ser abordado na investigação posterior do assunto, mas não é necessário para o nosso problema que definamos a natureza do “espírito” em termos de sua relação com a matéria. Tudo o que defendo é que certos fatos são evidências dessa continuidade, não evidências do que ela é.

Em outras palavras, nosso problema científico é probatório e não explicativo (Hyslop, 1919, p. 353, tradução própria).

Esta caracterização delimita as perguntas relevantes do problema científico, explicitando o que é requerido para encontrar indícios empíricos.

Tendo delimitado o escopo, Hyslop descreve as condições formais que deveriam ser satisfeitas para a evidência empírica. Ele argumenta que “a única resposta eficaz ao materialismo é a comunicação com os mortos” (1913, p. 78, tradução própria), e

[...] a comunicação com os mortos só pode ser determinada por duas condições: (1) pela existência de conhecimento supranormal; (2) por esse conhecimento supranormal estar na forma de incidentes que seriam memórias de sua vida terrena se os espíritos realmente sobrevivessem” (p. 78, tradução própria).

Um fenômeno é considerado supranormal se “a experiência não tem estímulo sensorial detectável e ainda coincide com algum evento objetivo fora do alcance da percepção sensorial normal” (1919, p. 61, tradução própria).

Os fenômenos psíquicos que permitiriam inferir sobrevivência pessoal são aparições de um falecido e fenômenos mediúnicos. “Eles são pelo menos o tipo de fenômeno que poderíamos esperar se os espíritos existissem e pudessem produzir algum efeito no mundo físico” (p. 54, tradução própria). Por exemplo, “o movimento de objetos físicos sem contato é geralmente considerado como evidência conclusiva da existência de espíritos” (p. 68, tradução própria); os chamados fenômenos psíquicos físicos. No entanto, como a investigação procura indícios da continuidade do fluxo de consciência de um falecido, tais fenômenos “desacompanhados de fenômenos mentais que demonstrem inteligência ou identidade pessoal são absolutamente inúteis como evidência” (p. 68). Apenas fenômenos psíquicos mentais são os mais relevantes para evidenciar o isolamento de uma consciência pessoal à parte do organismo físico, “pelo mesmo método que um químico usa quando prova a existência de um novo elemento” (p. 54, tradução própria).

Como descrito acima, o conhecimento verídico da identidade pessoal de um falecido deve evidenciar que possui origem supranormal, a saber, uma consciência desencarnada. Entretanto, apenas podemos asserir que a informação verídica de um falecido é conhecimento supranormal após a exclusão das hipóteses normais como prováveis explicações aos dados fornecidos nas comunicações ou aparições.

Por fontes ou explicações normais, Hyslop inclui coincidência casual e adivinhações, fraude, ação subconsciente, sugestão ou dicas ou inferências por sugestão, restauração de memórias esquecidas, personalidade secundária ou múltiplas, hiperestesia, histeria e formas de insanidade (1913, p. 80; 1919, p. 57-67). Quando essas alternativas, isoladamente ou em conjunto, não são esperadas serem fontes para o conhecimento verídico, a evidência pode ser admitida como supranormal, permitindo inferir que quem forneceu as informações verificáveis foi o próprio falecido.

Hyslop explicita a importância de incidentes triviais e privados como a melhor evidência para identidade pessoal de um falecido (1919, p. 67): quanto mais triviais, mais prováveis serão para caracterizar a identidade da pessoa.

Se um homem enumerasse os livros que escreveu, a declaração não teria valor algum, pois seria obtida a partir do conhecimento normal do médium ou da pessoa que a apresenta como prova. Os feitos importantes do homem ou os eventos notáveis de sua vida são inúteis como prova de sua sobrevivência, a menos que se possa provar que não eram do conhecimento do médium. É mais difícil provar a ignorância desses eventos do que de fatos particulares e triviais de sua carreira (p. 67, tradução própria).

Esses incidentes devem representar “um número [...] que se articulam corretamente e tiveram um interesse psicológico ou outro interesse para a pessoa que afirma se comunicar” (p. 67, tradução própria). Enquanto um conjunto menor de ocorrências apresentadas como supranormais poderiam ser atribuídas a explicações normais (coincidência casual e adivinhação), dificilmente seriam atribuídas como causa de um conjunto vasto de incidentes (p. 354).

Pesquisadores psíquicos têm conjecturado, como fonte de conhecimento supranormal, que pessoas vivas, envolvidas em comunicações ou aparições, poderiam selecionar de maneira subconsciente informação desejada sobre uma pessoa falecida na mente de uma ou mais pessoas conhecidas do falecido, na proximidade ou a qualquer distância. Essa capacidade de “leitura de mente” ou “transferência de pensamento” é chamada de “telepatia” (1913, p. 83-102; 1919, 75-83). Hyslop desconsidera essa possibilidade como uma alternativa plausível para os fenômenos verídicos, pois não haveria indícios científicos de uma pessoa viva teria função telepática tão abrangente ou ilimitada (1913, p. 83-102; 1919, 75-83).

“A evidência conclusiva de uma hipótese”, descreve Hyslop, “deve excluir toda interpretação, exceto a suposta; deve obedecer a duas condições, uma positiva e outra negativa” (1919, p. 60, tradução própria). Por exemplo, “a exclusão da fraude seria uma evidência negativa para o espiritismo, se essa fosse a teoria em questão. Mas a adequação dos fatos para provar a teoria específica em questão, digamos, a sobrevivência da identidade pessoal, seria uma evidência positiva” (p. 60, tradução própria).

Critérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

De acordo com a caracterização de Hyslop sobre os indícios empíricos à sobrevivência, infere-se as seguintes condições a serem satisfeitas:

- 1) *Tipos de fenômenos que supostamente evidenciaram a manifestação de uma pessoa falecida*: mediunidade mental e aparições.
- 2) Grande massa coletiva de fatos e incidentes sobre memórias da vida terrena de um falecido “que se articulam corretamente e tiveram um interesse psicológico ou outro interesse para a pessoa que afirma se comunicar” (1919, p. 67, tradução própria)
- 3) Verificabilidade das memórias.
- 4) “A exclusão de uma dada interpretação é evidência negativa; e a aplicabilidade da hipótese aos fatos é evidência positiva” (p. 57):
 - a) Evidência negativa para conhecimento supranatural: exclusão de explicações alternativas: fraude; processo subconsciente de experiências anteriores; coincidência casual e adivinhação (p. 57-66).
 - b) Evidência positiva para conhecimento supranormal.

2.1.3 Bertrand Russell (1872–1970)

O filósofo britânico Bertrand Russell, reconhecido pelo seu trabalho em lógica matemática, teoria do conhecimento e filosofia analítica, escreveu também ensaios sobre questões teológicas, reunidos no livro *Why I am not a Christian and other essays on religion and related subjects* (Russell, 1957). A questão da sobrevivência é discutida em dois desses ensaios, “What I believe”, de 1927, e “Do we survive death?”, de 1936.

Em “What I believe”, Russell aborda o que pensa sobre “o lugar do homem no universo e nas suas possibilidades no caminho para alcançar uma vida boa” (Russell, 1957, p. 48, tradução própria). Argumenta que as crenças cristãs, em Deus e em imortalidade, não encontram respaldo na ciência, e, assim como as crenças religiosas em geral, não há uma base para elas, pois “estão fora da região do conhecimento provável e, portanto, não há razão para considerar qualquer uma delas” (p. 51, tradução própria). A questão da imortalidade pessoal (“hypothesis of survival”) é diferente do caso das crenças religiosas, pois essa hipótese “está em uma base um pouco diferente. Aqui, indícios de qualquer maneira são possíveis” (p. 51, tradução própria).

A existência de indícios empíricos, confirmatórios ou não, para a sobrevivência é possível, uma vez que as condições que determinam a existência humana são, de modo geral, partes do mundo que a ciência investiga e, por essa razão, são detectáveis:

As pessoas fazem parte do mundo cotidiano com o qual a ciência se ocupa, e as condições que determinam sua existência são detectáveis. Uma gota d'água não é imortal; ela pode ser dissolvida em oxigênio e hidrogênio. Se, portanto, uma gota d'água afirmasse possuir uma qualidade aquosa que sobreviveria à sua dissolução, estaríamos inclinados ao ceticismo. Da mesma forma, sabemos que o cérebro não é imortal e que a energia organizada de um corpo vivo se torna, por assim dizer, desmobilizada na morte e, portanto, indisponível para a ação coletiva. Toda a evidência demonstra que o que consideramos nossa vida mental está ligado à estrutura cerebral e à energia corporal organizada (p. 52, tradução própria).

Portanto, “[...] é racional supor que a vida mental cessa quando a vida corporal cessa. O argumento é apenas de probabilidade, mas é tão forte quanto aqueles em que se baseiam a maioria das conclusões científicas” (p. 52, tradução própria).

Entretanto, Russell apresenta um tipo de investigação científica que poderia, em princípio, minar a conclusão acima:

A pesquisa psíquica afirma ter evidência científica real de sobrevivência e, sem dúvida, seu procedimento é, em princípio, cientificamente correto. Evidência desse tipo pode ser tão contundente que ninguém com temperamento científico poderia rejeitá-la. O peso a ser atribuído à evidência, no entanto, deve depender da

probabilidade antecedente da hipótese de sobrevivência. Sempre há diferentes maneiras de explicar qualquer conjunto de fenômenos, e, dessas, devemos preferir aquela que é antecedentemente menos improvável. Aqueles que já consideram provável que sobrevivamos à morte estarão prontos para considerar essa teoria a melhor explicação dos fenômenos psíquicos. Aqueles que, por outros motivos, consideram essa teoria implausível buscarão outras explicações. De minha parte, considero a evidência até agora apresentada pela pesquisa psíquica em favor da sobrevivência muito mais fraca do que a evidência fisiológica do outro lado. Mas admito plenamente que pode se tornar mais forte a qualquer momento e, nesse caso, seria anticientífico desacreditar na sobrevivência (p. 52, tradução própria).

Para Russell, a sobrevivência é investigável cientificamente, pois seria possível obter indícios empíricos confirmatórios ou desfavoráveis para essa hipótese. A condição básica para essas possibilidades é que as “pessoas fazem parte do mundo cotidiano com o qual a ciência se ocupa, e as condições que determinam sua existência são detectáveis” (p. 51, tradução própria). Logo, é possível determinar, isto é, investigar cientificamente, as condições de existência de vida mental em relação à morte, tal como tem sido realizado, representando cada lado da questão, pela neurofisiologia e pela pesquisa psíquica (p. 51-52). Se as pesquisas psíquicas viessem a fornecer indícios empíricos robustos, Russell pondera que “seria anticientífico não acreditar na sobrevivência” (p. 52, tradução própria).

Especificamente, a posição de Russell é que a evidência neurofisiológica é muito mais forte que a evidência psíquica alegada em favor da sobrevivência. Entretanto, ele “admite completamente que a qualquer momento pode tornar-se mais forte e, nesse caso, seria anticientífico não acreditar na sobrevivência” (p. 52). Para ele, a evidência neurofisiológica mostra que, dada a correlação sistemática entre atividade cerebral e mental, seria mais provável concluir que “a vida mental cessa quando a vida corporal cessa” (p. 51).

Tomadas em conjunto, essas ponderações permitem inferir que, para estabelecer empiricamente a sobrevivência, o conjunto de evidência em que essa hipótese teria maior probabilidade antecedente deveria ser mais robusta que a evidência em que ela é antecedentemente menos provável. Esse é o primeiro requisito para evidência empírica em favor da sobrevivência.

Em “Do we survive death?”, Russell argumenta que uma pessoa, ou o que define a identidade de uma pessoa, não é uma alma ou substância imutável, mas o *continuum* de experiências conectado pela memória e pelo hábito:

Pensamos, sentimos e agimos, mas não há, além de pensamentos, sentimentos e ações, uma entidade nua, a mente ou a alma, que faça ou sofra essas ocorrências. A continuidade mental de uma pessoa é uma continuidade de hábito e memória: ontem houve uma pessoa cujos sentimentos posso recordar, e essa pessoa eu considero como eu mesmo de ontem; mas, na verdade, o eu mesmo de ontem era apenas certas ocorrências mentais que agora são lembradas e consideradas como parte da pessoa que agora as recorda. Tudo o que constitui uma pessoa é uma série de experiências conectadas pela memória e por certas semelhanças do tipo que chamamos de hábito (p. 89, tradução própria).

Em relação à sobrevivência pessoal, ele afirma:

Se, portanto, devemos acreditar que uma pessoa sobrevive à morte, devemos acreditar que as memórias e hábitos que a constituem continuarão a ser exibidos em um novo conjunto de ocorrências. Ninguém pode provar que isso não acontecerá. Mas é fácil perceber que é muito improvável. Nossas memórias e hábitos estão ligados à estrutura do cérebro, da mesma forma que um rio está conectado ao seu leito (p. 89, tradução própria).

Critérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

Conforme a discussão em “What I believe” e “Do we survive death?”, podemos inferir as seguintes condições requeridas para definir indícios empíricos favoráveis à sobrevivência:

- (a) *Critérios empíricos*: Evidência da continuidade de experiências conectadas pelas memórias e hábitos que caracterizam um indivíduo particular; e que sugira a não mediação do cérebro.
- (b) *Fenômeno empírico relevante*: experiências psíquicas (não especificadas).

2.1.4 Curt J. Ducasse (1881–1969)

O filósofo franco-americano Curt J. Ducasse escreveu sobre filosofia da mente, estética e abordou a questão da sobrevivência a partir das investigações de fenômenos psíquicos. Em seu livro “Paranormal phenomena, science, and life after death”, Ducasse discute o que constituiria evidência conclusiva de sobrevivência após a morte (1969, 37-43), ele aborda a questão de trabalho da presente tese. O autor inicia o tema com o seguinte experimento de pensamento:

Suponhamos [...] que um amigo nosso, John Doe, estivesse a bordo de um avião que caiu no oceano, e que nenhum sobrevivente foi encontrado; mas que, algum tempo depois, nosso telefone toca e (a) que uma voz que reconhecemos como a de John Doe é ouvida e uma conversa com ela é mantida, o que nos convence de que o falante é realmente John Doe. Ou, alternativamente, suponhamos (b) que a voz ouvida não é a de John Doe, mas a de outra pessoa aparentemente transmitindo suas palavras para nós e as nossas para ele; e que a conversa assim mantida nos convence de que a pessoa com quem estamos conversando por meio desse intermediário é John Doe (p. 37, tradução própria).

Na condição (a), o suposto espírito sobrevivente “possui” temporariamente partes do corpo da médium, [...] seus órgãos auditivos e vocais ou sua mão que escreve” (p. 37, tradução própria), e em (b) é estabelecido um contato telepático entre o suposto espírito e a médium, que “fala’ com ela telepaticamente e ‘escuta’, também telepaticamente, o que ela ouve quando falamos” (p. 37, tradução própria).

A primeira questão abordada é “que tipo, em ambos os casos, deve ter sido o conteúdo daquela conversa que nos fez considerar como certo ou altamente provável que nosso interlocutor era realmente John Doe?” (p. 37, tradução própria). Uma vez que esse caso imaginado e conversas com médiuns são similares entre si,

o tipo específico de conteúdo da conversa que seria adequado para provar ou tornar positivamente provável que John Doe sobreviveu ao acidente seria da mesma forma adequado para provar ou tornar positivamente provável que a mente do nosso falecido amigo sobreviveu à morte do seu corpo (p. 38).

Esse critério responde a primeira crítica levantada à interpretação desse caso como sendo evidência para sobrevivência, que diz que “o telefone é conhecido por

ser um instrumento de comunicação, enquanto um médium não o é” (p. 38, tradução própria). E a resposta, para Ducasse, é clara,

é que a evidência de sobrevivência que a conversa pode ter fornecido consistia apenas no conteúdo e no estilo das respostas dadas às nossas próprias declarações, e não no fato de essas respostas terem sido emitidas pelos órgãos de expressão de um médium ou por um telefone (p. 38, tradução própria).

A outra crítica é uma declaração do pesquisador de fenômenos psíquicos, Joseph B. Rhine, afirmando que

se uma médium tivesse capacidade psi suficiente, estaria dentro do reino das possibilidades que ela poderia fazer qualquer coisa através de seus próprios poderes que fosse considerada apropriada para creditar aos comunicadores espirituais que supostamente trabalhavam através dela (Rhine, 1956, p. 123-124 *apud* Ducasse, 1969, p. 38).

Com efeito, essa afirmação seria uma “explicação mais econômica do conteúdo e do estilo das comunicações” do que supor a existência de espíritos (p. 38).

A sobrevivência parece demandar quatro suposições: (1) a existência de espíritos; (2) capacidade de lembrar; (3) capacidade de temporariamente “possuir” o corpo de alguma pessoa viva; e (4) capacidade telepática com uma pessoa viva. No caso da explicação alternativa, bastaria assumir o conhecimento da existência de (1) médiuns e de (2) percepção extrassensorial. Por exemplo, casos em que as comunicações alegadas eram, na realidade, espíritos totalmente fictícios, ou a pessoa alegadamente falecida estava “ainda viva e ocupada, na época, com suas ocupações comuns” (p. 38, tradução própria) são apresentados para afirmar que a hipótese de sobrevivência é supérflua (p. 38-39).

Uma maneira de responder essa suposição é realizando uma mudança terminológica na hipótese de sobrevivência, trocando “espíritos” por “mentes”. Nesse sentido, Ducasse pontua um argumento em favor dessa mudança:

Quando a questão da sobrevivência é formulada dessa forma em termos não de “espíritos”, mas de *mentes*, então a alegação de que a explicação da sobrevivência faz gratuitamente as quatro suposições mencionadas acima é vista como errônea. Pois (1) que existem mentes não é uma suposição, mas um fato conhecido; (2) que as mentes são capazes de lembrar também não é uma suposição, mas é

conhecido; (3) que mentes são capazes de “possuir” corpos humanos vivos também é um fato conhecido, pois “possessão” é apenas o nome da *relação* normal de uma mente com seu corpo vivo. “Possessão” *paranormal* seria posse no mesmo sentido, mas apenas temporária, e de um corpo vivo por uma mente diferente da sua – sendo essa outra mente aquela que já foi a de um corpo agora morto; ou sendo uma mente temporariamente vagando longe de seu próprio corpo vivo. E (4) que a comunicação telepática entre mentes é possível também é um fato conhecido (p. 39, tradução própria).

Tendo redefinido a hipótese de sobrevivência para uma versão menos controversa, Ducasse passa para a questão das evidências empíricas de sobrevivência.

Crítérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

Ducasse descreve um caso de “possessão” paranormal, que durou cerca de 14 semanas do corpo de Lurancy Vennum, de 14 anos, por uma mente com o conjunto de capacidades característicos da mente de Mary Roff, que havia morrido cerca de 12 anos antes, aos 18 anos, quando Lurancy tinha aproximadamente um ano. Outro exemplo é de uma médium, Leonora Piper, que mostrou certas capacidades acadêmicas que, em conjunto, eram distintivas da mente de Frederic Myers, um dos membros fundadores da *Society for Psychical Research*, mas não era possuídas pela médium. Em tais tipos de casos, Ducasse argumenta, “não se *postula* ou *supõe* que a mente específica em questão sobreviva, mas *evidencia*, mais ou menos positivamente, que essa mente específica sobrevive” (p. 40, tradução própria).

A hipótese alternativa da sobrevivência, que postula a percepção extrassensorial como suficiente para explicar as evidências, meramente não seria capaz de explicar o que acontece nas experiências acima descritas, dado que percepção, se normal ou paranormal, consiste apenas na detecção de eventos ou objetos específicos, físicos ou mentais (p. 40, tradução própria), e não “na capacidade de raciocinar, inventar, construir, compreender, julgar; ou seja, para o *pensamento ativo*; e mais especificamente para os modos particulares de tal pensamento ativo com os quais se *sabe* que apenas a mente particular cuja sobrevivência está em questão foi equipada” (p. 41, tradução própria).

Casos de criação inconsciente de personalidades fictícias ou de personificação inconsciente de pessoas vivas, em que um médium aprendeu ou observou de maneira paranormal, não seriam diferentes de um escritor de ficção que inventa ou um ator que personifica algum personagem histórico (p. 41). A hipótese de sobrevivência estaria fora de discussão em tais situações. No entanto, seria difícil para um romancista ou um ator que não tivesse conhecimento de física teórica, “se tentasse inventar ou improvisar uma representação de uma contribuição para uma conversa sobre física teórica como a que Einstein estaria preparado para fazer” (p. 41, tradução própria).

Relevante para essa discussão é a distinção entre “saber que” [*to know that*] e “saber como” [*to know how*] (p. 42). No primeiro sentido, o conhecimento possuído consiste em *itens de informação*, que presumivelmente poderiam ser percebidos de maneira extrassensorial. No segundo sentido, o conhecimento possuído consiste em *habilidades mentais*. Embora informações relacionadas a determinada habilidade mental pudessem ser capturadas por percepção extrassensorial, essa informação não conferiria ao perceptor a habilidade mental em questão (p. 42).

Ducasse exemplifica a distinção entre essas formas de conhecimento mencionando a habilidade de falar ou compreender um idioma não anteriormente aprendido (xenoglossia) (p. 42). Se um médium apenas recitasse algo nesse idioma (xenoglossia recitativa) que era característico de um falecido, seria possível que o médium tivesse aprendido por vias normais ou psíquicas, como palavras ou um texto reproduzido na comunicação mediúnica. Para demonstrar que é a mente do falecido que estaria se comunicando no idioma em questão, seria necessário a manifestação de um diálogo ativo entre o médium e os consulentes (xenoglossia responsiva). A manifestação ativa dessa capacidade seria algo mais complexo que apenas uma dramatização ou imitação criativa do caráter e dos maneirismos de um falecido. Isso, como Ducasse argumenta, evidenciaria fortemente que apenas uma mente particular estaria capacitada de realizar essas manifestações.

Portanto, dada as considerações de Ducasse, os critérios teóricos para evidência empírica seriam:

1. *Fenômenos empíricos relevantes*: mediunidade; possessão.
2. *Evidência que provaria ou evidenciaria, mais ou menos positivamente, a sobrevivência de um falecido identificado*: modos particulares de manifestar

ativamente uma habilidade ou conjunto de conhecimentos característicos da personalidade falecida.

3. *Exemplos de habilidades mentais*: xenoglossia responsiva; capacidades intelectuais/acadêmicas.

2.1.5 Moritz Schlick (1882–1936)

O fundador do Círculo de Viena, Moritz Schlick, em “Meaning and verification” (1936), menciona a questão da “imortalidade” (p. 356-358). Essa questão “é normalmente chamada um *problema metafísico*” (p. 356, tradução própria). O sentido, a ser discutido, de imortalidade “não se supõe que signifique vida sem fim (pois isso pode ser possivelmente sem sentido devido ao infinito estar envolvido), mas que estamos preocupados com a questão da sobrevivência após a ‘morte’” (p. 356, tradução própria).

De acordo com Schlick, a questão da sobrevivência possui “verificabilidade lógica”, isto é, possibilidade de verificação: “Posso facilmente imaginar, por exemplo, o testemunho do funeral do meu próprio corpo e continuar a existir sem um corpo, pois nada é mais fácil do que descrever um mundo que difere do nosso mundo comum apenas na ausência completa de todos os dados que eu chamaria de partes do meu próprio corpo” (p. 356, tradução própria). Essa questão, conclui Schlick, “não deve ser considerada um ‘problema metafísico’, mas sim uma hipótese empírica, pois possui verificabilidade lógica. Poderia ser verificada seguindo a prescrição: ‘Espere até morrer!’” (p. 356, tradução própria). Enquanto esse exemplo descreve um método subjetivo de verificação, “a sentença científica deve ser capaz de uma *prova geral*, aberta a qualquer observador cuidadoso” (p. 357, tradução própria).

Nesse sentido, também a hipótese de sobrevivência seria verificável por observadores externos:

[...] é fácil descrever experiências de tal forma que a hipótese de uma existência invisível de seres humanos após a morte física seria a explicação mais aceitável para os fenômenos observados. Esses fenômenos, é verdade, teriam de ser de natureza muito mais convincente do que os acontecimentos ridículos alegadamente ocorridos em reuniões de ocultistas – mas creio que não pode haver a menor dúvida quanto à possibilidade (no sentido lógico) de fenômenos

que formariam uma justificativa científica para a hipótese da sobrevivência após a morte e permitiriam uma investigação por métodos científicos dessa forma de vida (p. 357, tradução própria).

Mesmo que a ciência nunca venha a realizar um experimento, nem confirmar a hipótese de sobrevivência, essas limitações não alterariam o fato de que ela possui a mesma estrutura lógica que outras hipóteses científicas em princípio testáveis:

Certamente, a hipótese jamais poderia ser estabelecida como absolutamente verdadeira, mas compartilha esse destino com todas as hipóteses. Se fosse argumentado que as almas dos falecidos poderiam habitar algum espaço supracelestial onde não estariam acessíveis à nossa percepção, e que, portanto, a verdade ou falsidade da afirmação jamais poderia ser testada, a resposta seria que, para que as palavras “espaço supracelestial” tenham algum significado, esse espaço deve ser definido de tal forma que a impossibilidade de alcançá-lo ou de perceber qualquer coisa nele seja meramente empírica, de modo que pelo menos se possa descrever algum meio de superar as dificuldades, embora possa estar além do poder humano colocá-lo em prática (p. 357, tradução própria).

Pelas razões acima, Schlick conclui que a questão da sobrevivência “é uma afirmação empírica que deve seu significado à sua verificabilidade e não tem significado além da possibilidade de verificação” (p. 357, tradução própria).

Crítérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

Da discussão acima, podemos identificar duas condições básicas para concepção de evidência empírica de sobrevivência:

1. uma “sentença científica deve ser passível de uma prova geral, aberta a qualquer observador atento”.
2. “experiências [...] que a hipótese de [...] [sobrevivência] seria a explicação mais aceitável para os fenômenos observados”.

Esses critérios dizem respeito apenas ao que é necessário para uma afirmação de certo tipo ser considerada uma hipótese científica. Schlick, porém, não estabelece quais seriam as condições necessárias e suficientes que pudessem ser satisfeitas no caso da hipótese de sobrevivência.

2.1.6 Charlie D. Broad (1887–1971)

O filósofo inglês C. D. Broad atuou nas áreas de filosofia da ciência, da moral e epistemologia, e abordou o tema da possibilidade de evidência empírica da sobrevivência (Broad, 1925/1960; 1962). De acordo com esse autor, a “possibilidade de uma personalidade humana sobreviver à morte do corpo ao qual foi associada na vida terrena” (1962, p. 387) é em parte empírica, em parte filosófica. Em seu primeiro aspecto, “pode ser claramente formulada e demonstrada como uma questão inteligível” (p. 387). Por exemplo, poderia ser comparada à seguinte pergunta “um pouco de cobre sobrevive sendo dissolvido em ácido nítrico?” (p. 387). Essa é uma questão empírica, porque “a única maneira relevante de tentar respondê-la é apelando a fatos observáveis específicos” (p. 387).

O problema da sobrevivência é filosófico no sentido de que a expressão “sobrevivência à morte corporal de uma pessoa humana” não parece ser clara nem inequívoca: “As suas ambiguidades precisam de ser notadas, e as várias alternativas que abrange precisam de ser distinguidas e claramente formuladas” (p. 387). Nós deveríamos ter clareza conceitual (entender o que queremos dizer) com o enunciado que a questão em discussão traz. Desse modo, a indagação de Broad é: “A sobrevivência é possível e, se sim, em que sentido ou sentidos?”

Um pressuposto necessário para a possibilidade de sobrevivência é a persistência de uma base disposicional da personalidade de um ser humano, que deveria ser logicamente concebível e factualmente possível. A esse respeito, Broad escreve o seguinte:

Parece-me que uma condição *necessária*, embora de forma alguma suficiente, para a sobrevivência é que a totalidade ou parte considerável da *base disposicional* da personalidade de um ser humano persista, e mantenha pelo menos os contornos principais de seu tipo característico de organização, por algum tempo após a desintegração de seu cérebro e sistema nervoso. O cerne da questão é se isso não é meramente concebível, no sentido de não envolver nenhum absurdo puramente lógico (seja explícito ou implícito), mas também é factualmente possível, ou seja, não é irreconciliável com quaisquer fatos ou leis empíricas para as quais a evidência pareça esmagadora. [...]

[...], parece, *prima facie*, ser corroborado pelo que conhecemos acerca das profundas mudanças de personalidade, evidenciadas na fala e no comportamento, decorrentes de doenças ou lesões cerebrais, da administração de certos medicamentos, da perturbação do equilíbrio de certas secreções internas, e assim por diante. Ora, partindo dessa suposição, parece claro que é impossível que a base disposicional da personalidade de um homem exista na ausência de seu cérebro e sistema nervoso; e, portanto, impossível que ela persista após a morte e a desintegração de seu corpo (Broad, 1962, p. 414-415, tradução própria).

Broad desenvolve a noção de “componente Ψ ” para caracterizar a base disposicional da personalidade humana que persistiria após a morte do corpo:

[...] parece haver apenas uma concepção da natureza humana compatível com a possibilidade da persistência *post mortem* de toda ou parte da base disposicional da personalidade de um ser humano. Devemos assumir alguma variante da visão platônico-cartesiana dos seres humanos. Esta é a doutrina de que todo ser humano é uma espécie de composto íntimo de dois constituintes, sendo um deles seu corpo cotidiano comum e o outro algo de um tipo muito diferente, não aberto à observação comum. Chamemos o outro constituinte neste suposto composto de “componente Ψ ”.

Seria necessário supor que o componente Ψ de um ser humano carrega pelo menos alguma parte da base disposicional organizada de sua personalidade e que, durante sua vida, é modificada especificamente e mais ou menos permanentemente pelas experiências que tem, pelo treinamento que recebe, por suas reações práticas e emocionais habituais em relação a si mesmo e aos outros, e assim por diante (p. 415, tradução própria).

Dois aspectos da doutrina platônica-cartesiana, conforme Broad, deveriam ser rejeitados para a aceitação dessa concepção. Primeiro, não precisaria ser assumido que o componente Ψ por si só seria uma pessoa, nem que estaria associado a um fluxo de experiência. Seria bem possível que a personalidade “exija a associação de um componente Ψ com um organismo vivo apropriado” (p. 415, tradução própria); a evidência empírica sobre a dependência íntima da personalidade em relação aos estados do corpo parece sugerir essa suposição.

A condição mais decisiva para a aceitação da concepção platônica-cartesiana é a rejeição sumária de que o componente Ψ seria “inextensível e não localizado, e não teria nenhuma das propriedades de um ser físico existente” (p. 416, tradução própria), de acordo com a concepção cartesiana de substâncias mentais. Se assumida, essa suposição traz dois problemas: (a) que uma estrutura necessária pudesse ser assumida como base para traços e disposições e sede de processos internos recorrentes e (b) como essa estrutura poderia estar unida a um corpo vivo específico para constituir um ser humano.

Se postularmos um “fantasma na máquina” – e isso me parece ser uma *conditio sine qua non* para a possibilidade mais ínfima de sobrevivência da personalidade humana – então devemos atribuir a ele algumas das propriedades *quase* físicas do fantasma tradicional. Uma mera “substância pensante” cartesiana, não extensa e não localizada seria inútil e embaraçosa para o nosso propósito [...] (p. 416, tradução própria).

Dada sua caracterização do componente Ψ e o que seria requerido para uma concepção dualista do ser humano, essa posição pode ser assumida como logicamente consistente e factual, pois seria reconciliável com “quaisquer fatos ou leis empíricas para as quais a evidência pareça esmagadora” (p. 414, tradução própria). Portanto, seria logicamente concebível e factualmente possível que “a base disposicional da personalidade de um homem (ou, pelo menos, parte dela) possa continuar a existir e a ser organizada em seu padrão característico anterior, por pelo menos um tempo após a morte de seu corpo, sem ser associada a qualquer outro organismo físico” (p. 417, tradução própria).

Crítérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

A próxima questão a ser analisada é, considerando os fenômenos investigados nas pesquisas psíquicas, quais seriam as evidências empíricas para a possibilidade de persistência de uma base disposicional da personalidade após a morte. A esse respeito, esquematizo a discussão de Broad da seguinte maneira:

- (1) *Evidência de fatos normais e anormais*: “Nos fatos relevantes conhecidos, *normais e anormais*, não há nada que sugira, e muito que sugira em contrário, a possibilidade de qualquer tipo de persistência do aspecto psíquico de um ser

humano após a morte de seu corpo” (p. 430, tradução própria). Os fatos anormais incluiriam “telepatia”, “clarividência” ou “precognição”, indicando que “certas pessoas às vezes tenham um conhecimento detalhado e correto de eventos futuros ou estados de coisas que não poderiam ter inferido ou adivinhado” (p. 37, tradução própria). Esses fatos poderiam sugerir “que a explicação científica ortodoxa da extensão e das condições causais da cognição humana de coisas, eventos e estados de coisas particulares precisa ser ampliada e, em alguns aspectos, radicalmente modificada” (p. 417, tradução própria).

- (2) *Experiências fora do corpo*: relevantes para a discussão são “as observações relatadas pelo sujeito possam ser demonstradas como corretas em questões de detalhes sobre os quais ele não poderia ter conhecimento normal ou opinião provável, e onde os detalhes poderiam ter sido percebidos normalmente apenas por um ser humano ocupando a posição que o sujeito parecia estar ocupando naquele momento” (p. 418, tradução própria). A relevância desses casos aumenta “se, no momento em questão, uma aparição do sujeito for ‘vista’ por uma ou mais pessoas fisicamente presentes no local onde o sujeito parece estar presente ‘em corpo astral’” (p. 418, tradução própria). No máximo, elas parecem favorecer apenas uma concepção dualista mente-corpo.
- (3) *Assombrações*: Indícios bem atestados desses casos não mostrariam “mais do que a persistência e a localização de algo que carrega traços de um pequeno e superficial, mas por algum motivo obsessivo, fragmento das experiências vividas por um ser humano falecido dentro de uma determinada região limitada do espaço” (p. 425-426, tradução própria).
- (4) *Comunicações mediúnicas*:
 - (a) fenômenos mediúnicos “que assumem a forma dramática de mensagens do espírito sobrevivente de um ser humano falecido, transmitidas e relatadas pelo ‘controle’ do médium” [...] não exigem uma suposição mais radical do que a cognição telepática, por parte do médium, de fatos conhecidos (consciente ou inconscientemente) pelo assistente ou por outros seres humanos vivos a ele ligados” (p. 426, tradução própria).
 - (b) “[...] casos em que a médium fala com uma voz e se comporta com maneirismos que são reconhecidamente reminiscentes do suposto comunicador, embora ela nunca o tenha conhecido durante sua vida e nunca

tenha ouvido ou visto qualquer reprodução de sua voz ou de seus gestos” (p. 426, tradução própria) forneceria “fortes indícios da persistência, após a morte de um homem, [...] que [o componente Ψ] carrega traços de suas experiências, hábitos e habilidades, e que se une temporariamente, durante a sessão, ao organismo do médium em transe” (p. 427, tradução própria). Exemplos: “falar em um certo tom de voz característico, escrever com uma certa caligrafia característica, fazer certos gestos característicos” (p. 427, tradução própria). Entretanto, esses indícios dariam suporte apenas a uma versão mais fraca da hipótese de sobrevivência, a persistência da “base disposicional de sua personalidade *ante mortem*, incluindo traços organizados deixados por suas experiências, suas habilidades adquiridas, seus hábitos etc.” (p. 427, tradução própria).

- (c) A evidência não deveria apenas mostrar a persistência das memórias e traços de uma pessoa falecida, mas fornecer indícios de que “o componente Ψ persistente tenha um fluxo pessoal de experiência associado a ele durante os períodos em que não está combinado com o corpo de um médium” (p. 428, tradução própria). Mais especificamente, “que novas experiências sendo vivenciadas, de novos planos sendo formados e iniciados, ou de qualquer desenvolvimento *post mortem* da personalidade *ante mortem*” (p. 428, tradução própria).

Idealmente, o tipo de evidência que mostraria uma sobrevivência completa da personalidade [*full-blown survival of personality*] consistiria em casos de correspondências cruzadas (Broad, 1925/1960, p. 542-543): médiuns (idealmente, três), situados em lugares diferentes e incomunicáveis entre si, produziriam scripts automáticos por uma longa série de anos. Tomados separadamente, os scripts são fragmentários e ininteligíveis para os médiuns. Esses scripts são enviados para um parecerista imparcial para comparação. Em conjunto, essas sentenças combinam-se para transmitir algo que é altamente característico de uma certa pessoa falecida. Isso indicaria que os fenômenos foram controlados intencionalmente por uma única mente, que não poderia ser identificada por nenhum dos escritores automáticos.

2.1.7 Rudolf Carnap (1891–1970)

Nas primeiras décadas do século XX, Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath e outros filósofos influentes formaram o movimento intelectual conhecido como “Círculo de Viena”, que consistia em “um fórum no qual ideias amplamente divergentes sobre como o empirismo pode lidar com a ciência formal e empírica moderna” (Uebel, 2020, tradução própria). As atividades filosóficas do Círculo de Viena abrangeram o período de 1924 a 1936.

Em sua autobiografia intelectual, o filósofo alemão Rudolf Carnap descreve a época, no desenvolvimento de seu pensamento, em que suas posições religiosas, como a crença na sobrevivência, passaram a ser gradualmente questionadas (1963, p. 3-10). Durante o período pré-universitário, Carnap já refletia que as “doutrinas [religiosas], se interpretadas literalmente, eram incompatíveis com os resultados da ciência moderna, especialmente a teoria da evolução na biologia e o determinismo na física” (p. 7, tradução própria).

Mais especificamente, Carnap apresenta as razões que o levaram a abandonar a crença em Deus e “na imortalidade como a sobrevivência de uma alma pessoal e consciente” (p. 8, tradução própria):

O principal fator nesse desenvolvimento foi uma forte impressão de continuidade na concepção científica do mundo. O homem evoluiu gradualmente a partir de formas inferiores de organismos, sem mudanças bruscas. Todos os processos mentais estão intimamente ligados ao cérebro; como podem continuar quando o corpo se desintegra? Assim, cheguei gradualmente a uma concepção naturalista clara: tudo o que acontece faz parte da natureza, o homem é uma forma superior de organismo e morre como todos os outros organismos (p. 8, tradução própria).

A chamada concepção científica de mundo foi tão persuasiva para Carnap que, já no período pré-universitário, bem antes de seu trabalho como filósofo e da participação no Círculo de Viena, ele considerou a crença na sobrevivência da consciência incompatível com os resultados das ciências naturais e a rejeitou. Especialmente, a relação sistemática entre os processos mentais e o cérebro tornaria questionável a possibilidade de sobrevivência pessoal e consciente após a desintegração do corpo.

Restaria, então, explicar por que a crença em deuses e na imortalidade são tão difundidas culturalmente. Esta questão não era filosófica, de acordo com Carnap, mas histórica e psicológica. No seu entender, encontrou posteriormente respostas em estudos antropológicos da evolução histórica das concepções religiosas e nos trabalhos de Freud (p. 8).

Dois episódios significativamente históricos relacionados ao período do Círculo de Viena, extraídos da autobiografia intelectual de Carnap, são ilustrativos acerca do seu posicionamento sobre o tema da sobrevivência. O primeiro desses episódios ocorreu entre Carnap e os filósofos Neurath e Hans Hahn:

[...] gostávamos de manter nosso trabalho filosófico separado de nossos objetivos políticos. [...] Neurath criticou fortemente essa atitude neutra, que, em sua opinião, ajudava e confortava os inimigos do progresso social. Nós [...] insistíamos que a intrusão de pontos de vista práticos e, especialmente, políticos violaria a pureza dos métodos filosóficos. Neurath, por exemplo, repreendeu Hahn porque ele não estava apenas teoricamente interessado, como eu, em investigações parapsicológicas, mas participava ativamente de sessões [espiritualistas] na tentativa de introduzir métodos científicos de experimentação mais rigorosos (sem sucesso, infelizmente). Neurath salientava que tais sessões serviam principalmente para fortalecer o supranaturalismo e, assim, enfraquecer o progresso político. Nós [...] defendíamos o direito de examinar objetiva e cientificamente todos os processos ou supostos processos, sem levar em conta a questão de se outras pessoas usam ou usam indevidamente os resultados (p. 23, tradução própria).

O segundo episódio relatado por Carnap envolveu os filósofos Schlick e Ludwig Wittgenstein:

Em nossa primeira reunião com Wittgenstein, Schlick infelizmente mencionou que eu estava interessado no tema de uma língua internacional, como o Esperanto. Como eu antecipava, Wittgenstein era definitivamente contra essa ideia. Mas fiquei surpreso com a veemência de suas emoções. Uma linguagem que não tivesse ‘crescido organicamente’ parecia-lhe não apenas inútil, mas desprezível. Em outra ocasião, tocamos no tópico da parapsicologia, e ele manifestou-se fortemente contra essa disciplina. As supostas mensagens produzidas em sessões espiritualistas, disse ele, eram

extremamente triviais e bobas. Concordei com isso, mas observei que, não obstante, a questão da existência e explicação dos supostos fenômenos parapsicológicos era um problema científico importante. Ele ficou chocado que algum homem razoável pudesse ter qualquer interesse em tal lixo (p. 26, tradução própria).

Em que pese o interesse teórico de Carnap nos alegados fenômenos parapsicológicos, a possibilidade de sobrevivência sequer é mencionada como explicação para esses fenômenos, considerados por ele um tópico científico importante. Isso é particularmente notável no caso das sessões espiritualistas, pois o que alegadamente estaria vinculado a tais mensagens seriam espíritos.

2.1.8 Alfred J. Ayer (1910–1989)

O filósofo britânico Alfred J. Ayer é reconhecido como um dos representantes principais do positivismo lógico. Em seu livro *The Problem of Knowledge* (1956), Ayer menciona a possibilidade lógica da reencarnação – a possibilidade de sobrevivência à morte corporal e posterior renascimento em um novo corpo físico – ao discutir o problema da identidade pessoal, as questões relacionadas aos critérios conceituais que, pela sua aplicação, identificariam que alguém é uma e a mesma pessoa ao longo do tempo.

Embora assumisse uma posição fisicalista, Ayer concede que o conceito de espíritos desencarnados [*disembodied spirits*], mesmo sendo “uma fantasia, é inteligível” (1956, p. 193, tradução própria). Dessa maneira, “devemos ser capazes de formar um conceito de identidade pessoal cuja aplicação não dependa da identidade do corpo de alguém” (p. 193, tradução própria). Ele propõe que pensemos na possibilidade lógica da reencarnação como um cenário em que o critério corporal não seria necessário para estabelecer a identidade pessoal, a continuidade das memórias e do caráter.

O que torna a possibilidade da reencarnação, nos termos em que Ayer coloca, passível de teste empírico é a possibilidade de que uma pessoa pudesse ser fisicamente identificada como vivendo em duas eras diferentes. A esse respeito, ele argumenta:

[...] admitindo que tal conceito possa existir, por quais critérios seu uso seria regido? Como [...] seria determinado que alguém ainda é a

mesma pessoa? A única resposta que parece haver alguma esperança em oferecer é que seria necessário que alguém se lembrasse das experiências que teve antes da morte. Da mesma forma, o único meio pelo qual parece possível dar algum sentido a uma hipótese como a da reencarnação é fazê-la implicar alguma continuidade de memória (p. 193-194, tradução própria).

Seguindo Ayer, a continuidade da memória pode servir como critério para determinar a identidade pessoal, sem que seja necessário recorrer ao critério corporal pela suposição de que uma pessoa tivesse memórias de experiências anteriores a sua morte. Essa possibilidade é ilustrada pelo seguinte experimento de pensamento:

Suponha [...] que alguém atualmente vivo afirmasse ser Júlio César. Nossa primeira reação, é claro, seria descartá-lo como um lunático. Mesmo que seu caráter e habilidades fossem semelhantes aos que os historiadores atribuem a César, não estaríamos nem um pouco inclinados a admitir que ele realmente pudesse ser César. Mas suponha que ele afirmasse se lembrar das experiências de César e que não apenas sua descrição delas concordasse com todos os fatos conhecidos, mas que novas descobertas fossem feitas, confirmando seu relato de eventos na vida de César que até então nos eram desconhecidos (p. 193-194, tradução própria).

Se fatos desse tipo surgissem com frequência, uma decisão precisaria tomada:

Ainda poderíamos nos recusar a admitir a possibilidade de a mesma pessoa habitar mais de um corpo, ou de levar uma série de vidas com intervalos de tempo entre elas, e nesse caso teríamos que encontrar outra maneira de explicar os fatos. [...] poderíamos decidir tornar possível a lembrança de experiências que nunca tivemos. Mas poderíamos preferir dizer, em um caso como o que descrevi, que o homem realmente era Júlio César, afinal. Isso não seria, de fato, uma explicação dos fatos, em qualquer sentido científico, mas simplesmente uma redescritção deles. O fato de o homem *realmente* ser Júlio César consistiria apenas em ter esses poderes de memória, e talvez também em se comportar de certas outras maneiras que escolhermos considerar relevantes. Seria um fato que ele satisfizesse os critérios que havíamos estabelecido: mas, dado que os satisfizesse, prosseguir perguntando se ele realmente era a pessoa que alegava

ser não seria levantar uma questão de fato. Seria, neste momento, uma demanda por uma decisão. Teríamos simplesmente que decidir se acharíamos útil estender o uso de “ser a mesma pessoa” de forma a abranger casos desse tipo (p.194, tradução própria).

Aqui, o que Ayer pontua é que a decisão de chamar alguém com memórias de Júlio César de “Júlio César” não representaria uma explicação científica para essas ocorrências, mas constituiria uma forma de redescrevê-las. Essa decisão conceitual e linguística consistiria em usar o conceito de “ser a mesma pessoa” de maneira ampliada que incluísse os casos de reencarnação.

Outro texto de Ayer que discute a possibilidade de evidência empírica para a sobrevivência é o relato de uma experiência pessoal (1990, 198-204). Em 1988, o autor teve uma experiência vívida após uma parada cardíaca de aproximadamente quatro minutos, período em que foi declarado clinicamente morto pela equipe médica. Em relação a esse episódio e a sua hospitalização, Ayer referiu não ter quaisquer lembranças (p. 199-200). Por outro lado, relata uma lembrança vívida de uma experiência “que envolveu de perto minha morte” (p. 200, tradução própria):

Fui confrontado por uma luz vermelha, extremamente brilhante e também muito dolorosa, mesmo quando me afastei dela. Eu sabia que essa luz era responsável pelo governo do universo. Entre seus ministros estavam duas criaturas que haviam sido incumbidas do espaço. Esses ministros inspecionavam o espaço periodicamente e haviam realizado uma inspeção semelhante recentemente. No entanto, eles falharam em fazer seu trabalho corretamente, com o resultado de que o espaço, como um quebra-cabeça mal encaixado, estava ligeiramente desarticulado. Uma consequência adicional foi que as leis da natureza deixaram de funcionar como deveriam. Senti que cabia a mim consertar as coisas. Eu também tinha o motivo de encontrar uma maneira de extinguir a luz dolorosa. Presumi que ela estava sinalizando que o espaço estava errado e que se desligaria quando a ordem fosse restaurada. Infelizmente, eu não tinha ideia de para onde os guardiões do espaço tinham ido e temia que, mesmo se os encontrasse, não conseguiria me comunicar com eles. Ocorreu-me então que, enquanto, até o século atual, os físicos aceitavam a separação newtoniana entre espaço e tempo, tornara-se costume, desde a confirmação da teoria geral da relatividade de Einstein, tratar o espaço-tempo como um todo único. Consequentemente, pensei que

poderia curar o espaço operando sobre o tempo. Eu tinha uma vaga consciência de que os ministros encarregados do tempo estavam por perto e comecei a chamá-los. Fiquei novamente frustrado. Ou eles não me ouviram, ou preferiram me ignorar, ou não me entenderam. Então, inventei o expediente de andar de um lado para o outro, acenando com o relógio, na esperança de chamar a atenção deles não para o meu relógio em si, mas para o tempo que ele media. Isso não obteve resposta. Fiquei cada vez mais desesperado, até que a experiência subitamente chegou ao fim (p. 200-201, tradução própria).

A seguir, focalizo nas implicações dessa experiência ao problema mente-corpo e à questão da sobrevivência, tal como discutidas por Ayer. Segundo ele, a experiência poderia ser uma ilusão, mas se assumidas como verídicas, ou seja, como objetivamente reais, “são indícios bastante fortes de que a morte não põe fim à consciência” (p. 201, tradução própria), embora não se segue delas, como uma conclusão necessária, a existência de uma vida futura (p. 201). O autor argumenta que, considerando os “fortes indícios a favor da dependência dos pensamentos em relação ao cérebro, a hipótese mais provável é que meu cérebro continuou a funcionar embora meu coração tivesse parado” (p. 201, tradução própria).

Se existem boas razões fornecidas por essas experiências para acreditar na possibilidade de uma vida futura, isso se aplicaria não apenas ao seu caso particular, mas outras pessoas poderiam ter a mesma expectativa, uma vez que “as mentes dos outros têm uma analogia suficientemente próxima à nossa” (p. 202, tradução própria). Uma vida futura poderia ser compreendida como o “prolongamento de nossas experiências, sem qualquer anexo físico” (p. 202, tradução própria). De acordo com essa concepção, “a identidade de alguém consiste, não na posse de uma alma duradoura, mas na sequência de suas experiências, garantida pela memória” (p. 202, tradução própria). Um problema associado a essa concepção seria explicar como as experiências pertencem a um único e o mesmo eu. Desse modo, embora a memória represente uma condição necessária para a identidade pessoal, ela não parece ser suficiente (p. 202).

Uma implicação da possibilidade de uma vida futura seria a de esclarecer a relação entre mente e corpo. Mais precisamente, “se nossas vidas futuras consistissem não na ressurreição de nossos corpos [tal como acreditam os cristãos],

mas no prolongamento da série de nossas experiências presentes” (p. 204, tradução própria), estaríamos, então,

testemunhando o triunfo do dualismo, embora não o dualismo que Descartes acreditava ter estabelecido. Se nossas vidas consistissem em uma série estendida de experiências, ainda assim não teríamos nenhuma boa razão para nos considerarmos substâncias espirituais (p. 204, tradução própria).

Ayer declara, ao final de seu relato, que a experiência “enfraqueceu um pouco minha convicção de que minha morte real, que está próxima, será o meu fim, embora eu continue a ter esperanças de que seja” (p. 204, tradução própria).

Critérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

A partir dessas considerações, é possível articular as discussões de Ayer e inferir as seguintes condições necessárias para caracterizar a evidência empírica de sobrevivência:

1. Proposição verificáveis

Hipótese 1 de sobrevivência: continuidade de nossas experiências, conectadas pela memória, representando a possibilidade de uma vida futura.

Hipótese 2 de sobrevivência: continuidade de nossas experiências, conectadas pela memória, representando a possibilidade de um prolongamento breve.

2. Fenômenos empíricos relevantes para verificação das hipóteses

Hipótese 1: alegadas memórias de reencarnação.

Hipótese 2: experiências vívidas durante morte clínica.

3. Critérios verificáveis/empíricos da evidência

Reencarnação: Critérios psicológicos cruciais: alegações de memórias ostensivas para a identificação de um falecido, incluindo fatos previamente desconhecidos sobre sua vida. *Critérios psicológicos menores:* “Comportar-se de outra forma considerada relevante”; “caráter e habilidades”; *Critério adicional:* registro contínuo de novos casos.

Experiências vívidas durante parada cardíaca: Critérios psicológicos: semelhança entre relatos subjetivos é uma condição necessária para inferir

a objetividade real dessas experiências. *Critérios fisiológicos*: morte clínica declarada; cessação de atividade cerebral.

2.1.9 John Hick (1922-2012)

John Hick é um dos filósofos contemporâneos mais importantes e influentes no campo da filosofia da religião. Alguns problemas abordados no livro *Philosophy of Religion* (1990) possuem implicações para a questão da cientificidade da sobrevivência. Um desses problemas é o da verificação das proposições religiosas, se elas teriam, em princípio, conteúdo cognitivo ou factual. Uma proposição pode ser significativa, no sentido lógico do termo, se seu significado tem conteúdo factual ou cognitivo, a saber, se “é em princípio verificável, ou ao menos 'probabilizável' [*probabilifiable*], por referência à experiência humana” (p. 101, tradução própria). Sua verdade ou falsidade deve fazer alguma diferença que possa ser observada.

Um exemplo usado por Hick para ilustrar que uma frase poderia ter a aparência de uma proposição factual ou cognitiva é que se fosse anunciado, como uma descoberta científica aparente, que o universo dobrou de tamanho e com isso a velocidade da luz, essa frase não poderia ser verificada de nenhuma forma porque tudo no universo, incluindo os instrumentos científicos de medição, teria duplicado de tamanho. Essa proposição seria cognitivamente sem sentido; ela não incorpora uma afirmação factual.

De acordo com Hick, a hipótese da “existência consciente continuada após a morte corporal” (p. 104, tradução própria) é em princípio verificável porque “implica uma predição de que, após a data da morte física, alguém terá experiências conscientes, incluindo a experiência de lembrar a morte” (p. 104, tradução própria). Portanto, essa sentença seria uma proposição factual ou cognitiva, dado que a pessoa que sobrevive à morte percebe, e com isso verifica, que a hipótese é verdadeira.

O cerne da ideia de verificação, Hick pontua, “é a remoção de fundamentos para dúvida razoável” (p. 103, tradução própria). Uma proposição é verificada se algo acontece que deixa claro que essa proposição é verdadeira, e a “característica comum em todos os casos de verificação é a apuração da verdade pela remoção de fundamentos para dúvida razoável” (p. 104, tradução própria). No caso da hipótese de sobrevivência, as fontes para a dúvida razoável são removidas pela constatação, em primeira pessoa, de que a existência pessoal e consciente não foi aniquilada.

Nos termos em que a predição da hipótese de sobrevivência está descrita, ela não seria uma afirmação falseável. Ela poderia ser verificada no caso de ser verdadeira, mas nunca poderá ser falseada no caso de ser falsa, pois apenas a própria experiência do sujeito poderia estabelecer a verdade da hipótese; ela não seria falseável porque não seria passível de verificação por outras pessoas (verificabilidade pública) (p. 103-104). Ao menos nos termos em que está descrita, e a despeito de ser uma proposição com conteúdo factual e cognitivo, a hipótese de sobrevivência não teria a característica das hipóteses científicas em geral que é a de ser publicamente aberta à verificação empírica.

Adiante, o autor discute (a) pesquisas de fenômenos parapsicológicos, (os casos alegados de contato entre vivos e falecidos), e (b) relatos de experiências em pacientes declarados mortos que foram reanimados. À título de conclusão, Hick sugere cautela e cuidado na avaliação desses achados. Contudo, “cautela deve levar a novas investigações, não a um encerramento das questões” (p. 130, tradução própria), e cuidado “para não confundir ausência de conhecimento com conhecimento da ausência” (p. 130, tradução própria).

De acordo com a discussão do autor sobre a verificabilidade da hipótese de sobrevivência, e dada a conclusão sobre a evidência disponível (que discuto a seguir), pode-se dizer que os indícios não seriam fatos que permitiriam deixar claro que a sobrevivência realmente ocorreu nos casos alegados; portanto, essa hipótese não foi verificada. Em outras palavras, esses indícios não conseguiram estabelecer, além de qualquer dúvida razoável, que a consciência sobreviveu à morte, uma vez que os casos levantam a possibilidade de hipóteses alternativas. Além disso, não se pode dizer que a hipótese de sobrevivência teria sido falseada, pois nenhuma conclusão robusta poderia ser extraída dessa evidência.

Podemos concluir que, para Hick, a sobrevivência seria cientificamente investigável porque é (a) uma proposição com conteúdo factual e cognitivo (que implica na possibilidade de verificação) e (b) existe investigação científica sobre essa proposição (ou seja, é publicamente verificável e falseável).

Crítérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

O primeiro conjunto de fenômenos discutido são os “fenômenos psíquicos” ou, como mais recentemente chamados, de “parapsicológicos”, cujo “estudo

cuidadoso e continuado” (p. 125, tradução própria) remonta à fundação da *Society for Psychical Research (SPR)* em 1882. Esses fenômenos podem ser divididos em dois grupos: (a) que não referem à vida após a morte, “sendo os principais a psicocinese (PK) e a percepção extrassensorial (PES) em suas várias formas (como telepatia, clarividência e precognição)” (p. 125, tradução própria); e aqueles que “levantam a questão da sobrevivência pessoal após a morte, como as aparições e outras manifestações sensoriais de pessoas mortas e as ‘mensagens espirituais’ recebidas por meio de médiuns” (p. 125, tradução própria).

Entretanto, como o autor pontua, essa distinção é preliminar, pois percepção extrassensorial, como a telepatia, pode ter implicações para o segundo grupo de fenômenos. Telepatia consiste em um “fato misterioso de que, às vezes, um pensamento na mente de uma pessoa aparentemente faz com que um pensamento semelhante ou associado ocorra a outra pessoa, quando não há meios normais de comunicação entre elas e em circunstâncias tais que a mera coincidência parece ser excluída” (p. 126, tradução própria).

A probabilidade de coincidência casual em casos alegados de telepatia tem sido testada empiricamente, por exemplo, com o uso de cartas impressas sucessivamente com cinco símbolos diferentes:

Um baralho de cinquenta, composto por dez com cada símbolo, é então completamente embaralhado, e o remetente se concentra nas cartas, uma de cada vez, enquanto o destinatário (que, obviamente, não consegue ver nem o remetente nem as cartas) tenta anotar a ordem correta dos símbolos. Este procedimento é repetido, com embaralhamento constante, centenas ou milhares de vezes. Como existem apenas cinco símbolos diferentes, um palpite aleatório teria uma chance em cinco de estar correto. Consequentemente, partindo do pressuposto de que apenas o “acaso” está operando, o destinatário deve estar certo em cerca de 20% de suas tentativas e errado em cerca de 80%; quanto maior a série, mais próxima deve ser a aproximação dessa proporção.

No entanto, bons sujeitos telepáticos estão corretos em um número maior de casos do que pode ser conciliado com palpites aleatórios. O desvio da expectativa de acaso pode ser convertido matematicamente em “probabilidades contra o acaso” [*“odds against chance”*] (aumentando à medida que a proporção de acertos é mantida ao longo

de uma série de tentativas cada vez mais longa). Dessa forma, probabilidades de mais de um milhão para um foram registradas (p. 126, tradução própria).

Hick pontua que resultados parecidos foram encontrados (Rhine, 1935, 1937 *apud* Hick, 1990, p. 26), mas embora criticados, “é difícil negar que algum fator positivo, e não apenas ‘acaso’, esteja operando. ‘Telepatia’ é simplesmente um nome para esse fator positivo desconhecido” (p. 126, tradução própria). Uma das teorias propostas para explicar o mecanismo da telepatia diz que, em um nível consciente e pré-consciente, as mentes estão separadas e mutuamente isoladas, e “no nível mais profundo do inconsciente, estamos constantemente influenciando uns aos outros, e é nesse nível que a telepatia ocorre” (Carington, 1945; Edge et al. 1986 *apud* Hick, 1990, p. 127, tradução própria). Pensamentos telepáticos poderiam ser direcionados “para um receptor específico [...] por algum elo de emoção ou interessem comum” (p. 127, tradução própria).

O autor menciona que os pesquisadores da *SPR* coletaram “um número grande de casos cuidadosamente registrados e aparentemente atestados de maneira satisfatória” (p. 127, tradução própria) de aparições de um falecido a pessoas que, em muitos casos, estavam distantes e não tinham conhecimento da morte recém acontecida; em alguns casos, a aparição foi simultânea a mais de uma pessoa. Outro achado consistente da *SPR*, que estaria “além de qualquer dúvida razoável” (p. 127, tradução própria), são relatos, ocorridos durante transe mediúnicos, de informações pessoais de um falecido “que o médium não poderia ter obtido por meios normais e, às vezes, até [...] informações, verificadas posteriormente, que não eram conhecidas por nenhuma pessoa viva” (Broad, 1962, p. 137-139 *apud* Hick, 1990, p. 127, tradução própria).

Por fim, ainda sobre os fenômenos investigados pela *SPR*, Hick menciona casos de aparições físicas de falecidos em forma visível e tangível, as chamadas “materializações”. Entretanto, estes casos “são muito mais duvidosos” (p. 127-128, tradução própria). Hick pontua que, se a gama de fenômenos físicos fosse descontada, “permanece verdadeiro que os melhores casos de expressão em transe são impressionantes e intrigantes, e, literalmente, são indicativos de sobrevivência e comunicação após a morte” (p. 128, tradução própria).

Se, por meio de um médium, alguém fala com uma inteligência que dá uma impressão coerente de ser um amigo íntimo que faleceu e que

estabelece a identidade por meio de uma riqueza de informações privadas e características pessoais indefiníveis [*indefinable*] [...] não podemos descartar sem uma análise cuidadosa a teoria de que o que está ocorrendo é o retorno de uma consciência do mundo espiritual (p. 128, tradução própria).

Entretanto, como Hick pontua, o avanço das investigações psíquicas tem sugerido que “o contato telepático inconsciente entre o médium e seu cliente é um fator explicativo importante e possivelmente suficiente” do “intercâmbio aparente com os falecidos” (p. 128, tradução própria). Dois casos bastante impressionantes parecem sugerir a hipótese de telepatia entre vivos. Por exemplo, duas mulheres preencheram suas mentes com as características de um personagem inteiramente fictício de um romance inédito escrito por uma delas; elas procuraram um médium que passou a descrever com precisão a pessoa imaginária como se fosse um falecido e a transmitir mensagens apropriadas dele (p. 128).

Em um caso aparente de “voz direta”, quando “a voz do ‘espírito’ comunicante é ouvida aparentemente falando do ar” (p. 128, tradução própria), em uma comunicação mediúnica alegada,

o espírito de um certo “Gordon Davis” [...] falou com sua própria voz reconhecível, demonstrou considerável conhecimento sobre Gordon Davis e se lembrou de sua morte. Isso foi extremamente impressionante até que se descobriu que Gordon Davis ainda estava vivo; ele era corretor de imóveis e estava tentando vender uma casa no momento em que a sessão espírita ocorreu! (p. 128).

Também aparições poderiam ser explicáveis por telepatia entre vivos. Hick menciona o relato de uma mulher, sentada à beira de um lago, que afirmou ter visto um homem se jogando nele; dias após essa visão, um homem comete suicídio, jogando-se no mesmo lago (Myers, 1903, p. 270-271 *apud* Hick, 1990, p. 129). Aparentemente, esse caso seria considerado uma “‘alucinação significativa’, cuja fonte é quase certamente telepática” (p. 129, tradução própria), e a explicação para a visão poderia ser “o pensamento do homem, [que] enquanto contemplava o suicídio, foi projetado telepaticamente na cena através da mente da mulher” (p. 29, tradução própria). Dado o tempo transcorrido entre a percepção e o evento correspondente, como no caso acima, “surge a possibilidade de fantasmas dos mortos sejam causados por pensamentos e emoções que foram vivenciados pela pessoa representada quando ela estava viva” (p. 129, tradução própria).

O segundo, e mais recente, conjunto de fenômenos consiste em relatos de experiências de pessoas que foram ressuscitadas após terem sido declaradas mortas, descritos como “casos de ressuscitação”, referindo-se às chamadas “experiências de quase morte” (Moody, 1975 *apud* Hick, 1990, p. 129). Essas experiências incluem os seguintes aspectos:

[...] um ruído alto inicial; uma sensação de ser atraído através de um espaço escuro semelhante a um túnel; emergir em um “mundo” de luz e beleza; encontrar parentes e amigos que já faleceram; encontrar um “ser de luz” de imensa força moral ou espiritual, que os cristãos presumem ser Cristo e outros, um anjo ou uma divindade; uma revisão visual extremamente vívida e quase instantânea da própria vida; aproximar-se de uma fronteira, sentida como a divisão final entre esta vida e a próxima; e ser enviado ou atraído de volta ao corpo terreno. Geralmente, aqueles que tiveram esse tipo de experiência relutam em falar sobre fenômenos tão difíceis de descrever e acreditar, mas, caracteristicamente, sua atitude em relação à morte mudou e agora pensam em sua própria morte futura sem medo ou mesmo com antecipação positiva (p. 129, tradução própria).

Esses elementos nem sempre ocorrem em todas as experiências. Outro elemento encontrado nos casos de ressuscitação são as chamadas “experiências fora-do-corpo”, “uma consciência de flutuar acima do próprio corpo e vê-lo deitado na cama, no chão ou na mesa de operação” (p. 130, tradução própria).

Teoricamente importante para a questão científica da sobrevivência é a observação de que esses casos descreveriam “a primeira fase de outra vida, ou talvez um estágio de transição antes que a conexão entre mente e corpo seja finalmente quebrada” (p. 130, tradução própria). Entretanto, se a evidência mostraria isso, ou se “descreve apenas os últimos sinais de atividade onírica antes que o cérebro finalmente perca oxigênio” (p. 130, tradução própria) seria impossível de determinar com base nos indícios descritos, e a pesquisa futura poderia vir a resolver essa questão.

A hipótese de sobrevivência deveria ser verificada pela evidência, isto é, a conclusão da verdade deveria estar além de qualquer dúvida razoável, o que implica na remoção automática das explicações alternativas. Portanto, é possível identificar os seguintes requisitos teóricos para evidência empírica:

1. *Proposições verificáveis*

Hipótese 1 de sobrevivência: A existência consciente e continuada após a morte corporal (irreversível).

Hipótese 2 de sobrevivência: A existência consciente e continuada após a morte clínica (reversível).

2. Fenômenos empíricos que tornariam essas hipóteses verificáveis

Hipótese 1: Comunicações mediúnicas (mais robustamente); aparições de um falecido.

Hipótese 2: Experiências em morte clínica.

3. Características verificáveis da evidência para remoção da dúvida razoável

Casos mediúnicos: verificação que o alegado espírito comunicante condiz a uma pessoa falecida, por meio de (a) informações privadas e (b) características pessoais indefiníveis (remoção da suspeita de dramatização inconsciente de uma pessoa viva); constatação de fonte aparentemente psíquica das informações verificadas de um falecido (via remoção de explicações por meios normais); evidência adicional: posse de informações verificadas desconhecidas para o médium e para pessoas vivas (presumivelmente: remoção mais robusta da hipótese de telepatia entre vivos).

Aparições: verificação da ocorrência repentina da morte em relação ao momento da percepção (remoção da hipótese de alucinações significativas + telepatia entre percipiente e pessoa falecida); desconhecimento da morte repentina do falecido percebido (remoção da hipótese de alucinações significativas + telepatia entre percipientes, especialmente para aparições simultâneas).

Experiências em morte clínica: presumivelmente, pois Hick não menciona, a verificação para: (a) percepções visuais do corpo e do entorno descritas como se vistas de cima (remoção da hipótese de mera atividade onírica baseada em atividade cerebral residual); e (b) para efeitos psicológicos, como a relutância em contar a experiência e mudanças atitudinais em relação à morte.

2.1.10 John Searle (1931–****)

O filósofo norte-americano John Searle, conhecido por suas contribuições à filosofia da linguagem e à filosofia da mente, argumenta que o problema mente-corpo tem uma solução empírica simples:

[...] o famoso problema mente-corpo [...] tem uma solução simples. Essa solução está disponível para qualquer pessoa instruída desde que se iniciou o trabalho sério sobre o cérebro, há quase um século, e, em certo sentido, todos sabemos que é verdadeira. Eis a resposta: os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro e são, eles próprios, características do cérebro (Searle, 1992, p. 1, tradução própria).

Essa tese encontra-se em seu trabalho mais amplamente discutido em filosofia da mente, *Rediscovery of mind* (Searle, 1992). Nessa obra, Searle afirma que toda a tradição filosófica tem assumido pressupostos equivocados para resolver o problema da relação entre consciência e cérebro, nunca encontrando, por essa razão, uma solução.

Searle critica as teses dualistas, assim como as perspectivas predominantes em ciência e em filosofia da mente, que assumem alguma forma de materialismo. Quanto às últimas, Searle afirma que seus pressupostos e vocabulários são falsos ou equivocados. Um dos problemas principais nessas abordagens é que elas rejeitam a consciência como um fenômeno subjetivo. No caso das ciências cognitivas, embora os pesquisadores caracterizem processos mentais como “processos internos”, eles investigam “apenas fenômenos objetivamente observáveis, ignorando assim as características essenciais da mente” (p. XII, tradução própria).

“Como é que”, Searle questiona, “tantos filósofos e cientistas cognitivos podem dizer tantas coisas que, ao menos para mim, parecem obviamente falsas?” (p. 3, tradução própria)

Acredito que uma das suposições implícitas por trás do atual conjunto de concepções é que elas representam as únicas alternativas cientificamente aceitáveis ao anticientificismo que acompanhava o dualismo tradicional, a crença na imortalidade da alma, o espiritualismo e assim por diante. A aceitação das concepções atuais é motivada não tanto por uma convicção independente de sua veracidade, mas por um terror do que aparentemente são as únicas

alternativas. Ou seja, a escolha que nos é tacitamente apresentada é entre uma abordagem “científica”, representada por uma ou outra das versões atuais do “materialismo”, e uma abordagem “anticientífica”, representada pelo cartesianismo ou alguma outra concepção religiosa tradicional da mente. (p. 3-4, tradução própria).

Searle, por sua vez, apresenta uma alternativa ao debate, o chamado “naturalismo biológico”, que ele caracteriza da seguinte maneira:

A consciência [...] é uma característica biológica do cérebro humano e de certos animais. É causada por processos neurobiológicos e faz parte da ordem biológica natural tanto quanto quaisquer outras características biológicas, como fotossíntese, digestão ou mitose. Este princípio é o primeiro passo para a compreensão do lugar da consciência em nossa visão de mundo. (p. 90, tradução própria).

De acordo com Searle, essa concepção não precisaria ser propriamente defendida, apenas assumida como verdadeira, pois representa o que a ciência tem nos informado sobre como o mundo funciona:

[...] uma vez que se percebe que as teorias atômica e evolucionista são centrais para a concepção de mundo científica contemporânea, a consciência se estabelece naturalmente como uma característica fenotípica evoluída de certos tipos de organismos com sistemas nervosos altamente desenvolvidos. Não estou [...] preocupado em defender essa concepção de mundo. [...] Dado o que sabemos sobre os detalhes do mundo – sobre coisas como a posição dos elementos na tabela periódica, o número de cromossomos nas células de diferentes espécies e a natureza da ligação química – essa concepção de mundo não é uma opção. Ela não está simplesmente à disposição, juntamente com muitas visões de mundo concorrentes (p. 90, tradução própria).

Portanto, essa descrição teórica do mundo não seria uma opção entre outras, mas a única estabelecida pelos indícios empíricos das ciências naturais: a consciência é um fenômeno biológico, compreendida como parte de uma concepção de mundo que tem em sua base as teorias atômica e evolucionária.

Na concepção de mundo descrita por Searle, não haveria espaço para temas como uma “pós vida” como uma explicação dos fatos:

Nosso problema não é que, de alguma forma, não tenhamos conseguido apresentar uma prova convincente da existência de Deus

ou que a hipótese de uma vida após a morte permaneça em séria dúvida; é, antes, que, em nossas reflexões mais profundas, não conseguimos levar tais opiniões a sério [...]. Quando palestrei sobre o problema mente-corpo na Índia e fui assegurado por vários membros da plateia de que minhas opiniões deviam estar equivocadas, pois eles próprios existiram em suas vidas anteriores como sapos ou elefantes etc., não pensei: “Aqui estão evidências de uma visão de mundo alternativa”, ou mesmo: “Quem sabe, talvez eles estejam certos”. E minha insensibilidade era muito mais do que mero provincianismo cultural: dado o que sei sobre como o mundo funciona, eu não poderia considerar suas opiniões como candidatas sérias à verdade (p. 90-91, tradução própria).

Tendo em vista a abordagem filosófica de Searle para a resolução empírica do problema da consciência, infere-se disso que a sobrevivência não seria uma hipótese científica. Em um tom dramático, senão trágico, Searle afirma que a tendência entre filósofos e cientistas em adotar concepções materialistas da mente não é tanto a veracidade delas, “mas por um terror do que aparentemente são as únicas alternativas” (p. 3, tradução própria) cientificamente aceitáveis. Esse direcionamento teórico, implicitamente partilhado nesse âmbito, seria uma reação ao “anticientificismo” atribuído ao “dualismo tradicional, a crença na imortalidade da alma, o espiritualismo e assim por diante” (p. 4, tradução própria). A sobrevivência seria, portanto, uma concepção anticientífica, restrita ao âmbito da filosofia e da religião, mas não ao das ciências empíricas.

Na concepção de Searle, dado o que as ciências mostrariam sobre como o funcionamento do mundo, a consciência e os processos mentais seriam fenômenos biológicos e aspectos do mundo natural, isto é, da realidade física e biológica. Essa seria, portanto, a única concepção de mundo propriamente científica. Ideias similares ou derivadas da concepção de sobrevivência sequer entrariam pela porta de uma disputa: seriam simplesmente desconsideradas como candidatas a serem avaliadas cientificamente.

Uma discussão posterior expressa de maneira mais direta a posição de Searle sobre se a sobrevivência seria cientificamente investigável. Ele argumenta que “a ideia de que a consciência pode ser produzida independentemente de qualquer substrato físico, qualquer que seja, embora concebível, parece fora de questão como hipótese científica” (2004, p. 43, tradução própria). O problema é que “dado o que sabemos

sobre como o mundo funciona, é difícil levá-la a sério como uma hipótese científica” (p. 43, tradução própria), pois “sabemos que, em humanos, a consciência não pode existir sem certos tipos de processos físicos ocorrendo no cérebro” (p. 43, tradução própria). Entretanto, Searle concede que seria possível “produzir consciência em alguma outra substância física, mas agora não temos qualquer maneira de saber como fazer isso” (p. 43, tradução própria).

Além da crítica ao dualismo de substância atribuído a Descartes, Searle rejeita outras três concepções que tentariam “tornar a ideia de que a mente é uma substância separada consistente com o restante do que sabemos sobre o mundo” (p. 43, tradução própria). Essas concepções seriam: (a) intervenção divina: almas “são criadas por intervenção divina e não são parte do mundo físico como descrito pela ciência” (p. 43, tradução própria); (b) mecânica quântica: a “consciência é requerida para completar o colapso da função de onda e, assim, criar partículas e eventos quânticos. Então, alguma forma de consciência não é criada pelo resto da natureza, mas é essencial para a criação da natureza em primeiro lugar” (p. 43-44, tradução própria); (c) idealismo: “O universo é inteiramente mental. O que consideramos o mundo físico é apenas uma das formas que a realidade mental subjacente assume” (p. 44, tradução própria).

A implicação é bastante clara: a sobrevivência não seria cientificamente investigável, pois a concepção científica de mundo assumida por Searle como uma tese estabelecida ou verdadeira implicaria na rejeição da sobrevivência como hipótese científica para a consciência. Essa concepção de mundo implicaria que a solução ao problema da consciência é “simples” e “em certo sentido, sabemos que é verdadeira”: “os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro e são, eles próprios, características do cérebro” (Searle, 1992, p. 1, tradução própria).

2.1.11 Ronald W. K. Paterson (1933–**)**

O filósofo escocês Ronald W. K. Paterson argumenta que

o conceito de uma existência post-mortem não é logicamente incoerente, apesar das principais objeções filosóficas frequentemente levantadas contra ele; e, portanto, a verdade ou falsidade da proposição de que as pessoas sobrevivem às suas mortes corporais

é eminentemente uma questão de fato empírico, de uma forma ou de outra (p. 4, tradução própria).

Ele também defende que a sobrevivência pessoal após a morte “não entra em conflito com as ciências físicas e seus postulados [...] mas com um grupo de princípios básicos limitantes enraizados em uma metafísica materialista mantida dogmaticamente [...]” (p. 18, tradução própria).

Argumenta-se que conceito de sobrevivência ou existência post-mortem seria logicamente incoerente, pois “os problemas de identificação post-mortem [...] constituem uma objecção fatal, ou mesmo muito séria, à crença numa vida após a morte” (p. 59, tradução própria). Como uma resposta a essa objeção, Paterson caracteriza o problema filosófico da identidade pessoal como tendo dois problemas básicos, um ontológico e outro epistemológico. O primeiro levanta a questão sobre “O que torna um indivíduo um só e único indivíduo, por mais que ele mude e por mais que se assemelhe a outros indivíduos?” (p. 21-22, tradução própria); e o segundo problema:

Como podemos identificar satisfatoriamente um indivíduo presente como sendo a mesma pessoa que um indivíduo passado de quem temos conhecimento, e como sendo distinto de todos os outros indivíduos, qualquer que seja seu grau de semelhança com ele? (p. 22, tradução própria)

No primeiro problema, a questão é *o que torna* uma pessoa a mesma pessoa; no segundo caso, *como* poderíamos identificar que uma pessoa presente é a mesma pessoa conhecida por nós no passado. A estratégia de Paterson é adotar uma abordagem epistemológica para esse problema, ao assumir um “conceito de identidade relativa”, que seria suficiente para identificar alguém, vivo ou falecido, “num sentido mais fraco e imperfeito” (p. 45, tradução própria):

[...] a base da identidade de uma pessoa [pode ser encontrada] em suas características mentais distintivas, particularmente em suas memórias e em seus traços de caráter, aptidões e habilidades. Afinal, para aqueles que esperam que um ente querido tenha sobrevivido à morte, o conteúdo dessa esperança é que a *mente* do ente querido tenha sobrevivido, que sua paciência e bom humor, seus interesses diversos e suas capacidades pessoais distintas ainda estejam funcionando e, claro, que ele ainda se lembre daqueles que lhe são

queridos e das experiências que compartilharam (p. 35, tradução própria).

Na ausência de seu corpo físico, espera-se “que um certo *fluxo de experiências* continue a fluir e que um certo *padrão de respostas* continue a ser evidenciado” (p. 35, tradução própria) após a morte.

Nesses termos, a questão da sobrevivência, e mais precisamente, da identidade pós-morte, poderia ser tratada em termos epistemológicos, acerca de quais indícios seriam necessários para a identificação de uma pessoa falecida. Portanto, mesmo que não tenhamos critérios metafísicos consensuais para a identidade pessoal de maneira geral, poderíamos obter indícios empíricos da sobrevivência de uma pessoa falecida pela possibilidade de sua identificação pessoal, por meio de critérios psicológicos verificáveis, como traços mentais distintivos que caracterizariam uma pessoa em particular.

Crítérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

Em sua discussão sobre o tema da sobrevivência, Paterson avalia a evidência empírica disponível de fenômenos psíquicos, como casos de mediunidade, aparições, experiências de quase-morte e memórias sugestivas de reencarnação (p. 131-190). Quando tomadas em conjunto, a evidência favorece a sobrevivência em comparação com as alternativas, como hipóteses convencionais e o pressuposto de capacidade super-psi entre pessoas vivas. No entanto, a hipótese super-psi representa uma possibilidade desafiadora à sobrevivência.

Acerca dessa evidência, Paterson comenta que “este considerável conjunto de evidências apresenta uma qualidade muito desigual. Há algumas evidências excepcionalmente boas e muitas evidências sem valor. Mas será que os casos ruins têm o efeito de anular o valor dos casos excelentes?” (p. 188, tradução própria). Essa pergunta teria duas respostas.

Em primeiro lugar, um conjunto relativamente pequeno de indícios fortes a favor de uma teoria não é minimamente contaminado por uma abundância de indícios muito fracos a favor da mesma teoria. A evidência muito fraca simplesmente não conta muito, enquanto a evidência forte conta tanto quanto sua força intrínseca justifica. [...] Em segundo lugar, a evidência forte a favor da sobrevivência consiste em

“acertos” em um alvo cognitivo aparentemente invisível, como quando um médium fornece apelidos, descrições de incidentes passados, maneirismos, preferências e assim por diante, que são característicos da vida e dos relacionamentos de uma pessoa falecida que ele desconhece. Em muitos casos mais fracos, o médium erra completamente o alvo (p. 188, tradução própria).

No entanto,

[...] há uma imensa desproporção entre o significado respectivo de “erros” e “acertos” em um alvo invisível. As chances de um completo estranho conseguir adivinhar os nomes de solteira incomuns da minha avó paterna e da mãe dela são de vários milhões para um. Mas uma médium totalmente estranha poderia ser capaz de me fornecer essas duas informações. Nesse caso, seu sucesso superaria todos os fracassos de milhares de outros médiuns em mais de mil vezes (p. 188-189, tradução própria).

A partir de sua análise dos indícios empíricos disponíveis, podemos identificar critérios que constituiriam a evidência empírica para a sobrevivência. Estes seriam divididos em três grupos:

- (a) *Fenômenos empíricos relevantes*: mediunidade mental; figuras materializadas e aparições.
- (b) *Crítérios empíricos de identificação*: traços de caráter; hábitos e peculiaridades marcantes; memórias de experiências e eventos específicos e íntimos; em figuras materializadas: réplica física da aparência de uma personalidade quando viva.
- (c) *Condições adicionais*: Informações corretas e precisas sobre uma personalidade falecida (se comunicadas ou visualizadas), verificadas com seus amigos e parentes; aparições devem ser testemunhadas coletivamente.

2.1.12 Jaegwon Kim (1934–2019)

O filósofo coreano-americano Jaegwon Kim – reconhecido por seus trabalhos em filosofia da mente, epistemologia e metafísica – argumenta que os dois desafios principais do problema mente-corpo a serem explicados são os da “consciência” e da “causação mental”. O problema da “causação mental” consiste em saber “como a

mentalidade pode ter um papel causal num mundo que é fundamentalmente físico” (2005, p. 1, tradução própria). Se a existência de fenômenos mentais é assumida em termos não físicos, o problema da causação mental se torna difícil de ser explicado: “será que podemos entender a ideia de que uma alma imaterial pode estar em comércio causal com um corpo material, e que minha mente imaterial pode influenciar causalmente os processos físico-químicos que ocorrem em meu cérebro material?” (p. 73, tradução própria)

A concepção que descreve a mente como um tipo de substância imaterial e não física é chamada de dualismo mente-corpo. De acordo com o dualismo,

[...] nós, como pessoas, temos uma dimensão mental e uma dimensão corporal – ou aspectos mentais e aspectos materiais. Algo como esse dualismo da personalidade [...] é uma tradição comum compartilhada pela maioria das culturas e tradições religiosas, embora raramente seja articulado na forma de um conjunto explícito de doutrinas como na filosofia ocidental moderna e em algumas teologias desenvolvidas (p. 72, tradução própria).

As concepções dualistas em filosofia diferem das formas de dualismo presentes na cultura popular e nas religiões:

[...] Muitas vezes, faz parte desse “dualismo popular” que sejamos capazes de sobreviver à morte física, como almas ou espíritos, e reter todos ou a maioria dos aspectos mentais de nós mesmos, como a memória, a capacidade de pensamento e volição, e traços de caráter e personalidade, muito depois de nossos corpos terem se desintegrado em pó.

Espíritos e almas, como concebidos na tradição popular, parecem não ser inteiramente desprovidos de propriedades físicas, mesmo que apenas vestigialmente físicas, e não são o que Descartes e outros dualistas filosóficos chamariam de almas ou mentes – substâncias totalmente imateriais e não físicas, sem quaisquer propriedades físicas. [...] Essas últimas almas são totalmente imateriais e inteiramente fora do espaço físico (2005, p. 72-73, tradução própria).

A distinção básica entre essas concepções é que, no dualismo popular, almas seriam dotadas de características espaciais, enquanto na concepção dualista atribuída a Descartes, elas seriam substâncias totalmente imateriais, sem qualquer propriedade espacial.

De acordo com Kim,

a sabedoria convencional em filosofia da mente afirma que [...] [a] incapacidade de explicar a causalidade mental foi a ruína do dualismo mente-corpo de Descartes. [...] Seu dualismo radical de substâncias mentais e materiais era considerado como impeditivo da possibilidade de transação causal entre elas” (p. 156, tradução própria).

A dificuldade do dualismo cartesiano em explicar a causalidade mental é a sua “suposta não espacialidade essencial que torna impossível para [...] [mentes imateriais] atender a um requisito básico de causalidade, ou seja, emparelhar relações” (p. 84, tradução própria) – o chamado “problema do emparelhamento causal” (p. 78-85). Como “substâncias mentais, fora do espaço físico, podem entrar em relações causais com objetos no espaço físico” (p. 78, tradução própria)? Por exemplo, se almas são agentes causais, como explicar que uma determinada alma estaria “mais próxima” de um objeto físico ou propiciamente “orientada” a ele (p. 80, tradução própria), se “nossa ideia de causalidade requer que itens causalmente conectados estejam situados em uma estrutura espacial similar” (p. 84, tradução própria)?

Se mentes estão inteiramente fora do espaço físico, e se a causalidade entre objetos físicos requer a mesma estrutura espacial, a relação causal bidirecional (da mente para o corpo e do corpo para a mente), a causalidade mente-corpo constitui um desafio explicativo para a concepção dualista cartesiana. Portanto, nesses termos, “mentes não espaciais imateriais seriam na totalidade causalmente impotentes, o que as torna explanatoriamente irrelevantes e inúteis” (p. 151, tradução própria). Mais especificamente, mentes imateriais,

[...] fora do espaço físico, são causalmente isoladas não apenas de objetos e eventos físicos, mas também de outras mentes. Cada mente imaterial seria uma entidade totalmente isolada; sua existência é inexplicável e sua presença ou ausência não pode fazer diferença para qualquer outra coisa (p. 156-157, tradução própria).

Conforme Kim, esse seria um argumento “suficiente para rejeitar o dualismo de substância de todos os tipos, ou qualquer ontologia que aceite coisas imateriais e não físicas (p. 156-157, tradução própria). Como uma alternativa, o chamado “fisicalismo ontológico” é apresentado como uma explicação à causalidade mental no lugar do dualismo. Nesse sentido, Kim oferece uma razão em sua defesa:

A causalidade requer um domínio com uma estrutura semelhante ao espaço – ou seja, um “espaço” dentro do qual objetos e eventos

podem ser identificados por seus “locais” – e, até onde sabemos, o domínio dos objetos físicos é o único domínio com uma estrutura desse tipo. Se isso estiver certo, temos um argumento causal para a ontologia fisicalista monista (p. 151, tradução própria).

O fisicalismo postularia apenas um tipo de substância ou de mundo. “Há apenas um tipo de substância, e é a substância material. O mundo físico do espaço-tempo é o mundo todo” (p. 157, tradução própria). Em outras palavras, seria a concepção “de que pedaços de matéria e seus agregados no espaço-tempo esgotam o conteúdo do mundo” (p. 71, tradução própria).

Assim, se, na concepção cartesiana em discussão, as mentes, compreendidas como substâncias totalmente imateriais e não físicas, não possuem propriedades espaciais, coloca-se a questão sobre como estudar os fenômenos mentais em geral. Se as mentes são causalmente isoladas do mundo físico, dada sua suposta não espacialidade, como poderiam se tornar detectáveis pelos métodos empíricos das ciências? Como cientistas, localizados no mundo físico, poderiam empregar seus métodos e instrumentos para investigar o funcionamento mental, se concebido como inteiramente imaterial e fora do espaço físico?

Se assumirmos essas pressuposições e argumentos sobre a consciência e a causalidade, eles teriam implicações centrais para a possibilidade de investigação do tema da sobrevivência. Se as mentes são concebidas como sendo puramente imateriais e causalmente isoladas em relação ao que é físico, a existência delas após a morte do corpo consistiria, nesses termos, em um fenômeno indetectável por qualquer método empírico, tornando-se, assim, inacessível à investigação científica.

2.1.13 Peter Hacker (1939–**)**

O filósofo britânico Peter Hacker, proeminente nas áreas da filosofia da linguagem e filosofia da mente, define que a “investigação filosófica sobre a natureza humana é uma investigação sobre os conceitos gerais que empregamos para caracterizar a humanidade e os poderes distintivos do homem” (2007/2010, p. 29). “Conceitos”, segundo Hacker, “são mais bem pensados como nada mais que abstrações dos usos das palavras. Pois possuir um conceito é ter dominado o uso de uma palavra ou frase” (p. 29). Portanto, investigações conceituais podem ser compreendidas, em última instância, como investigações linguísticas. Nesses termos,

a questão da possibilidade de investigação científica da sobrevivência configura-se também como um tema de escrutínio conceitual e linguístico.

Passemos agora a examinar a posição de Hacker sobre essa questão:

O uso, as regras ou convenções para o uso correto de expressões, determina o que faz e o que não faz sentido. E, ao assim determinar os limites do sentido, são igualmente fixados os limites do que é logicamente possível. O que tem sentido dizer e pensar acerca da natureza humana, da mente, da relação entre mente e corpo, da pessoa e da sobrevivência da pessoa após a morte depende do que significamos por essas palavras. O que significamos por elas e o que elas significam devem em geral coincidir. E o que elas significam depende das regras para o seu uso. Pois o significado de uma palavra é aquilo que é dado pela explanação de seu significado. E explicar o que uma expressão significa é dar uma regra para o seu uso. Assim, a espécie de investigação gramatical em pauta não é distinta de uma investigação da natureza humana *a priori* da espécie humana. Pois a natureza de uma coisa é, exatamente, o âmbito de atributos e poderes (possivelmente relacionados apenas por uma semelhança de família) que aquela coisa possui e em virtude das quais ela pode ser tomada pela espécie de coisa que ela é. Possuir esses atributos e poderes é uma base para caracterizar a coisa como sendo de tal e tal espécie. Deve-se ter em mente que aquilo que atualmente julgamos ser a natureza de uma coisa pode ter se originado em uma descoberta empírica, a qual foi posteriormente solidificada numa regra (p. 28).

A partir dessas considerações, cabe perguntar se a questão que orienta a presente investigação filosófica, a saber, se a sobrevivência (da consciência e da identidade pessoal) é investigável cientificamente, possui sentido. Para isso, é necessário determinar se as expressões que formam essa pergunta estão sendo utilizadas de modo adequado, isto é, elucidar o uso gramaticalmente correto dessas palavras. Consequentemente, a investigação linguística desses termos revelará se a ideia de sobrevivência, bem como a possibilidade de investigá-la cientificamente, é conceitualmente coerente e, portanto, logicamente possível.

Para mostrar esse ponto, consideremos a pergunta “qual é a relação entre mente e corpo?”, que Hacker examina da seguinte maneira:

O problema mente-corpo é insolúvel, pois é um resíduo desesperadamente confuso da tradição

platônica/agostiniana/cartesiana. Ele não pode ser resolvido, mas apenas *dissolvido*. A mente não é uma entidade que poderia estar em uma *relação* com algo. [...] todo discurso acerca da mente que um ser humano tem e de suas características é um discurso acerca dos poderes intelectuais e volitivos que ele tem e de seus exercícios. O corpo que um ser humano é, o organismo vivo, tem e exerce essas habilidades volitivas e intelectuais distintivas a que nos referimos, ao falarmos das mentes das pessoas. [...]

Assim, também, meu corpo não tem uma mente (o que meu corpo faria com uma mente?). Mais ainda, tampouco este está em relação com minha mente; *eu* tenho uma mente e um corpo, mas “ter”, aqui, não significa uma relação (2007/2010, p. 282-284).

Seguindo Hacker, a expressão “ter uma mente”, compreendida corretamente, não significaria o conceito da mente como um tipo de entidade que estaria em relação com o corpo. O ser humano possui uma série de capacidades mentais, e apenas nesse sentido diríamos que um ser humano tem uma mente.

Portanto, a mente e a consciência não seriam algo com a propriedade de ser separável ou transferível do corpo:

A consciência (isto é, conhecer, lembrar, perceber etc.) não pode se unir a nada, não mais que o comprimento e o peso podem. Portanto, ela também não pode se separar de alguma coisa e se juntar a outra. Assim, também, a consciência, a lembrança etc., não podem ser *transferidas* de um ser humano para outro. Atributos ou qualidades não são transferíveis – apenas partilháveis (e, se eu partilho meu conhecimento com outra pessoa, eu não o perco) (p. 300).

O exemplo acima ilustra bem a posição de Hacker: assim como atributos ou qualidades, como o peso e o comprimento não são transferíveis ou separáveis, também seria o caso para os atributos mentais, como a consciência e a lembrança.

Contemporaneamente, filósofos e cientistas têm atribuído ao cérebro as capacidades psicológicas que são atribuíveis apenas ao ser humano como um todo. Conforme Hacker, eles se enredaram na mesma teia de erros conceituais que os dualistas:

A ideia de uma substância imaterial perdeu a preferência entre os filósofos. Enquanto Descartes concebia a pessoa como idêntica à mente, agora se tornou comum identificar a pessoa a seu cérebro. A

dependência de todas as funções características dos seres humanos para com o cérebro levou muitos a suporem que a mente é o cérebro ou que está para o cérebro assim como o *software* está para o *hardware* de um computador. [...]

Era Leonardo, não seu cérebro, quem pintou com tão intensos pensamento e concentração. Era Mozart, não o seu cérebro, quem tocava o piano com tanto sentimento. São os seres humanos no curso de suas vidas que manifestam seus poderes no que fazem e dizem, que exibem seus traços de caráter em seus comportamentos. Não faz sentido conferir tais atributos aos cérebros, pois cérebros não são animais, e nada há que cérebros possam fazer que lhes assegure conferir tais atributos.

O que é verdade é que seres humanos não teriam os poderes que possuem, senão pelo funcionamento normal de seus cérebros. Não se segue disso que o cérebro é o genuíno possuidor desses poderes. [...] Substituir a mente cartesiana pelo cérebro em nada remedia as profundas incoerências conceituais no cartesianismo – apenas as oculta sob a aparência enganosa da neurociência equivocadamente concebida (p. 306-307).

Por contraste, a crítica de Hacker às descrições científicas e filosóficas relacionadas ao cérebro como agente explicativo da mente elucida, adicionalmente, qual é o conceito de “pessoa” empregado em sua argumentação. Se a significação, isto é, o uso gramaticalmente correto, do termo “pessoa” é o ser humano compreendido como um ente psicofísico, e não como uma mente separável ou o próprio cérebro, e a expressão “ter uma mente” é apenas uma maneira de designar às próprias capacidades psicológicas, a pergunta sobre se a sobrevivência seria uma hipótese científica, ou passível de abordagem científica, sequer teria sentido. O ponto de partida dessa pergunta, ou seja, o conceito de sobrevivência, é conceitualmente incoerente.

Se “mente” significa uma série de poderes mentais e cognitivos que temos, exercemos e manifestamos em nosso comportamento, e se apenas nesse sentido podemos dizer que “temos uma mente”, então a questão sobre se a sobrevivência da consciência seria cientificamente investigável não teria sentido, pois as habilidades de um ser humano não seriam separáveis ou transferíveis do corpo, nem estariam em qualquer tipo de relação com o corpo; da mesma maneira que nossas características

físicas, como o peso ou a saúde, não poderiam estar em relação com a mente. O conceito de mentes concebida como entidades separáveis do corpo seria, portanto, logicamente incoerente.

Além disso, Hacker afirma que tais confusões conceituais seriam impulsionadas por crenças religiosas e experiências fora-do-corpo:

A confusão é ainda mais exacerbada pelo conhecimento de curiosas experiências, tais como experiências de “estar fora do corpo”, e multiplicada pela doutrina religiosa e promessas de uma vida depois da morte, que encorajaram a identificação errônea da pessoa com a mente ou a alma (p. 292).

A análise filosófica de Hacker sobre os termos e conceitos mentais conduz a uma objeção linguística e conceitual à possibilidade de investigação científica do tema da sobrevivência, implicando, assim, em sua impossibilidade lógica.

2.1.14 Robert F. Almeder (1939–**)**

O filósofo norte-americano Robert F. Almeder (1992) tem defendido um argumento empírico em favor da hipótese de sobrevivência, considerando os melhores casos de reencarnação e possessão, comunicações mediúnicas, aparições de falecidos e experiências fora-do-corpo/experiências de quase morte:

[...] a força do argumento em favor da sobrevivência pessoal repousa em todo o conjunto de indícios visto coletivamente como um conjunto de argumentos. Cada argumento de cada categoria de pesquisa discutida e examinada [...] é como um fio que, por si só, pode ser incapaz de suportar todo o peso da crença em alguma forma de sobrevivência pessoal. [...] Temos aqui apoio para uma crença confirmada com base puramente em evidências factuais. A *multiplicidade* de argumentos fornece a evidência extraordinária necessária para a convicção (p. 255-256, tradução própria).

Cada conjunto de argumento, que coletivamente forma a evidência empírica de sobrevivência, é (a) composto pelos melhores casos em cada classe de fenômeno e (b) pela conclusão de que a sobrevivência é a melhor explicação do que as hipóteses alternativas para os fenômenos discutidos.

Almeder aborda três objeções comuns à crença em sobrevivência e sua cientificidade. São elas: (a) “impossibilidade lógica da sobrevivência pessoal” (p. 257-

262); (b) “improbabilidade científica da sobrevivência pessoal” (p. 262-267); e “a longa sombra da fraude e da farsa” (p. 267-269). A primeira objeção é uma tese dogmática ou afirmada como uma verdade *a priori* de que o conceito de pessoa e de identidade pessoal “está tão firmemente ligada à nossa compreensão da existência e das atividades corporais que não podemos sequer imaginar como é uma pessoa se ela não possuir tais características” (p. 257, tradução própria).

A segunda objeção afirma que

mesmo que a sobrevivência pessoal seja logicamente e factualmente possível, ainda assim não temos conhecimento científico de que alguém tenha sobrevivido à morte biológica, porque [...] todos os indícios oferecidos para a sobrevivência pessoal [...] não são publicamente repetíveis em contextos experimentais sob condições controladas (p. 262-263, tradução própria).

Conectada à segunda objeção, a terceira sustenta que

a evidência [para a sobrevivência] é persuasiva apenas se a possibilidade sempre presente de fraude puder ser claramente excluída [...], apenas quando a tese for robustamente verificada da maneira especificada para teses experimentais nas ciências naturais (p. 267, tradução própria).

A caracterização de indícios empíricos à sobrevivência, a partir de dados existentes ou de casos ideais, mostraria que a questão é logicamente possível e conceitualmente inteligível. Isso responderia à primeira objeção. Em relação à segunda objeção, Almeder argumenta que a existência de casos de reencarnação oferece um exemplo de evidência testável e repetível para a hipótese de sobrevivência, através de “um número indefinidamente grande de indivíduos adequados até que consigamos um número interessante deles com as devidas alegações de memória e as habilidades apropriadas não aprendidas na vida presente” (p. 265, tradução própria). Muitos pesquisadores “já fizeram isso e continuam a fazê-lo, e não há explicação mais plausível para os resultados do que supor que algumas pessoas reencarnam” (p. 265, tradução própria).

Assim como a evidência para a existência de dinossauros não é passível de repetição e reprodução em contextos experimentais, há, contudo, um sentido apropriado no qual tanto a evidência para a reencarnação quanto para a existência de dinossauros pode ser considerada repetível:

[...] a evidência para a existência passada de dinossauros não é experimentalmente repetível ou reproduzível à vontade. Os fatos que confirmam a hipótese não podem ser produzidos à vontade e, portanto, repetidos da maneira sugerida. O que torna a “hipótese dos dinossauros” cientificamente aceitável é sua simplicidade, ou a adequação entre os dados existentes e a hipótese; além disso, sabemos quais experiências sensoriais refutariam a hipótese. A única explicação plausível para os dados requer acreditar na existência passada de dinossauros. Não é uma condição necessária para o conhecimento empírico, portanto, que a evidência seja experimentalmente repetível à vontade da maneira ditada pela ciência laboratorial para fornecer explicações causais para regularidades nômicas observadas [...], mas não para explicações empiricamente confiáveis no sentido de que algo ou outro ocorreu (p. 264, tradução própria).

No sentido em que essa evidência é cientificamente repetível, a similaridade de casos novos empiricamente robustos, com os de “Bishen Chand” ou “Swarnlata” (discutidos a seguir), coletados por diferentes pesquisadores em diferentes partes do mundo, parece “servir ao mesmo propósito da repetibilidade na ciência experimental: exclui qualquer probabilidade real de fraude ou fraude” (p. 268; tradução própria). Por outro lado, esse tipo de evidência não seria reproduzível à vontade, devido à sua ocorrência imprevisível.

Crítérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

A seguir, examino casos sugestivos de reencarnação provenientes das pesquisas do psiquiatra Ian Stevenson, os quais, segundo Almeder, constituem os indícios empíricos mais convincentes de sobrevivência pessoal. Esses indícios possuem dois conjuntos de informações verídicas que tornaria difícil explicá-los em termos de outras hipóteses que não a reencarnação: “alegações detalhadas de memória corroboradas por membros ainda vivos da vida passada” (p. 5, tradução própria) e “manifestação de habilidades adquiridas pela pessoa da vida passada, mas não adquiridas pelo sujeito atual nesta vida” (p. 5, tradução própria).

Os casos de “Bishen Chand” (p. 5-8) e de “Swarnlata” (p. 22-25) possuem essas duas características verificáveis, e “tipificam o tipo mais forte de evidência para

a reencarnação” (p. 25, tradução própria). Por exemplo, Bishen Chand demonstrou ter a habilidade de tocar um tipo de tambor, “tabla”, e “para a surpresa de sua família e de todos os presentes, Bishen Chand tocou habilmente” (p. 7, tradução própria). Swarnlata “cantou em uma língua estrangeira que não lhe havia sido ensinada e executou danças complicadas que nunca tinha visto” (p. 25, tradução própria). Eles descreveram “informações de memória sobre fatos que não eram de domínio público e, ainda assim, foram posteriormente verificados por investigadores independentes” (p. 25, tradução própria), também corroborados por um “grande número de familiares ainda vivos que forneceram extensa verificação das alegações de memória sobre detalhes históricos pessoais e muito particulares” (p. 25, tradução própria).

A precisão das descrições e a riqueza de detalhes permitem descartar probabilidade, sorte ou coincidência como explicações (p. 25). As memórias e as habilidades não seriam explicadas por conhecimento adquirido através de meios normais (pelos pais, jornais, TV etc.), cuja fonte teria sido posteriormente esquecida no ato de lembrar da informação (“criptomnésia”), uma vez que “há fatos que os indivíduos testemunharam e que foram posteriormente confirmados, mas que ninguém vivo poderia ter sabido” (p. 27-28, tradução própria). “Memória genética” é descartada, porque não havia linhagem genética entre a criança e a personalidade anterior (p. 28).

Outra explicação normal alegaria “paramnésia”: “a criança pequena faz algumas declarações que, numa cultura fortemente inclinada à crença na reencarnação, os pais crédulos interpretam como memórias de uma vida passada” (p. 30, tradução própria). Na medida em que a criança faz mais declarações e responde perguntas, “eles identificam uma pessoa falecida cuja vida se encaixa, mais ou menos, nas afirmações” (p. 31, tradução própria). A família da pessoa falecida, ainda enlutada, aceitaria as declarações da criança como um membro da família. Ambas as famílias trocam informações sobre as alegadas memórias da criança e informações sobre o falecido (p. 31). Essas especulações mostram-se, entretanto, incompatíveis com os casos mencionados acima, uma vez que Swarnlata apresentou declarações relativas à sua vida passada, posteriormente verificadas, sem que tivesse previamente mantido contato com a família da alegada personalidade anterior. Quando Bishen Chand começou perguntar sobre o local onde a personalidade falecida, posteriormente identificada, havia vivido, nem ele ou a família conheciam qualquer pessoa daquela região.

Alternativamente, é possível que, dada a implausibilidade das explicações discutidas acima, as informações verídicas apresentadas nos casos possam ser explicadas pela posse, por parte da criança que afirma lembrar de uma vida passada, de capacidades e habilidades “paranormais” ou “psíquicas”. Por exemplo, as crianças poderiam ter capacidades clarividentes, tendo “conhecimento paranormal de certos eventos passados (e das pessoas neles envolvidas), sem tê-los vivido e sem que ninguém lhe tenha contado o que aconteceu” (p. 42, tradução própria). E teriam essa capacidade sem saberem que a possuem. De maneira subconsciente, a criança identifica-se com uma pessoa particular que viveu no passado e, de modo clarividente, compreende sua vida e suas crenças (p. 42-43). Então, a criança, de maneira subconsciente, personifica ou dramatiza aquela pessoa que acredita ter sido (p. 43).

Segundo Almeder, existem três razões persuasivas contra a possibilidade de recorrer à clarividência e à personificação subconsciente para explicar esses dados. Primeiramente, as crianças investigadas, em grande parte, não apresentam indícios de possuírem capacidades clarividentes ou telepáticas (p. 44-46). Caso fossem clarividentes e/ou tivesse habilidade de imitar outras pessoas, surge a questão de por que manifestariam tais capacidades apenas em relação aos fatos alegadamente pertencentes a uma vida passada, e não em outros contextos ou com outras pessoas (p. 44).

A outra objeção repousa na distinção entre *saber-como* e *saber-que*. Conforme Almeder, saber *como* fazer alguma coisa (tocar um instrumento ou falar um idioma) é diferente de saber *que* algo aconteceu no passado (conhecimento proposicional, sobre fatos).

Somente se pudéssemos argumentar plausivelmente que *saber como fazer* uma coisa ou outra na verdade se reduz a alguma forma de *saber que* uma coisa ou outra é assim, essa explicação alternativa poderia funcionar para supostos casos de reencarnação (p. 48, tradução própria).

Do contrário, “estamos distorcendo a natureza da clarividência como ela é atualmente entendida” (p. 48, tradução própria).

Alternativamente, poderia ser postulada uma forma mais robusta e estendida de clarividência, algo distinto dos limites do funcionamento paranormal como o entendemos atualmente, um funcionamento “super-psi” (p. 52). Entretanto, mesmo que o super-psi seja logicamente possível, “parece razoável salientar que, antes que

alguém possa apelar legitimamente ao super-psi como uma forma alternativa de explicar qualquer coisa, deve-se ter alguma evidência empírica de que de fato o super-psi existe” (p. 52, tradução própria). Na discussão de casos mediúnicos (p. 226) e de aparições (p. 125), Almeder enfatiza que o apelo ao super-psi como alternativa à sobrevivência é, na ausência de indícios empíricos confirmatórios, arbitrário (p. 226) ou *ad hoc* (p. 125).

Almeder caracteriza “um procedimento de teste apropriado” (p. 57, tradução própria) para estudos de memórias de reencarnação. Esse teste consiste em cinco passos:

1. examinar e gravar um grande número de indivíduos (e suas famílias) que são reportados como tendo memórias de vidas passadas;
2. antes de qualquer contato entre a família do indivíduo e a família do suposto indivíduo de vida passada, encontrar entre esses indivíduos aqueles que possuem um conjunto muito rico de alegações de memória [...];
3. verificar independentemente as alegações de memória;
4. entre aqueles que possuem tais alegações de memória verificadas, encontrar aqueles que manifestam certas habilidades não aprendidas (como falar em uma língua não aprendida) apropriadas à vida que afirmam ter vivido anteriormente; e
5. excluir a possibilidade razoável de fraude, embuste e uma explicação natural das memórias e habilidades do indivíduo (p. 57, tradução própria).

Esse procedimento mostraria que “a evidência é repetível (e testável), embora certamente não seja reproduzível à vontade” (p. 57, tradução própria).

2.1.15 Derek Parfit (1942–2017)

O livro *Reasons and persons* (1984), bastante influente em filosofia da mente e metafísica contemporânea, do filósofo britânico Derek Parfit, aborda o problema da identidade pessoal, sobre se a continuidade física e psicológica estabeleceria o que faz um indivíduo ser identificado/reconhecido como a mesma pessoa ao longo do

tempo. Nessa discussão, ele argumenta que o conceito de uma pessoa sendo uma entidade separável do corpo poderia ser empiricamente testável (p. 227-228). Algumas pessoas “acreditam num tipo de continuidade psicológica que se assemelha à continuidade física. Isto envolve a existência continuada de uma entidade puramente mental, ou coisa - uma alma, ou substância espiritual” (p. 204-205, tradução própria), ou mencionando Descartes, tal “entidade existente separadamente” também é descrita como “ego cartesiano” (p. 227, tradução própria). Esse conceito é inteligível, porque “podemos compreender tal conceito” (p. 228, tradução própria).

Conforme Parfit, seria possível obter evidência empírica da existência de tais entidades separáveis: “Se houvesse evidência suficiente de reencarnação, poderíamos ter razões para acreditar que realmente existem tais entidades” (p. 228, tradução própria). O autor apresenta um cenário teórico descrevendo evidência empírica com base em memórias alegadas de reencarnação:

Uma mulher japonesa poderia alegar se lembrar de ter vivido uma vida como caçadora e guerreira celta na Idade do Bronze. Com base em suas aparentes memórias, ela poderia fazer muitas previsões que poderiam ser verificadas por arqueólogos. Assim, ela poderia alegar se lembrar de ter uma pulseira de bronze, em forma de dois dragões lutando. E ela poderia alegar que se lembra de enterrar essa pulseira ao lado de algum megálito específico, pouco antes da batalha em que foi morta. Arqueólogos poderiam agora encontrar uma pulseira assim enterrada neste local, e seus instrumentos poderiam mostrar que a terra não havia sido perturbada ali por pelo menos 2.000 anos. Essa mulher japonesa poderia fazer muitas outras previsões semelhantes, todas verificadas.

Suponhamos, a seguir, que existam inúmeros outros casos em que pessoas vivas hoje afirmam se lembrar de certas vidas passadas e fornecem previsões semelhantes, todas verificadas. Isso se aplica à maioria das pessoas na população mundial. Se houvesse evidências suficientes, e não houvesse outra maneira de explicar como a maioria de nós poderia saber fatos tão detalhados sobre o passado distante, talvez tivéssemos que admitir que temos quase-memórias precisas sobre essas vidas passadas. Poderíamos ter que concluir que a mulher japonesa tem uma maneira de saber sobre a vida de um guerreiro celta da Idade do Bronze que é como a memória dela de sua própria vida. Poderíamos, em seguida, descobrir que não há

continuidade física entre o guerreiro celta e a mulher japonesa. Poderíamos, portanto, ter que abandonar a crença de que o portador da memória é o cérebro. Poderíamos ter que assumir que a causa dessas quase-memórias é algo puramente mental. Poderíamos ter que supor que exista alguma entidade puramente mental, que de alguma forma esteve envolvida na vida do guerreiro celta, e agora está de alguma forma envolvida na vida da mulher japonesa, e que continuou a existir durante os milhares de anos que separam as vidas dessas duas pessoas. Um ego cartesiano é exatamente essa entidade. Se houvesse evidências suficientes de reencarnação, poderíamos ter motivos para acreditar que tais entidades realmente existem. E poderíamos então concluir razoavelmente que tal entidade é o que cada um de nós realmente é (p. 227-228, tradução própria).

Portanto, a concepção de que seres humanos seriam entidades separáveis do corpo e o critério de identidade pessoal poderiam ser testados empiricamente através do cenário hipotético de memórias alegadas de reencarnação – de alguém que sobreviveu a uma existência corpórea e renasceu em outra. Parfit comenta também o seguinte: “Este tipo de evidência não apoiaria diretamente a afirmação de que os egos cartesianos têm as outras propriedades especiais nas quais os cartesianos acreditam.” (p. 228, tradução própria).

O autor afirma que mesmo que o conceito de um ego cartesiano ou substância espiritual possa ser inteligível,

não temos evidências para acreditar que tais entidades existam. Nem temos evidências para acreditar que uma pessoa seja qualquer outro tipo de entidade com existência separada. E temos muitas evidências tanto para acreditar que o portador da continuidade psicológica é o cérebro, quanto para acreditar que a conexão psicológica poderia se manter em qualquer grau reduzido. (p. 228, tradução própria).

Crítérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

A partir do caso teórico descrito por Parfit, pode-se inferir as seguintes condições que constituiriam teoricamente a evidência para sobrevivência:

- (a) *Memórias de reencarnação*: declarações de memórias de pessoas vivas sobre uma vida passada;

- (b) Declarações com informações precisas/específicas que poderiam ser verificadas independentemente;
- (c) *Critério populacional*: mais pessoas ao redor do mundo com memórias verificadas;
- (d) Nenhuma outra explicação alternativa para o conhecimento desses fatos verificados.

2.1.16 Daniel Dennett (1942–2024)

Em *Consciousness explained* (Dennett, 1991), um dos livros mais influentes em filosofia da mente, o filósofo norte-americano Daniel Dennett aborda a possibilidade teórica da continuidade do *self* na ausência da continuidade do corpo físico:

Mas eu não existo? Claro que sim. Lá está você, sentado na cadeira, lendo meu livro que traz desafios. E, curiosamente, sua corporificação [*embodiment*] atual, embora seja uma pré-condição necessária para sua criação, não é necessariamente um requisito para que sua existência seja prolongada indefinidamente (1991, p. 430, tradução própria).

Existiriam, de acordo com Dennett, quatro possibilidades teóricas, sendo a primeira delas a continuidade do *self* como uma alma ou substância imaterial:

Agora, se você fosse uma alma, uma pérola de substância imaterial, poderíamos “explicar” sua imortalidade potencial apenas postulando-a como uma propriedade inexplicável, uma *virtus dormitiva* ineliminável da substância da alma [*soul-stuff*] (p. 430, tradução própria).

As outras possibilidades pressupõem alguma forma de explicação física. Entre elas, duas descrevem o *self* como um tipo de “informação armazenável” ou “programa de computador” que poderia sobreviver em diferentes meios ou dispositivos:

E se você fosse uma pérola de substância material, um grupo espetacularmente especial de átomos em seu cérebro, sua mortalidade dependeria das forças físicas que os mantêm unidos (poderíamos perguntar aos físicos qual é a “meia-vida” de um eu). Se você se considera um centro de gravidade narrativa, por outro lado,

sua existência depende da persistência dessa narrativa [...], que teoricamente poderia sobreviver indefinidamente a muitas mudanças de meio, ser teletransportada tão prontamente (em princípio) quanto o noticiário da noite e armazenada indefinidamente como mera informação. Se o que você é fosse aquela organização de informações que estruturou o sistema de controle do seu corpo (ou, para colocar em sua forma provocativa mais usual, se o que você é fosse o programa que roda no computador do seu cérebro), então você poderia, em princípio, sobreviver à morte do seu corpo tão intacto quanto um programa pode sobreviver à destruição do computador no qual foi criado e executado pela primeira vez (p. 430, tradução própria).

Tendo em vista essas formulações, teria Dennett defendido propriamente a sobrevivência do *self* à destruição do corpo físico, em termos imateriais, não físicos? Enfaticamente, seu livro é uma negação sistemática da tese dualista que alega que a consciência e os fenômenos mentais seriam compostos de alguma outra coisa que não processos materiais. Nesse sentido, o autor argumenta:

A ideia de que a mente é distinta, dessa forma, do cérebro – composta não de matéria comum, mas de algum outro tipo especial de substância – é o dualismo, e encontra-se justamente em descrédito hoje em dia, [...] A sabedoria predominante, variavelmente expressa e defendida, é o materialismo: existe apenas um tipo de substância, a saber, a matéria – a substância física da física, da química e da fisiologia – e a mente é, de algum modo, nada além de um fenômeno físico. Em resumo, a mente é o cérebro (p. 33, tradução própria).

Portanto, assim como outros fenômenos estudados nas ciências, a mente poderia ser explicada como um fenômeno material:

Segundo os materialistas, podemos (em princípio!) explicar todos os fenômenos mentais usando os mesmos princípios, leis e matérias-primas físicas que bastam para explicar a radioatividade, a deriva continental, a fotossíntese, a reprodução, a nutrição e o crescimento. Um dos principais objetivos deste livro é explicar a consciência sem jamais ceder ao canto da sereia do dualismo (p. 33, tradução própria).

A caracterização ontológica de processos mentais como um fenômeno desprovido de propriedades físicas, argumenta Dennett, é incompatível com a física convencional, em particular com o princípio da conservação da energia. Esse

confronto é “amplamente considerado como a falha inevitável e fatal do dualismo” (p. 35, tradução própria):

Se mente e corpo são coisas ou substâncias distintas, eles devem, no entanto, interagir; os órgãos sensoriais corporais, por meio do cérebro, devem *informar* a mente, enviar ou apresentar-lhe percepções, ideias ou dados de algum tipo, e então a mente, tendo refletido sobre as coisas, deve *direcionar* o corpo para a ação apropriada (incluindo a fala). [...]

Nenhuma energia ou massa física está associada a [...] [propriedades da substância mental]. Como, então, elas conseguem fazer diferença no que acontece nas células cerebrais que devem afetar, se a mente deve ter alguma influência sobre o corpo? Um princípio fundamental da física é que qualquer mudança na trajetória de qualquer entidade física é uma aceleração que requer o gasto de energia, e de onde essa energia deve vir? É esse princípio da conservação de energia que explica a impossibilidade física das “máquinas de movimento perpétuo”, e o mesmo princípio é aparentemente violado pelo dualismo (p. 33-35, tradução própria).

Dada essa incompatibilidade do dualismo com os princípios da física, e a impossibilidade de explicar como processos mentais imateriais causam comportamento consciente, Dennett conclui:

Essa postura fundamentalmente anticientífica do dualismo é, na minha opinião, sua característica mais desqualificadora e é a razão pela qual neste livro adoto a regra aparentemente dogmática de que o dualismo deve ser evitado a *todo custo* (p. 37, tradução própria).

Nas considerações desse autor, o materialismo é a única abordagem cientificamente aceitável para explicar a mente, compreendido como o pressuposto de que “princípios, leis e matérias-primas físicos” bastariam para explicar os fenômenos mentais, assim como outros aspectos do universo seriam completamente explicáveis nesses termos (p. 33). Portanto, nessa perspectiva materialista, a mente seria o cérebro. Em contrapartida, o dualismo assumiria que a mente seria distinta do cérebro e não seria física. Logo, dado o que Dennett assume como científico para explicar os fenômenos mentais, o dualismo seria anticientífico, pois estaria em contradição com os princípios, leis e matérias-primas físicas.

A possibilidade de sobrevivência da consciência ou do *self* à morte biológica é admitida por Dennett, contudo dada sua perspectiva materialista, essas possibilidades estariam, em termos teóricos e explicativos, circunscritas aos “princípios, leis e matérias-primas físicas”. Se a mente seria o cérebro, e o conceito de sobrevivência é compreendido como continuidade da consciência à morte do cérebro, esta possibilidade, tendo em vista as posições supracitadas, também seria uma perspectiva anticientífica, similar ao caso do dualismo.

2.1.17 Paul Churchland (1942–****)

O filósofo norte-americano Paul Churchland é reconhecido pelo seu projeto filosófico que “consiste na aplicação, à filosofia da mente, de um amplo programa teórico, de natureza interdisciplinar, baseado sobretudo em princípios oriundos da filosofia da ciência e da filosofia da linguagem” (Araujo, 2011, p. 46). Particularmente, seu livro *Matter and consciousness* (1984) é um dos trabalhos em filosofia da mente contemporânea mais discutidos. O livro aborda questões ontológicas, epistemológicas e linguísticas relacionadas à natureza da consciência e dos fenômenos mentais e de relação com o corpo e o mundo externo.

No capítulo “The ontological problem (the mind-body problem)” (p. 7-51), o autor caracteriza o problema mente-corpo a partir das suas questões principais:

Qual é a verdadeira natureza dos estados e processos mentais? Em que meio ocorrem e como se relacionam com o mundo físico? Minha consciência sobreviverá à desintegração do meu corpo físico? Ou desaparecerá para sempre quando meu cérebro deixar de funcionar? É possível que um sistema puramente físico, como um computador, possa ser construído de modo a desfrutar de inteligência consciente real? De onde vêm as mentes? O que são elas? [...] As respostas que daremos a elas dependem de qual teoria da mente se mostre a mais razoável, com base nas evidências, por ter o maior poder explicativo, poder preditivo, coerência e simplicidade (p. 7, tradução própria).

Duas entre as seis questões dizem respeito à sobrevivência: “Minha consciência sobreviverá à desintegração do meu corpo físico? Ou desaparecerá para sempre quando meu cérebro parar de funcionar?” (p. 7, tradução própria). Para Churchland, “A resposta que daremos a elas depende de qual teoria da mente se

mostre a mais razoável com base nas evidências [...]” (p. 7, tradução própria). Entre as alternativas a serem investigadas do problema mente-corpo, a sobrevivência figuraria entre elas, que poderiam ser abordadas pelas ciências relevantes e decididas empiricamente.

Uma das teorias da relação mente-corpo, o “dualismo de substância”, na descrição de Churchland, assume que “a mente é uma coisa distinta e não física, um ‘pacote’ individual de substância não física, cuja identidade é independente de qualquer corpo físico ao qual possa estar temporariamente ‘ligada’” (p. 7, tradução própria). Dado que a natureza da mente é diferente de qualquer coisa material, “diferente a ponto de não ter massa alguma, forma alguma e posição alguma no espaço, então como é possível que minha mente tenha qualquer influência causal sobre meu corpo?” (p. 8-9, tradução própria).

Esse problema atribuído à caracterização cartesiana de mente “fornece um motivo para considerar uma forma menos radical de dualismo de substância, e que [...] chamarei de ‘dualismo popular’” (p. 9, tradução própria):

[...] uma pessoa é literalmente um ‘fantasma em uma máquina’, onde a máquina é o corpo humano, e o fantasma é uma substância espiritual, bastante diferente da matéria física em sua constituição interna, mas ainda assim plenamente dotada de propriedades espaciais. Em particular, as mentes são comumente consideradas como estando *dentro* dos corpos que controlam: dentro da cabeça [...] em contato íntimo com o cérebro (p. 9, tradução própria).

“A mente”, Churchland escreve, “está em contato direto com o cérebro, e sua interação possa talvez ser entendida em termos da troca de energia de uma forma que nossa ciência ainda não reconheceu ou compreendeu. A matéria comum [...] é apenas uma forma ou manifestação de energia” (p. 9, tradução própria). Dado que não seria inteiramente imaterial e não física, esse dualismo poderia ser compatível com leis científicas bem estabelecidas, como a lei da conservação de energia, evitando os problemas teóricos da concepção cartesiana da mente como substâncias puramente imateriais (p. 10).

Conforme Churchland, uma decorrência do dualismo popular é a possibilidade de sobrevivência da mente à morte do corpo. Entretanto, essa concepção

[...] não garante a sobrevivência da mente, pois permanece possível que a forma peculiar de energia aqui suposta constituir uma mente

possa ser produzida e sustentada apenas em conjunto com a forma altamente intrincada de matéria que chamamos de cérebro, e deva se desintegrar quando o cérebro se desintegra. Portanto, as perspectivas de sobrevivência à morte são bastante obscuras, mesmo partindo do pressuposto de que o dualismo popular seja verdadeiro. [...] Para isso, precisaríamos de evidências empíricas independentes de que as mentes de fato sobrevivem à morte permanente do corpo (p. 10, tradução própria).

Entretanto, a despeito de afirmações que a vida após a morte tem sido “provada”, “[...] não possuímos tais evidências” (p. 10, tradução própria).

Para além da exigência de “evidência empírica independente”, Churchland não estabelece critérios adicionais que permitiriam conceber o que tal evidência deveria consistir. É interessante destacar, no entanto, que na terceira edição de *Matter and consciousness* encontramos todos os excertos acima relacionados à sobrevivência (2013, pp. 11, 12, 15, 16), exceto a passagem que afirma sobre a necessidade de um suporte empírico independente para essa possibilidade (1984, p. 10).

A afirmação de Churchland de que o dualismo de substância poderia ser confirmado por indícios empíricos de sobrevivência é uma concessão notável, considerando que, segundo o próprio autor, dois argumentos empíricos poderiam rejeitar essa posição: (a) “o *argumento da dependência neural de todos os fenômenos mentais conhecidos* [...] chega perto de ser uma refutação direta do dualismo (de substância)” (p. 20, tradução própria); e (b) o processo evolucionário mostraria que “somos criaturas de matéria. E deveríamos aprender a conviver com esse fato” (p. 21, tradução própria) e “não parece haver necessidade, nem espaço, para encaixar quaisquer substâncias ou propriedades não físicas em nossa explicação teórica de nós mesmos” (p. 21, tradução própria).

Churchland também argumenta que fenômenos parapsicológicos, como telepatia e telecinese, poderiam fornecer indícios positivos ao dualismo de substância, caso esses fenômenos fossem reais e estivessem além de qualquer explicação puramente física (p. 17). Contudo, observa ele, “não há um único efeito parapsicológico que possa ser produzido de forma repetida ou confiável em qualquer laboratório adequadamente equipado para realizar e controlar o experimento” (p. 17, tradução própria) – sem, entretanto, apresentar evidência para sustentar tal afirmação.

Churchland conclui que, a menos que um efeito parapsicológico repetível fosse descoberto, “nada há aqui para respaldar uma teoria dualista da mente” (p. 18, tradução própria).

2.1.18 Stephen Braude (1945–****)

Em seu trabalho mais influente sobre a evidência empírica de sobrevivência, *Immortal remains: the evidence for life after death* (Braude, 2003), Braude (2003) discute a inteligibilidade do conceito de sobrevivência e de identificação pessoal pós-morte e as condições epistemológicas para investigação empírica desse tema. Acerca do problema da identidade pessoal, escreve o autor, um objeto de investigação filosófica contínua é estabelecer “[...] qual abordagem para identificar pessoas (física ou psicológica) é *metafisicamente* fundamental” (p. 4, tradução própria). À luz dessa discussão, o conceito de que “um indivíduo pós-morte é o *mesmo* que algum indivíduo anteriormente vivo” (p. 3, tradução própria) pode ser compreendido como conceitualmente incompreensível (ininteligível). Essa alegação, entretanto, depende de “uma certa tese metafísica: a afirmação de que a personalidade e a identidade pessoal estão íntima e essencialmente ligadas à nossa corporificação física (p. 3, tradução própria).

Tendo em vista as questões relacionadas à sobrevivência e à identidade pessoal, Braude propõe uma abordagem epistemológica e pragmática para tratar dessas questões, apoiada em nossas práticas cotidianas de identificação de pessoas. Nesse sentido, ele argumenta:

Os metafísicos estão lidando com um problema *ontológico*: querem saber o que é para um indivíduo ser igual a um indivíduo anterior. Em contraste, nosso foco familiar está em um problema *epistemológico* mais realista: a saber, *decidir* se um indivíduo é igual a outra pessoa. Na vida cotidiana, *precisamos* decidir com quem estamos lidando e simplesmente trabalhamos com qualquer evidência que tenhamos em mãos. [...] Como a maioria dos nossos conceitos, nosso conceito comum e geralmente não problemático de identidade pessoal é solto e elástico. Depende da continuidade física e psicológica e, em condições ideais, somos capazes de identificar as pessoas com base em ambos os tipos de continuidade. No entanto, em muitos casos, temos apenas um tipo à nossa disposição. Podemos ver alguém, mas

não observar nenhum comportamento psicologicamente significativo, ou podemos interagir verbalmente com uma pessoa ([...] via telefone ou computador), mas não ver o corpo da pessoa (p. 6, tradução própria).

Os indícios de continuidade psicológica que dispomos frequentemente para identificar pessoas consistem no que “que elas dizem e como se comportam – mais especificamente, suas declarações de memória e a continuidade de caráter” (p. 3-4, tradução própria). A continuidade do caráter e da memória é o que compreendemos comumente como sendo o “constituente essencial da personalidade”, quer o chamemos de alma, mente ou pessoa (p. 6, tradução própria).

É esse complexo psicológico cuja persistência costuma ser suficiente para atos cotidianos de identificação pessoal. E é esse complexo psicológico cuja persistência após a morte muitos desejam ou esperam, e que os casos de sobrevivência parecem indicar (p. 6, tradução própria).

Como Braude enfatiza, “nos atos cotidianos de identificação, normalmente não somos impedidos pela nossa ignorância em matéria de biologia, medicina ou metafísica da identidade pessoal” (p. 7, tradução própria), e, desse modo, “deveríamos ser capazes de aplicar aos casos pós-morte os mesmos critérios psicológicos de identidade que aplicamos, geralmente sem problemas, em casos cotidianos (p. 8, tradução própria).

A possibilidade de identificação de casos pós-morte poderia, portanto, ser fundamentada em critérios psicológicos usuais, e a investigação científica poderia ser abordada, desse modo, epistemologicamente, a partir das condições empíricas que permitiriam a identificação confiável do fenômeno.

Crítérios teóricos e epistemológicos para evidência empírica

O próximo passo é a caracterização do que seriam casos empiricamente ideais de sobrevivência. “Obviamente, por ‘ideal’ aqui queremos dizer algo como ‘muito, muito, bom’. Nenhum caso de sobrevivência pode ser ideal no sentido em que o conceito abstrato de um triângulo, digamos, pode ser ideal” (p. 284). Comunicações mediúnicas, assim como casos de reencarnação e de possessão, constituiriam fenômenos representativos para a concepção de situações hipoteticamente ideais de sobrevivência. No primeiro caso, também chamado de “canalização”, alguns

“indivíduos aparentemente agem como intermediários entre este mundo e um mundo de entidades desencarnadas ou sobreviventes” (p. XII, tradução própria), e em “reencarnação e possessão, [...] uma pessoa parece ser (ou parece reencarnar, ou ser assumida por [*overtaken by*]) uma pessoa anteriormente viva” (p. XII, tradução própria).

Em casos ideais de sobrevivência, a discussão dos chamados “suspeitos comuns” e “suspeitos incomuns” estaria fora de questão (p. 284) para explicar as experiências nas quais uma pessoa viva relata informações verídicas da vida de uma pessoa falecida. O primeiro grupo consiste em explicações convencionais, como fraude/farsa, coincidência casual, má observação, alucinação ou criptomnésia (pp. 10-11; 25-26). O segundo grupo tem como pressuposto que o funcionamento psíquico (telepatia, clarividência etc.) seria unicamente um atributo psicológico e cognitivo de agentes vivos, e que seria desencadeado ou facilitado por motivações e interesses psicológicos, e/ou por estados subconscientes ou inconscientes, estados alterados de consciência ou psicopatologia – “[...] transtorno de personalidade múltipla/transtorno dissociativo de identidade [...] ou outros transtornos psicológicos” (p. 284, tradução própria). Esse segundo grupo também é chamado de hipótese super-psi [*super-psi hypothesis*].

Nestas últimas, as pessoas falecidas que supostamente teriam sobrevivido à morte poderiam ser apenas criações psicopatológicas ou produtos da dissociação da mente do indivíduo que alega estar em contato com elas. Essas alterações na consciência poderiam, por sua vez, facilitar o funcionamento psíquico do indivíduo, permitindo que ele ou ela adquirisse, por meios não convencionais, informações verídicas sobre o falecido em questão.

Um dos problemas associados às explicações super-psi decorre da multiplicidade de fontes necessárias para a obtenção de informações verídicas e a consistência com que são relatadas nesses fenômenos. Se o conhecimento sobre um falecido é explicado por capacidades psíquicas entre agentes vivos, o esforço de uma pessoa para adquiri-lo exigiria presumir uma quantidade maior de fontes, ou seja, várias mentes de pessoas vivas que conheceram o falecido, enquanto a hipótese de sobrevivência postula apenas a mente do falecido como fonte causal dos dados verídicos.

Portanto, as explicações incomuns alternativas à sobrevivência

[...] exigem, pelo menos nos melhores casos, múltiplas fontes de informação – portanto, várias conexões causais distintas entre o sujeito psíquico e o mundo. Portanto, parece que, se qualquer uma dessas cadeias causais for prejudicada, bits cruciais de dados serão perdidos. Mas o cenário da sobrevivência não requer mais que uma única conexão causal entre o sujeito psíquico e um indivíduo post-mortem. E embora também seja vulnerável à interferência dentro do nexos causal circundante, pode ser relativamente imune à interferência *contínua* (p. 305, tradução própria).

Por exemplo, em um desses casos, não fosse uma pessoa falecida comunicando-se, mas sim o que aparenta ser sua comunicação é nada mais do que uma “dramatização” de uma pessoa viva que alega estar em comunicação com o falecido em questão, e que reproduz de modo preciso e convincente os traços de personalidade do falecido. Esses comportamentos, de fatos verídicos, seriam supostamente baseados nas lembranças de parentes e amigos, que a pessoa viva coletaria psiquicamente de suas mentes. Nesses casos, a hipótese super-psi precisaria postular uma rede causal psíquica tão complexa e interconectada entre pessoas vivas, e que seria resistente a inúmeras possíveis interferências e obstáculos, a fim de explicar de maneira consistente tanto a precisão quanto a quantidade de informações manifestadas durante a “dramatização”.

A hipótese de sobrevivência, por sua vez, diz que apenas a mente do falecido é a fonte causal do que está sendo manifestado. A evidência ideal de sobrevivência deveria representar, portanto, um caso empírico que incapacitasse as explicações super-psi, ao exigir uma rede causal tão complexa e extensa de fontes para as informações verídicas, que, conseqüentemente, enfraqueceria a plausibilidade dessa hipótese.

Nos termos de Braude, os critérios teoricamente ideais da evidência seriam:

- 1) Nosso caso não apresentaria as características etiológicas encontradas em casos de transtorno de personalidade múltipla/transtorno dissociativo de identidade [...] ou outros transtornos psicológicos. Por exemplo, médiuns não devem ter histórico documentado de psicopatologia. E, em um caso de reencarnação, os fenômenos não devem se manifestar após o sujeito vivenciar um incidente traumático na infância.

- 2) As manifestações de uma personalidade anterior (ou comunicador desencarnado) não devem, à luz de uma investigação psicológica profunda competente, atender a nenhuma necessidade psicológica discernível dos vivos.
- 3) Essas manifestações devem fazer mais sentido – ou melhor, devem fazer sentido apenas – em termos de agendas ou interesses razoavelmente atribuíveis ao falecido.
- 4) As manifestações devem começar e ser documentadas antes que o sujeito – ou qualquer pessoa em seu círculo de amigos – tenha identificado ou pesquisado a vida do falecido.
- 5) O sujeito deve fornecer fatos íntimos e verificáveis sobre a vida do falecido.
- 6) A história e o comportamento da personalidade anterior – ou médium em transe que aparentemente canaliza o falecido – devem ser reconhecíveis, em detalhes íntimos, por vários indivíduos, de preferência em ocasiões distintas.
- 7) O sujeito também deve ser capaz de exibir algumas das habilidades ou características do falecido – quanto mais idiossincráticas, melhor.
- 8) Essas habilidades ou características devem ser o mais estranhas possível ao sujeito – por exemplo, de uma cultura significativamente diferente à qual o sujeito não teve contato.
- 9) As habilidades associadas ao falecido devem ser de um tipo ou grau que geralmente exijam prática e que raramente, ou nunca, sejam encontradas em prodígios ou sábios.
- 10) Para que os investigadores possam verificar as informações comunicadas sobre a vida do falecido, deve ser necessário acessar múltiplas fontes, cultural e geograficamente remotas e obscuras.
- 11) As manifestações do falecido devem continuar a fornecer informações verificáveis e simulações comportamentais críveis por um longo período de tempo, aumentando a complexidade incapacitante das explicações super-psi (p. 284-285, tradução própria).

2.1.19 David Chalmers (1966–****)

Outro trabalho bastante influente em filosofia da mente contemporânea é o livro *The conscious mind: in search of a fundamental theory* (1996) do filósofo australiano David Chalmers. Na introdução, “Taking consciousness seriously”, Chalmers argumenta que as abordagens da neurociência e a da ciência cognitiva não tratam adequadamente a experiência consciente em termos filosóficos e científicos, e que seria necessária uma abordagem ou teoria mais ampla (Chalmers, 1996, p. XI-XVIII).

Os avanços empíricos dessas ciências têm elucidado satisfatoriamente os chamados problemas “fáceis”: “Como o cérebro processa os estímulos do ambiente? Como ele integra informações? Como produzimos relatórios sobre estados internos?” (p. XI-XII, tradução própria). No entanto, “[...] estamos completamente no escuro sobre como a consciência se encaixa na ordem natural” (p. XI, tradução própria). Chalmers ressalta que uma teoria cientificamente adequada da consciência deveria responder os chamados problemas “difíceis”:

Ainda parece completamente misterioso que a causalidade do comportamento seja acompanhada por uma vida interior subjetiva. Temos boas razões para acreditar que a consciência surge de sistemas físicos, como o cérebro, mas temos pouca ideia de como ela surge ou por que existe. Como um sistema físico como o cérebro poderia também ser um experienciador? Por que deveria haver *algo como ser* tal sistema? [...] Por que todo esse processamento [cerebral] é acompanhado por uma vida interior experienciada? (p. XI-XII, tradução própria)

Se “O primeiro e mais importante [passo] é *levar a consciência a sério*” (p. XII, tradução própria), qualquer esforço para compreender o funcionamento mental requereria abordar as questões difíceis. Ao contrário, “os métodos padrão da neurociência e da ciência cognitiva não funcionam para abordá-los” (p. XII, tradução própria). As teorias científicas têm reduzido ou redefinido a consciência em termos de alguma outra coisa, como processos físicos (eventos neurais ou comportamento), ou até mesmo negado a existência de experiência consciente.

Embora examine criticamente as abordagens “fiscalistas” ou “materialistas reducionistas”, predominantes em ciência e filosofia da mente, o autor argumenta que

a abordagem defendida por ele é compatível com a atividade científica contemporânea (p. XIII) e com a ideia de que “a consciência é um fenômeno natural, sujeito às leis naturais” (p. XIII, tradução própria). Essa abordagem é chamada de “dualismo naturalista” (“*naturalistic dualism*”).

No âmbito das concepções dualistas discutidas em filosofia da mente, Chalmers ressalta uma distinção crítica entre o dualismo que ele apresenta como uma abordagem científica ao problema difícil da consciência e outras formas de dualismo tradicionalmente apresentadas, como, por exemplo, a concepção cartesiana:

Uma [...] motivação para evitar o dualismo, para muitos, surgiu de várias conotações espiritualistas, religiosas, supranaturais e outras conotações anticientíficas da concepção. Mas essas são completamente supérfluas. Na concepção que defendo, a consciência é governada pela lei natural, e pode eventualmente haver uma teoria científica razoável sobre ela. Não existe um princípio *a priori* que diga que todas as leis naturais serão leis físicas; negar o materialismo não é negar o naturalismo. Um dualismo naturalista expande nossa visão de mundo, mas não invoca as forças das trevas (p. 170, tradução própria).

Nos termos do autor, a rejeição majoritária ao dualismo decorre da associação dessa concepção com perspectivas espiritualistas, religiosas ou supranaturais, compreendidas como incompatíveis com a ciência. Além disso, essas perspectivas seriam supérfluas para uma teoria adequada da consciência, mesmo que, como argumenta Chalmers, essa abordagem exija uma ampliação das teorias existentes em ciência e filosofia da mente.

Mais recentemente, o dualismo naturalista é descrito como uma posição “que postula propriedades básicas além das propriedades invocadas pela física. Mas é uma versão inocente do dualismo, inteiramente compatível com a concepção científica do mundo (2010, p. 18, tradução própria). Sobre isso, Chalmers escreve:

Nada nesta abordagem contradiz qualquer coisa na teoria física; simplesmente precisamos adicionar mais princípios de *ligação* para explicar como a experiência surge de processos físicos. Não há nada particularmente espiritual ou místico nesta teoria – sua forma geral é como a de uma teoria física, com algumas entidades fundamentais conectadas por leis fundamentais (p. 18, tradução própria).

Em outras palavras, o dualismo naturalista “expande ligeiramente a ontologia” (p. 18, tradução própria), e “a estrutura geral desta posição é inteiramente naturalista, permitindo tanto que o universo, em última análise, se reduza a uma rede de entidades básicas obedecendo a leis simples quanto que, eventualmente, possa haver uma teoria da consciência formulada em termos de tais leis” (p. 18, tradução própria).

Para compreender as implicações da argumentação de Chalmers à possibilidade de investigação científica da sobrevivência, é necessário distinguir claramente o que o dualismo naturalista abrange e o que não está incluído em seu escopo. O autor propõe uma abordagem científica da consciência em contraste com as concepções materialistas reducionistas. Essas perspectivas, centradas exclusivamente em processos físicos, seriam insuficientes para explicar os aspectos subjetivos e qualitativos da experiência consciente.

No entanto, Chalmers explicita que o dualismo naturalista não é incompatível com a teoria física nem com a hipótese de que a consciência surge de processos físicos no cérebro. Em outras palavras, sua abordagem dualista não nega que processos físicos e neurais sejam condições necessárias para a ocorrência da consciência, mas que “simplesmente precisamos adicionar princípios de *ligação para explicar como a experiência surge de processos físicos*” (2010, p. 18, itálicos adicionados). Em seu comentário sobre o dualismo cartesiano e perspectivas similares que carregam “conotações anticientíficas”, Chalmers afirma que elas seriam “completamente supérfluas” para a formulação de uma teoria da consciência.

Guiando-nos pela argumentação desse autor, a questão da sobrevivência, que pressupõe a ocorrência de consciência na ausência de um substrato cerebral, parece constituir uma concepção anticientífica, na medida em que compartilha esse pressuposto com as referidas concepções dualistas, sendo, portanto, igualmente supérflua, tal como elas, para a investigação científica da consciência.

2.2 OBJEÇÕES E DEFESAS FILOSÓFICAS PARA A POSSIBILIDADE DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DA SOBREVIVÊNCIA

Com base na revisão e discussão da literatura, identificam-se cinco teses centrais sobre a investigação científica do tema da sobrevivência, segundo as posições filosóficas apresentadas neste capítulo. Consistem em três objeções e duas defesas à cientificidade do conceito de sobrevivência. São elas, respectivamente:

- (1) É logicamente impossível, pois a suposição de separabilidade mente-corpo, pressuposta no conceito de sobrevivência, seria logicamente incoerente;
- (2) É factualmente impossível, pois se mentes são concebidas como inteiramente não espaciais e imateriais, a sua existência após a morte não poderia ser fisicamente e, portanto, empiricamente, detectável;
- (3) É anticientífica, pois as ciências naturais teriam mostrado que leis, princípios e processos físicos seriam condições necessárias para a ocorrência e a explicação científica da consciência e dos fenômenos mentais, que a concepção de sobrevivência rejeita em sua definição;
- (4) É factualmente possível, pois as condições ideais para verificação da hipótese de sobrevivência podem ser concebidas e definidas; e
- (5) É empiricamente testável, pois há indícios disponíveis – a saber, fenômenos mentais que sugerem a continuidade da consciência e da personalidade de um indivíduo após a morte – que colocam a hipótese de sobrevivência como uma explicação potencial.

Portanto, guiando-nos pelas argumentações dos filósofos discutidos, as teses (1), (2) e (3) sustentam, respectivamente, a impossibilidade lógica, a impossibilidade factual e a anticientificidade do tema, enquanto as teses (4) e (5) são favoráveis à possibilidade de se fazer ciência da questão da sobrevivência. No segundo capítulo, a plausibilidade das objeções e das defesas será filosoficamente analisada.

3 ANÁLISE DOS ARGUMENTOS FILOSÓFICOS: É POSSÍVEL INVESTIGAR CIENTIFICAMENTE A SOBREVIVÊNCIA?

Tendo caracterizado, no capítulo precedente, as teses principais sobre se a questão da sobrevivência é cientificamente investigável, passo agora à análise da consistência e da plausibilidade das objeções e das defesas relativas ao tema em discussão. A primeira objeção é de natureza conceitual e linguística, sustentando que a possibilidade de investigação científica da sobrevivência é logicamente impossível, pois a separação da mente em relação ao corpo, pressuposta no conceito de sobrevivência, seria logicamente incoerente. Essa objeção corresponde à implicação das posições defendidas por Hacker (2007/2010) acerca dos conceitos e termos mentais, aplicadas à questão da cientificidade da sobrevivência.

Essa tese pode ser explicitada pelo seguinte argumento:

Premissa 1: Conceitos são abstrações dos usos que fazemos das expressões (palavras ou frases).

Premissa 2: Ao determinar os limites do sentido de uma expressão pelas regras que regem seu uso correto, definem-se os limites do que é logicamente possível.

Portanto, ter um conceito equivale a dominar o uso apropriado de uma expressão.

Premissa 3: Se a expressão “mente” (“alma”, “espírito” etc.) significa o conjunto de capacidades e habilidades mentais de um ser humano, exercidas e manifestadas em seu comportamento, e se apenas nesse sentido podemos falar que “alguém tem uma mente”, então os limites do sentido da expressão “mente” pressuporiam à corporificação física desse ser.

Portanto, o conceito da mente como uma entidade separável ou transferível do corpo, assumido no conceito de sobrevivência, seria logicamente incoerente, pois tal expressão não faria sentido, e, por implicação, a pergunta sobre a cientificidade desse conceito também.

Portanto, a investigação científica da sobrevivência representaria uma impossibilidade lógica.

O caminho para responder esse argumento foi dado pelo próprio Hacker, ao mencionar as experiências fora-do-corpo:

A confusão é ainda mais exacerbada pelo conhecimento de curiosas experiências, tais como experiências de “estar fora do corpo”, e multiplicada pela doutrina religiosa e promessas de uma vida depois da morte, que encorajaram a identificação errônea da pessoa com a mente ou a alma (p. 292).

Lembremos, a esse propósito, do caso de Ayer que, após recobrar a consciência em vigília, constatou que sua única recordação do período da inconsciência foi uma experiência vívida relacionada à morte clínica. Pelo conteúdo da experiência, parecia estar vivo e consciente em um outro mundo, vendo uma luz vermelha e pensando profundamente sobre o espaço e o tempo. Segundo Ayer, a sua experiência e a de outras pessoas poderiam ser consideradas uma ilusão, mas se assumidas como objetivamente reais, constituem “*indícios bastante fortes de que a morte não põe fim à consciência*” (p. 201, tradução própria, itálicos adicionados).

Além disso, Ayer pontuou também que essas experiências não consistiriam em indícios de uma vida futura, a saber, de um “*prolongamento de nossas experiências, sem qualquer anexo físico*” (p. 202, tradução própria, itálicos adicionados). Segundo essa possibilidade, “*a identidade de alguém consiste, não na posse de uma alma duradoura, mas na sequência de suas experiências, garantida pela memória*” (p. 202, tradução própria, itálicos adicionados). E um problema filosófico dessa concepção seria explicar como as experiências pertencem a um único e o mesmo eu.

De acordo com Hacker (2007/2010), o conceito da mente como algo separável ou transferível do corpo físico seria logicamente incoerente, similar ao formulado nas reflexões de Ayer (1990). Possivelmente, de modo semelhante ao comentário sobre experiências fora-do-corpo e crenças religiosas, Hacker afirmaria que a identificação conceitualmente equivocada da pessoa com a mente ou a consciência, como discutidas por Ayer ao refletir sobre suas únicas recordações da parada cardíaca, teria sido intensificada pela própria experiência vívida dele, acrescida dos impactos psicológicos que essa vivência exerceu sobre suas crenças filosóficas.

Tomemos, agora, outro exemplo: as investigações conduzidas por William James com a médium Piper e o controle Hodgson (James, 1909). A médium relatou uma quantidade significativa de descrições de incidentes passados e de detalhes de relacionamentos de Hodgson, incluindo fatos e incidentes relacionadas ao período pós-morte do amigo falecido de James. Além disso, Piper comunicou tudo isso com

uma forma característica dos traços de personalidade do falecido Hodgson (James, 1909).

O escrutínio de James sobre essas comunicações mediúnicas foi guiado pela seguinte pergunta: *“Há alguma indicação inequívoca nas mensagens em questão de que algo que podemos chamar de “espírito” de Hodgson provavelmente estava realmente lá?”* (p. 4, tradução própria); ele não definiu o termo “espírito”, apenas considerou preliminarmente “a vaga noção popular do que é um espírito é suficiente para começar” (p. 4, tradução própria). Aqui, mais uma vez, de acordo com a posição de Hacker, possivelmente seria dito que James estava envolvido em confusões conceituais e linguísticas em conexão com as curiosas experiências de espíritos dos mortos em comunicações com os vivos.

A teoria conceitual e linguística de Hacker sobre os temas que estamos discutindo é restrita e dogmática, pois 150 anos de investigações de fenômenos psíquicos relacionados à questão da sobrevivência seriam simplesmente considerados como uma rede de confusões conceituais acerca dos termos “mente”, “consciência”, “pessoa”, “identidade pessoal” etc. associadas a curiosas experiências que teriam exacerbado tais equívocos linguísticos e filosóficos. Pois o que James, Hyslop, Broad, Almeder, Paterson, Braude, entre outros, têm buscado fazer é formular, de maneira clara e precisa, quais aspectos da consciência e da personalidade humana poderiam sobreviver à morte da corporificação física.

Conclui-se, desse modo, que o conceito de sobrevivência não é apenas logicamente possível e conceitualmente coerente, mas também, além de uma possibilidade factual, uma hipótese empiricamente testável. E casos empíricos como os apresentados acima demonstram isso. Mesmo que esses fenômenos não existissem, ainda sim seria possível imaginar e conceber condições para a verificação de uma existência desencarnada após a morte, ainda que, em última instância, a confirmação empírica fosse inteiramente subjetiva e não passível verificação pública (Schlick, 1936; Hick, 1990). Entretanto, e mais decisivamente, a possibilidade da sobrevivência tem sido apresentada como uma explicação para fenômenos empíricos investigados.

A segunda objeção consiste na seguinte tese: a investigação científica da sobrevivência é factualmente impossível, pois se mentes são concebidas como inteiramente não espaciais e imateriais, a sua existência após a morte não poderia ser

fisicamente detectável. O argumento a seguir, que representa essa tese, é extraído do trabalho de Kim (2005):

Premissa 1: Se relações causais entre objetos de mesma natureza exigem uma estrutura espacial similar, e se as mentes são concebidas como entidades não espaciais e imateriais, dada essa caracterização, torna-se impossível que mentes e objetos físicos estabelecessem conexões causais.

Portanto, não poderiam existir interações causais entre cientistas (agentes corporificados e localizados no espaço físico) e mentes sobreviventes à morte do corpo físico (concebidas como agentes não espaciais e puramente imateriais).

Portanto, a sobrevivência seria empiricamente indetectável.

Portanto, a investigação científica da sobrevivência representaria uma impossibilidade factual.

A esse respeito, Almeder (2013) aponta que “a noção a qual o materialista apela já assume como estabelecido que somente objetos físicos existem” (p. 155) e, dada a discussão do princípio da conservação de energia relacionada a esse ponto (ver, por exemplo Dennett, 1991, p. 33-35), quando o materialista define a causalidade nesses termos

sob a rubrica de operacionalizar conceitos básicos da ciência, a definição *assume* que causalidade é uma relação entre objetos puramente físicos e pode ser determinada como presente somente quando há transferência de energia cinética da forma como a física tradicional a compreende (p. 155).

É curioso notar que Kim, por exemplo, menciona Broad e seu trabalho *The Mind and its place in nature* (Broad, 1925/1960). Nessa obra, argumentos empíricos à sobrevivência pessoal após a morte com base nas pesquisas psíquicas são discutidos (p. 514-551). Entretanto, as referências de Kim (2005) são restritas ao chamado “emergentismo” – a saber, que “fenômenos emergentes não são redutivamente explicáveis, ou previsíveis, com base nas condições ‘basais’ das quais emergem” (Kim, 2005, p. 103, tradução própria) – que é discutido por Broad (1925/1960, p. 61-69).

A discussão das investigações psíquicas são um tópico com consequências teóricas para o tema da causalidade entre o mental e objetos físicos. No que concerne a isso, Broad (1925/1960, p. 514, tradução própria) atesta que o

trabalho cuidadoso da *Society for Psychical Research* tem revelado uma massa de fatos que podem ser razoavelmente chamados de “supranormais”, no sentido de que não podem, se genuínos, ser explicados com base nos pressupostos comuns da ciência e do senso comum sobre a natureza e os poderes da mente humana.

Embora raros e de difícil reprodução, muitos desses fatos “foram relatados corretamente e não se devem simplesmente a fraude ou autoengano” (p. 514, tradução própria). Como Broad argumentou posteriormente, ainda que fenômenos supranormais, como telepatia, clarividência e precognição, não constituam evidência direta para uma concepção dualista do ser humano, poderiam sugerir, no entanto, “que a explicação científica ortodoxa da extensão da cognição e das condições causais da cognição humana de coisas, eventos e estados de coisas particulares precisa ser ampliada e, em alguns aspectos, radicalmente modificada” (1962, p. 417, tradução própria).

Assim, dado que as explicações científicas ortodoxas estariam associadas a uma concepção monista da constituição humana, Broad argumenta, “qualquer modificação radical na primeira *poderia* envolver a rejeição da segunda. Mas não é óbvio que *deva* fazê-lo” (p. 417, tradução própria). Se uma rejeição ou apenas modificações radicais, a evidência psíquica teria implicações sistemáticas para a ontologia fisicalista monista de Kim, bem como de outros filósofos. Os estados de coisas do mundo físico seriam teoricamente descritos de modo distinto à luz dos achados psíquicos – para uma revisão da evidência psíquica, ver Cardéña (2018).

Analisemos agora uma suposição de Kim (2005) sobre o dualismo mente-corpo, a saber, que as únicas concepções dualistas “filosóficas” e “sérias” são aquelas que assumem a completa imaterialidade da mente. Abaixo, transcrevo na íntegra os parágrafos a esse respeito, que foram apenas citados brevemente no capítulo anterior:

[...] Muitas vezes, faz parte desse “dualismo popular” que sejamos capazes de sobreviver à morte física, como almas ou espíritos, e reter todos ou a maioria dos aspectos mentais de nós mesmos, como a memória, a capacidade de pensamento e volição, e traços de caráter

e personalidade, muito depois de nossos corpos terem se desintegrado em pó.

Espíritos e almas, como concebidos na tradição popular, parecem não ser inteiramente desprovidos de propriedades físicas, mesmo que apenas vestigialmente físicas, e não são o que Descartes e outros dualistas filosóficos chamariam de almas ou mentes – substâncias totalmente imateriais e não físicas, sem quaisquer propriedades físicas. Por exemplo, costuma-se dizer que as almas *deixam* o corpo quando uma pessoa morre e *ascendem* em direção ao céu, indicando que se acredita que elas têm, e são capazes de mudar, de localização no espaço físico. E elas podem ser ouvidas e vistas, nos dizem, por pessoas dotadas de poderes especiais e com um estado de espírito especialmente propício. As almas são às vezes retratadas como bolas de luz brilhante, fazendo o ar se agitar enquanto deslizam pelo espaço e até mesmo emitindo sons fracos e sobrenaturais. Mas almas e espíritos retratados em histórias, literatura e filmes não são as mentes imateriais do dualista sério. Essas últimas almas são totalmente imateriais e inteiramente fora do espaço físico (2005, p. 72-73, tradução própria).

No contexto da discussão desse autor, as passagens acima têm por objetivo explicitar qual concepção dualista está em questão em sua análise. Nota-se, em especial, a ênfase nas propriedades físicas e espaciais, cuja atribuição às entidades mentais varia de acordo com a concepção dualista assumida. A concepção de que espíritos (almas ou mentes) poderiam sobreviver à morte física, retendo aspectos da personalidade e não sendo “inteiramente desprovidos de propriedades físicas, mesmo que apenas vestigialmente físicas, [...] não são o que Descartes e outros dualistas filosóficos chamariam de almas ou mentes” (p. 72, tradução própria). Elas “não são as mentes imateriais do dualista sério” (p. 73, tradução própria).

Segundo Kim, o dualismo que concebe que almas podem ocupar e trocar de localização no espaço físico é característico das tradições populares e religiosas, ao passo que, o dualismo que é “filosófico” e “sério” concebe a mente como um tipo de substância totalmente imaterial e inteiramente fora do espaço físico. Embora aparentemente inócua, a decisão de Kim de considerar o dualismo cartesiano como a concepção dualista propriamente “filosófica” e “séria” direciona toda a sua argumentação acerca da causação mental.

E é esse dualismo que parece implicar na impossibilidade factual de investigação da sobrevivência. Se a mente é uma entidade desprovida de propriedades espaciais e, portanto, causalmente isolada em relação ao que é físico (Kim, 2005), ainda que ela exista após a morte, seria factualmente impossível acessá-la por qualquer meio físico. Se a suposta não espacialidade da mente é uma condição epistemológica para o conhecimento dos fenômenos mentais em geral, não seria factualmente possível investigar a sobrevivência da mente à morte.

A suposição de Kim sobre qual é o dualismo propriamente filosófico é, porém, falsa. Filósofos contemporâneos, como Broad (1962), Churchland (1984) e, mais recentemente, Lycan (2009), têm proposto, em lugar da concepção cartesiana do mental, algo próximo ao “dualismo popular”. Propõe-se que mentes, embora possam existir independentemente dos corpos, não seriam inteiramente desprovidas de propriedades físicas, mas possuiriam localização no espaço físico. Segundo seus proponentes, essa reformulação teórica poderia reconciliar uma concepção dualista do ser humano com leis e princípios científicos, como a lei da conservação de energia, e com fatos empíricos, como a dependência sistemática da personalidade e do mental aos estados de atividade cerebral e corporal.

A caracterização do dualismo popular de Kim parece ecoar, ao menos parcialmente, algumas ideias e comentários de Broad sobre as comunicações mediúnicas e a interpretação mais comum desses fenômenos:

[...] Um médium entra em transe. Supõe-se então que ele esteja em contato com o espírito de algum homem morto ou, em casos mais raros, que esteja diretamente possuído por tal espírito. Em ambos os casos, ele às vezes menciona incidentes da vida passada do suposto comunicador que são desconhecidos do observador e podem ser verificados posteriormente. E, no último caso, ele às vezes exibe de forma notável alguns dos maneirismos e até mesmo as entonações verbais do suposto comunicador. [...] Ora, o espiritualista comum [...] supõe que a mente humana é existencialmente independente de seu corpo e o utiliza apenas como um instrumento; que ela abandona seu corpo na morte, continua vivendo sua própria vida e, de tempos em tempos, usa o corpo de um médium para fins de comunicação (p. 539-540, tradução própria).

Essas mensagens podem estar misturadas com “com traços altamente característicos do suposto comunicador e com fragmentos de informações detalhadas sobre sua vida passada que podem ser posteriormente verificados” (p. 540, tradução própria).

Kim escreve, entre outras coisas, que uma das crenças associadas ao dualismo popular seria que almas “podem ser ouvidas e vistas, nos dizem, por pessoas dotadas de poderes especiais e com um estado de espírito especialmente propício” (2005, p. 72-73, tradução própria). Essa frase parece representar uma descrição das alegadas comunicações com falecidos durante um estado alterado de consciência, nomeadamente, o transe. Teria ele baseado, ao menos em parte, a sua descrição do dualismo popular no texto de Broad, por exemplo, nos relatos de memórias e traços de personalidade de um falecido descritos em comunicações mediúnicas, bem como na interpretação espiritualista mais comum desses casos?

À guisa de conclusão, a resposta mais persuasiva ao argumento da impossibilidade factual da investigação empírica de sobrevivência é a rejeição da concepção cartesiana de mente assumida nessa objeção. Se o dualismo cartesiano é uma condição necessária para conceber a hipótese de sobrevivência, a suposição de não espacialidade parece representar um impedimento epistemológico para o teste empírico de continuidade após a morte. Por outro lado, se rejeitarmos a suposta não espacialidade do mental, a sobrevivência torna-se passível de investigação, já que mentes independentes do corpo não seriam mais causalmente isoladas em relação ao mundo físico estudado pela ciência.

Alternativamente, a questão da sobrevivência da consciência e da personalidade à morte poderia, em última análise, ser compreendida em termos metafísicos distintos, como o idealismo (James, 1898; Coelho, 2024b). Uma abordagem epistemológica poderia ser outra candidata, considerando as condições empíricas de verificação da continuidade da identidade pessoal pós-morte por meio de critérios psicológicos pragmáticos de identificação de pessoas em situações normais (como será discutido adiante).

Adicionalmente, é importante destacar que o próprio Descartes, recorrentemente mencionado como sendo dualista, assumiu que tudo o que existe, o que inclui mentes e a matéria, foi criado e produzido por “uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente” (Descartes, 2005, p. 72 *apud* Coelho, 2022, p. 118). De acordo com Descartes, o mundo teria dois aspectos fundamentais, ou dois tipos de substância, a mente e a matéria, que possuiriam

atributos distintos. Apenas uma terceira substância, que sendo infinita, independente, onisciente etc., poderia conectar e permitir a interação entre essas duas realidades distintas (p. 116-119). Desse modo, as pressuposições cartesianas não parecem bem ser dualísticas, como tem sido descrito.

A terceira objeção à possibilidade de investigação científica da sobrevivência é inferida do seguinte argumento:

Premissa 1: Os indícios empíricos das ciências naturais mostrariam que leis, princípios e processos físicos seriam condições necessárias para a existência e a explicação científica da consciência e dos fenômenos mentais.

Premissa 2: A evidência neurocientífica sugere que a consciência e os fenômenos mentais surgem de processos físicos no cérebro.

Portanto, apenas as abordagens teóricas que se alinham a leis, princípios e processos físicos podem ser consideradas como cientificamente aceitáveis, enquanto a concepção de mente e corpo como entidades separáveis mostra-se incompatível com esses pressupostos.

Portanto, uma vez que o conceito de sobrevivência pressupõe a separabilidade entre mente e corpo, consistiria em uma concepção anticientífica.

Portanto, a sobrevivência não seria cientificamente investigável.

A existência de investigação empírica da sobrevivência, baseada em fenômenos psíquicos, demonstra que os autores, cujas posições filosóficas sustentam esse argumento, ignoram ou desconhecem os estudos empíricos e as discussões teóricas em torno dos fenômenos abordados. Sobre isso, destaca-se o conhecimento e o interesse científico de Carnap (1963, p. 23, 26) pelos fenômenos parapsicológicos, como as sessões mediúnicas. Embora ele tenha considerado a possibilidade de sobrevivência incompatível com a ciência e seus achados, dada a evidência empírica de evolução das espécies e de dependência cerebral da mente, que, conforme ele, rejeitariam empiricamente a continuidade da consciência pessoal após a morte (p. 8).

Em contraste com Carnap, Russell (1957), por exemplo, reconheceu a possibilidade de evidência empírica para a sobrevivência com base nas pesquisas psíquicas (parapsicológicas). Não obstante, ponderou ser mais provável que a vida mental cessasse com a morte do cérebro, dada a evidência neurofisiológica, que, segundo ele, era mais robusta que a evidência psíquica disponível na época.

Churchland (1984, p. 20, 21) argumentou que a evidência empírica da evolução das espécies e da dependência mente-cérebro sugere fortemente que a consciência é um fenômeno físico. No entanto, admitiu a possibilidade de evidência empírica para a sobrevivência da consciência à morte permanente do corpo (p. 10). Em relação às pesquisas parapsicológicas, se fossem metodologicamente rigorosas, poderiam fornecer indícios a favor do dualismo de substância (p. 17-18).

O trabalho de Broad (1925/1960), *The mind and its place in nature*, foi bem influente nas obras de Chalmers (1996; 2010). Por exemplo, em seu livro de 2010, o quinto capítulo intitulado “Consciousness and its place in nature” é uma referência evidente à Broad. Sobre isso, Chalmers escreve:

Neste capítulo, tomo Broad como referência, abordando o problema da consciência por meio de uma estratégia de dividir para conquistar. Não adoto as categorias de Broad: nossa compreensão do problema mente-corpo avançou nos últimos setenta e cinco anos, e seria bom pensar que temos uma melhor compreensão das questões cruciais (2010, p. 104, tradução própria).

Chalmers (2010, p. 103) também menciona que Broad, ao tratar da questão de como situar a mente no mundo físico, formulou uma taxonomia de dezessete concepções da relação entre o mental e o físico. Nesse livro, Broad discute as pesquisas psíquicas e as implicações para as teorias da relação entre o mental e o físico. Entretanto, nem essa discussão nem a questão empírica da sobrevivência, tratada nessa obra, são mencionadas por Chalmers.

Por si só, a existência das pesquisas de sobrevivência e a discussão filosófica adjacente fornecem evidência histórica de que esse tema é científico, o que representa uma razão consistente para rejeitar a conclusão do argumento em análise. Entretanto, apresento duas razões adicionais para responder essa objeção, considerando (a) as alterações nos domínios das teorias e práticas científicas, e (b) as referências documentais que mostram a ausência de indícios empíricos conclusivos para a suposição de que a consciência é um resultado da atividade do cérebro.

Uma sugestão da historiografia da ciência é que as teses mais centrais de uma disciplina científica não são avaliadas criticamente, nem submetidas a teste empírico, por seus praticantes, mas constituem um modelo ou, nos termos de Kuhn (1962/1978), um “paradigma científico”. As teorias científicas moldam a maneira que

as pesquisas empíricas são desenhadas e realizadas, restringe a faixa de fenômenos investigados e organiza a maneira de explicá-los, indicando quais tipos de problemas e hipóteses explicativas são relevantes ou aceitáveis. Desse modo, as leis, princípios e teorias assumidas nesse argumento ecoam a noção de “paradigma científico”, pois são concebidas pelos proponentes como uma “concepção científica de mundo”.

Carnap, por exemplo, fala de uma “forte impressão de continuidade na concepção científica de mundo” (p. 8, tradução própria), que seria baseada na (a) evolução das espécies, do qual a existência do homem seria originada, e (b) a relação sistemática de todos os processos mentais ao cérebro, o que sugere que a mente não sobreviveria à morte do corpo (p. 8). O *continuum* desses achados e as conclusões extraídas formariam uma “concepção naturalista clara” (p. 8, tradução própria). O que estaria fora dessa “moldura” não faria parte da natureza, como a sobrevivência pessoal e consciente do ser humano, sendo, portanto, apenas um tema para a história e a psicologia das crenças (p. 8).

Sendo a “sabedoria predominante” (Dennett, 1991, p. 33, tradução própria), Dennett define o materialismo como a teoria que postula “apenas um tipo de substância, [...] a matéria – a substância física da física, da química e da fisiologia – e a mente é, de algum modo, nada além de um fenômeno físico” (p. 33, tradução própria). A concepção alternativa, o dualismo cartesiano, afirma que “a mente é distinta [...] do cérebro” (p. 33, tradução própria) e “composta não de matéria comum, mas de algum outro tipo de substância” (p. 33, tradução própria). De acordo com Dennett, “podemos (em princípio!) explicar todos os fenômenos mentais” (p. 33, tradução própria) apenas usando “princípios, leis e matérias-primas físicas” (p. 33, tradução própria). O dualismo com sua caracterização imaterial de mente seria uma “postura fundamentalmente anticientífica” (p. 37, tradução própria) e “deve ser evitado a *todo custo*” (p. 37, tradução própria).

Searle considera que a solução do problema mente-corpo “está disponível para qualquer pessoa instruída desde que se iniciou o trabalho sério sobre o cérebro, há quase um século (1992, p. 1, tradução própria). Esta solução é “simples” e “em certo sentido, todos sabemos que é verdadeira” (p. 1). A sua abordagem ao problema mente-corpo é chamada de “naturalismo biológico”, e dado

que as teorias atômica e evolucionista são centrais para a concepção de mundo científica contemporânea, a consciência se estabelece como uma característica fenotípica evoluída de certos tipos de

organismos com sistemas nervosos altamente evoluídos (p. 90, tradução própria).

Ele acrescenta: “Não estou [...] preocupado em defender essa concepção de mundo” (p. 90, tradução própria), pois ela seria uma decorrência do que “sabemos sobre os detalhes do mundo” (p. 90, tradução própria). Por exemplo, discussões das provas da existência de Deus e as questões da vida após a morte e da reencarnação, Searle desconsidera-as como temas meramente religiosos ou filosóficos. “Dado o que sei sobre como o mundo funciona, eu não poderia considerar [...] [essas] opiniões como candidatas sérias à verdade” (p. 90-91, tradução própria).

Além disso, Searle sugere que a prevalência de concepções materialistas da mente em filosofia e ciência é motivada por um pressuposto de que estas seriam as únicas alternativas “cientificamente aceitáveis ao anticientificismo” (1992, p. 3, tradução própria) do “dualismo tradicional, a crença na imortalidade da alma, o espiritualismo” (p. 3, tradução própria) etc. Esse “consenso”, portanto, viria “não tanto por uma convicção de sua veracidade, mas por um terror do que aparentemente são as únicas alternativas (p. 3, tradução própria).

Chalmers (1996; 2010), por sua vez, embora tenha apresentado críticas às explicações puramente físicas para o fenômeno da consciência, argumenta que a sua abordagem dualista seria compatível com a concepção “científica” ou “naturalista” de mundo. A esse respeito, ele também comenta:

De fato, a minha [abordagem] é uma concepção que muitos que se consideram “materialistas” podem já compartilhar implicitamente. Tudo o que fiz foi trazer à tona as implicações ontológicas de uma concepção natural – a de que a consciência “surge” do físico, por exemplo. Alguns dualistas podem até achar minha concepção materialista demais para o seu gosto, e nesse caso, que assim seja. Idealmente, é uma visão que aproveita o melhor dos dois mundos e o pior de nenhum (p. 171, tradução própria).

Essa concepção expandida de uma teoria da consciência seria ao mesmo tempo (a) uma alternativa ao “materialismo” – que processos, leis e princípios físicos explicariam completamente a consciência – e (b) compatível com o “naturalismo” – compreendido como o pressuposto de que leis e princípios físicos estão na base das explicações do universo, mas que, no caso da consciência, exigiria uma teoria que adicionasse leis e princípios que não fossem físicos.

Embora dualista, essa abordagem poderia ser assumida como naturalista. Além disso, essa ampliação teórica não exigiria concepções “espirituais”, “místicas” etc. (1996, p. 170; 2010, p. 18), que trariam consigo “conotações anticientíficas” características de algumas concepções dualistas (1996, p. 170); estas últimas seriam “completamente supérfluas” (1996, p. 170, tradução própria), pois o dualismo naturalista seria suficiente e compatível com o “naturalismo”.

Apesar das variações na formulação e na argumentação, esses autores parecem partilhar um mínimo comum de pressuposições acerca do que é teoricamente e cientificamente aceitável para a investigação empírica da consciência e dos fenômenos mentais. Essa relação entre atividade científica e consensos teóricos e epistemológicos podem ser analisados à luz da história da ciência e exemplos de alterações no domínio de objetos das ciências (Kuhn, 1962/1978; Almeder, 2013, p. 151).

Números negativos, por exemplo, eram considerados absurdos pelos filósofos do século dezesseis e dezessete; (Severo, 2007, 25-26); que o espaço físico não fosse euclidiano, era impensável para os filósofos do século dezoito (Kuhn, 1962/1978; Severo, 2007); durante a idade moderna, a revolução científica rompeu com o pensamento predominante nos períodos históricos precedentes (Kuhn, 1962/1978). O processo histórico das teorias e práticas científicas é dinâmico e os desenvolvimentos futuros podem ser inesperados e imprevisíveis – aquilo que pertence ao domínio da ciência em certo período histórico pode deixar de sê-lo posteriormente, e novos objetos de investigação podem ser incorporados (Kuhn, 1962/1978; Almeder, 2013, p. 151).

Os exemplos históricos de mudanças nos domínios teóricos das ciências mostram que a relação entre teorias e práticas científicas é contingente e imprevisível. Portanto, se os compromissos teóricos e epistemológicos sofressem alterações, o materialismo e o naturalismo, como caracterizado por tais filósofos, poderiam ser substituídos por uma concepção dualista acerca da constituição do ser humano que implicasse no objeto de estudo empírico da sobrevivência. Nada nas teorias e práticas científicas correntes impede a ciência de vir a ser algo bem diferente do que é hoje. Isso é o que, na verdade, se espera dado o conhecimento que acumulamos da história da ciência.

Outro aspecto a ser abordado é relacionado à “manutenção” de uma concepção teórica quando a crença em seu sucesso não é confirmada através de

indícios empíricos, como é o caso da hipótese de que a consciência surge de processos físicos no cérebro. Vejamos um exemplo ilustrativo em um texto mais recente de Searle (2013). Ele reconhece que o problema mente-corpo permanece sem uma solução neurobiológica: “Os esforços para obter uma explicação científica detalhada de como os processos cerebrais causam a consciência são decepcionantes” (2013, p. 10343, tradução própria). É notável, por exemplo, a repetição de suas suposições: “Eu argumento que a consciência é um fenômeno biológico real no mesmo sentido que a fotossíntese ou a digestão [...]” (p. 10343, tradução própria). E indaga: “Por que é tão difícil para as pessoas aceitarem uma concepção naturalista?” (p. 10343, tradução própria).

Outra repetição é a alegação de que “somos vítimas de duas tradições [...] Uma é a tradição de Deus, da alma e da imortalidade, que diz que a consciência não faz parte do mundo natural. A consciência nem sequer é uma propriedade do corpo ou do cérebro” (p. 10343, tradução própria). A outra tradição é o que “geralmente descrito erroneamente como ‘materialismo’, e frequentemente seus adeptos simplesmente negam que a consciência como estados qualitativos e subjetivos realmente exista” (p. 10343, tradução própria). E, “renovando” o seu naturalismo biológico, Searle reafirma que “a solução para o ‘problema mente-cérebro’ é a solução neurobiológica” (p. 10345, tradução própria). A semelhança dessas afirmações com as precedentes (Searle, 1992; 2004) é evidente.

Essa repetição dogmática de Searle ecoa, em linhas gerais, o que Karl Popper chamou de “materialismo promissor”. Embora, “no presente momento, o materialismo não é sustentável”, seria anunciado como uma profecia por seus proponentes, e teria como base

os resultados das pesquisas sobre o cérebro e seu impacto. Esta profecia não tem fundamento. [...] Nenhuma alternativa foi feita no sentido de resolver as dificuldades do materialismo através de argumentos. Alternativas para o materialismo não são nem consideradas (Popper & Eccles, 1977/1995, p. 131).

Embora sinalizada na década de 70, essa “teoria” permanece atual.

A crença generalizada em concepções materialistas da mente anunciada a partir do desenvolvimento das pesquisas do cérebro foi também documentada por James em 1898:

Tais opiniões divergentes [sobre a relação entre áreas cerebrais e aspectos da vida mental] podem ter que ser corrigidas; no entanto, as principais posições elaboradas pelos anatomistas, fisiologistas e patologistas do cérebro parecem tão firmemente estabelecidas que os jovens de nossas escolas médicas são, em todos os lugares, ensinados a acreditar nelas sem hesitação. A certeza de que a observação continuará a estabelecê-las, cada vez mais minuciosamente, é a inspiração de toda a pesquisa contemporânea. E quase todos os nossos jovens psicólogos lhe dirão que apenas alguns escolásticos atrasados, ou possivelmente algum teosofista ou pesquisador psíquico desmiolado, podem ser encontrados se retraindo e ainda falando como se os fenômenos mentais pudessem existir como variáveis independentes no mundo (James, 1898, p. 9, tradução própria).

A semelhança entre o relato de James e as expectativas de autores mais recentes é bastante notável. Historicamente, entretanto, a relação do materialismo com a fisiologia e as ciências naturais é anterior à época de James, surgindo no século XVIII (Araujo, 2011).

A seguir, descrevo um episódio que também confirma a atualidade do materialismo promissor. Trata-se de uma aposta científica feita no final dos anos 1990, durante a chamada “década do cérebro”. O neurocientista Christof Koch apostou com Chalmers que o mecanismo cerebral pelo qual o cérebro produz a consciência seria descoberto até 2023. Entretanto, o neurocientista perdeu a aposta, pois passados 25 anos, e a despeito dos avanços empíricos realizados ao longo das últimas décadas, a neurociência não descobriu como a consciência seria produzida pelo cérebro (Lenharo, 2023, p. 14-15).

Além disso, uma revisão recente sumariou um debate entre os proponentes das cinco principais teorias em neurociência, e constatou que existem mais discordâncias que concordâncias entre elas acerca de tópicos fundamentais, incluindo definições de consciência, compromissos metafísicos, mecanismos cerebrais e a testabilidade dessas teorias (Mudrik et al., 2025). Em suma, desde o século XVIII e a época de James, passando pela constatação do materialismo promissor nos anos 1970, e pela aposta de Koch e Chalmers entre 1990 e 2023, as investigações cerebrais não forneceram, até o momento, evidência empírica robusta de que o cérebro produza a consciência ou que esta poderia existir sem o seu funcionamento.

Para finalizar esse tópico e também a análise do terceiro argumento, cito a resposta de Almeder (2013) para a alegação de que a ciência mostrou que a consciência seria um produto do cérebro e que o dualismo cartesiano teria sido provado falso. Sobre esse ponto, Almeder aborda as afirmações de Searle (1992; 2004):

A afirmação de Searle de que a ciência *tem mostrado* que a consciência, como qualquer estado mental, é uma propriedade biológica do cérebro, e, portanto, morre com a morte do cérebro, não é de modo algum tão óbvia quanto ele sustenta. Na realidade, é falso que a ciência tenha demonstrado tanto. Ninguém [...] viu a consciência ser secretada pelo cérebro da forma como podemos ver o hormônio secretado pela glândula. Também é falso que a ciência tenha mostrado que a consciência não pode ser algo como uma substância imaterial cartesiana radicalmente irreduzível a propriedades do cérebro. E mesmo que a biologização da consciência e outros estados mentais por parte de Searle fossem a única posição consistente com a visão de mundo científica que aceitamos, a recusa de Searle em defendê-la revela, na melhor das hipóteses, uma falha de compreensão desses argumentos na literatura, na medida em que essa naturalização de tudo [...] é embaraçada por dificuldades, ou na pior hipótese um *ad populum* elementar (p. 154).

Antes de passarmos para o próximo argumento, quero analisar brevemente uma frase mencionada anteriormente, que sobrepõe o grau de instrução e a crença no materialismo. Um dos resultados do *Global Flourishing Study* (Chen et al. 2025) mostrou que, em nível global, não houve variação no nível de crença na vida após a morte entre categorias sociodemográficas, como escolaridade e gênero (Chen et al. 2025). Além disso, como discutido no estudo, o ensino superior pode enfraquecer a adesão a crenças religiosas, bem como estimular a preferência pela religião institucionalizada. Portanto, a relação entre grau de instrução e crenças religiosas parece ser muito mais complexa do que certas afirmações simplistas feitas a esse respeito, de que uma pessoa instruída tenderia a aderir automaticamente a uma concepção materialista. O que seria dito então sobre filósofos de reputação acadêmica consistente que abordaram o tema da sobrevivência da consciência como sendo científico? Há mais dogmatismo entre cientistas e filósofos do que, à primeira vista, pode parecer ser o caso (sobre isso, ver Coelho, 2024b; Sommer, 2024).

Duas teses favoráveis à cientificidade da sobrevivência foram inferidas das discussões do capítulo anterior, que a investigação (1) é factualmente possível, pois as condições ideais para verificação da hipótese de sobrevivência podem ser concebidas e definidas; e (2) é empiricamente testável, pois há indícios disponíveis – a saber, fenômenos mentais que sugerem a continuidade da consciência e da personalidade de um indivíduo após a morte – que colocam a hipótese de sobrevivência como uma explicação potencial. A primeira proposição foi sustentada pela possibilidade de concepção de contextos hipotéticos nos quais essa hipótese poderia ser empiricamente verificada (Schlick, 1936; Ayer, 1956; Parfit, 1984; Hick, 1990). Eis o argumento:

Premissa 1: O conceito de uma consciência ou espírito como separável do corpo e que sobrevive à morte é inteligível.

Premissa 2: A inteligibilidade desse conceito reside, por exemplo, na possibilidade de sua verificação, uma vez que, em princípio, podemos conceber e definir as condições ideais para determinar sua verdade ou falsidade.

Portanto, a sobrevivência tem o estatuto de uma hipótese empírica.

Portanto, a sobrevivência é cientificamente investigável.

O argumento sustenta a mera possibilidade ideal da verificação da hipótese, mesmo que nenhum experimento tenha sido feito na prática. Considerando que Churchland não sugeriu nenhum fenômeno mental ou pesquisa como potencial evidência de sobrevivência, ele pode ser incluído no grupo de filósofos que defendem o argumento acima (1984, p. 10).

O próximo argumento em favor da investigação científica de sobrevivência pode ser formulado com as seguintes premissas e conclusões:

Premissa 1: Existe um conjunto de fenômenos empíricos, na forma de experiências anômalas e estados não ordinários de consciência, cujo conteúdo se relaciona com pessoas mortas.

Premissa 2: Os indícios empíricos mais robustos desses fenômenos associados à morte fornecem informações verídicas sobre a pessoa que morreu, e que não parecem explicáveis por meios convencionais ou físicos.

Premissa 3: A possibilidade de sobrevivência representa uma explicação potencial, senão a mais adequada, para esses fenômenos.

Portanto, a sobrevivência é uma hipótese empiricamente estável.

Portanto, a sobrevivência é cientificamente investigável.

Esse argumento é sustentado pelos estudos de fenômenos mentais que sugerem a existência da consciência pessoal após a morte do corpo físico (James, 1898; 1909; Hyslop, 1913; 1919; Russell, 1957; Broad, 1925/1960; 1962; Ducasse, 1969; Hick, 1990; Almeder, 1992; Paterson, 1995; Braude, 2003; Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2022).

Tipicamente, os autores que apresentaram esse argumento, defenderam a possibilidade de investigação científica da sobrevivência em termos epistemológicos e empíricos. Como Russell argumenta, “pessoas fazem parte do mundo cotidiano com o qual a ciência se ocupa, e as condições que determinam sua existência são detectáveis” (1957, p. 51). Nesse sentido, as condições para investigar a existência de uma vida mental além da morte poderiam, em princípio, ser encontradas em nosso mundo cotidiano, por exemplo, através da neurofisiologia e da parapsicologia (pesquisa psíquica) (p. 51-52), ou como também pela arqueologia (Parfit, 1984) e pela psiquiatria (Almeder, 1992).

Assumindo, desse modo, que a sobrevivência da consciência seria um fenômeno empiricamente detectável, a literatura revisada no capítulo precedente sugere duas condições básicas em que isso se tornaria factualmente possível: (1) experiências relacionadas à morte de um indivíduo e (2) aplicação de critérios psicológicos usados para identificar vida consciente e identidade pessoal, que seriam aplicáveis aos alegados casos pós-morte.

Na primeira condição, os fenômenos que nos colocariam em contato com os mortos seriam estados não ordinários de consciência experienciados por pessoas vivas que alegam comunicação e/ou ter tido sonhos e visões com, ou afirmam ser a vida passada de, uma pessoa falecida. Respectivamente, as experiências seriam comunicações mediúnicas, aparições de um falecido e memórias de reencarnação. Estes seriam os tipos de fenômenos “que poderíamos esperar se os espíritos existissem e pudessem produzir algum efeito no mundo físico” (Hyslop, 1919, p. 54).

Na segunda condição, os critérios empíricos usuais para identificar pessoas em situações cotidianas podem ser empregados para verificar se o que está supostamente em contato com uma pessoa viva é realmente um falecido. Portanto, mesmo sendo uma pessoa falecida, ele ou ela seria passível de identificação. Os critérios psicológicos mais comuns são (a) a memória acerca de detalhes, fatos e

eventos conhecidos, e (b) traços de personalidade que distinguem um ser humano particular de outros.

Um exemplo de uma situação hipotética que configura essas duas condições foi descrito por Ducasse (1969, p. 37). Neste caso, um amigo veio a falecer por causa de um acidente de avião, e nenhum sobrevivente foi encontrado. Uma ligação telefônica é recebida tempos depois, e alegadamente a pessoa em contato é o amigo falecido. Ao longo da conversa, a pessoa foi identificada como sendo o amigo falecido, dada a sua voz e o conteúdo da conversa. Em uma variação dessa situação, a pessoa entraria em contato através de uma ligação, e embora não seja a voz do amigo falecido sendo transmitida pelo telefone, atesta-se que é ele quem fala, mesmo que através de outra pessoa, dado o conteúdo da conversa. Como Ducasse pontua, os indícios empíricos para a sobrevivência fornecidos através da conversa consistiram “no conteúdo e no estilo das respostas dadas às nossas próprias declarações” (p. 38).

Um cenário alternativo é o caso da reencarnação. Declarações feitas por uma pessoa viva sobre lembranças alegadas de uma vida passada poderiam ser empiricamente verificadas também pelo uso de critérios psicológicos. Por exemplo, Ayer (1956) considera, como um critério crucial de identificação, as declarações de memórias ostensivas, incluindo fatos previamente desconhecidos. Comportar-se de uma certa maneira relevante, caráter e habilidades também desempenhariam um papel na identificação. Parfit (1984) considera que declarações de memórias dadas por uma pessoa viva acerca de uma vida anterior poderiam fornecer informações precisas e específicas, que seriam independentemente verificáveis.

Por exemplo, em situações cotidianas se estamos em dúvida da identidade de alguém, podemos perguntá-la a respeito de episódios passados aos quais ela possivelmente teve acesso. Em outros casos, o uso destes critérios empíricos não requer a presença da pessoa a ser identificada, como em uma investigação policial. Pode-se identificar o suspeito mais provável de um crime por meio de impressões digitais, pela sua maneira de se comportar, pelas suas habilidades, pelo seu timbre de voz e caligrafia.

Basicamente, os critérios psicológicos usuais para identificar seres humanos vivos em situações cotidianas, mesmo na ausência da pessoa em questão, seriam aplicáveis de maneira similar na identificação de uma pessoa que alegadamente sobreviveu à desintegração de seu corpo. Ou seja, tudo isso tornaria factualmente

possível que, se mentes sobrevivem à morte, elas seriam empiricamente detectadas na ausência dos corpos em que elas foram previamente conhecidas.

O que permite concluir, portanto, que tais cenários representariam casos em que a detecção do fenômeno da sobrevivência seria factualmente possível, é que declarações dadas por uma pessoa viva acerca de um falecido seriam empiricamente verificáveis na forma de critérios psicológicos de identificação pessoal. Isso seria uma abordagem pragmática ao problema acerca da detecção empírica de mentes desencarnadas. Notavelmente, os dois requisitos teóricos que fundamentam essa possibilidade são pervasivos na literatura revisada, e parecem representar um consenso entre os filósofos que discutiram a questão da cientificidade da sobrevivência.

Sobre a condição (a), Paterson (1995) e Braude (2003), por exemplo, discutem a objeção acerca da ausência de consensos teóricos ou metafísicos estabelecidos quanto aos critérios de identidade pessoal, o que aparentemente tornaria problemático estabelecer a identidade pós-morte (Paterson, 1995; Braude, 2003). A resposta para essa posição estaria na distinção de dois problemas básicos em relação à identidade pessoal e qual desses problemas é relevante para a questão da identificação pós-morte. O problema da identidade pessoal, portanto, consistiria em duas questões básicas, a saber, o problema ontológico de identidade e o problema epistemológico de identificação (Paterson, 1995; Braude 2003).

Nos termos de Braude:

[...] nosso foco familiar está em um problema *epistemológico* mais realista: a saber, *decidir* se um indivíduo é igual a outra pessoa. Na vida diária, *precisamos* decidir com quem estamos lidando e simplesmente trabalhamos com quaisquer indícios que tenhamos em mãos. E na maioria das vezes, nos saímos muito bem. Na verdade, a maioria de nós toma essas decisões práticas sem a ajuda (ou o obstáculo) de uma metafísica subjacente fundamentada ou articulada, muito menos critérios abstratos propostos de identidade. E muito provavelmente, qualquer uma das várias teorias metafísicas diferentes será compatível com nossos critérios pré-analíticos cotidianos para identificar pessoas (p. 4, tradução própria).

Muito próximo ao que Braude argumenta, Paterson propõe um “sentido mais fraco e imperfeito” (p. 45, tradução própria) de identidade de alguém vivo ou falecido, um “conceito de identidade relativa”, que minimamente seria constituído pelas

expectativas se entes queridos continuam existindo após a morte: “Seu corpo, eles aceitam, não existe mais em forma reconhecível. Mas eles esperam que um certo *fluxo de experiências* continue a fluir e que um certo *padrão de respostas* continua a ser evidenciado” (p. 35, tradução própria).

Se a identidade pós-morte é uma questão primariamente epistemológica, a questão central é saber como podemos identificar e distinguir pessoas. Se, como argumentado anteriormente, a aplicação de critérios psicológicos comuns para distinguir pessoas vivas é factualmente possível aos casos alegados de pessoas falecidas, e se esses critérios têm funcionado satisfatoriamente bem nos casos cotidianos, as questões filosóficas ainda sem solução não parecem representar empecilho para essas verificações empíricas.

Ainda que não tenhamos uma definição ou uma teoria empiricamente adequada da consciência (Chalmers, 1996; 2010), possuímos bons critérios de identificação de vida consciente e de identidade pessoal. Esses critérios usuais de identidade pessoal podem ser aplicados na ausência de uma definição ou uma teoria adequada da consciência ou da identidade pessoal. Esses são critérios empíricos usados, por exemplo, na vida comum, em condições clínicas, como também em investigações policiais. Seu uso não requer nenhuma teoria ou pressuposto adicional, essas discussões não afetam a identificação de casos paradigmáticos de consciência.

Outra suposição ao caso da investigação científica da sobrevivência é que a evidência empírica em seu favor deveria explicar causalmente o fenômeno. Isso é mencionado na caracterização de Hyslop ao problema científico da sobrevivência:

O único significado que dou ao termo “espírito” no presente estágio do trabalho é um fluxo de consciência que pode, de algum modo, subsistir após o corpo ter sido dissolvido. Como subsiste pode ser abordado na investigação posterior do assunto, mas não é necessário para o nosso problema que definamos a natureza do “espírito” em termos de sua relação com a matéria. Tudo o que defendo é que certos fatos são indícios dessa continuidade, não evidência do que ela é. Em outras palavras, nosso problema científico é mais evidencial do que explicativo (p. 353, tradução própria).

A suposição para mecanismos causais é abordada também por Ducasse, em uma das críticas à interpretação de sobrevivência ao caso imaginado “John Doe”, e que diz o seguinte: “o telefone é conhecido por ser um instrumento de comunicação,

enquanto um médium não o é” (p. 38). “A resposta”, Ducasse pontua “é clara, [...] [pois] a evidência de sobrevivência que a conversa pode ter fornecido consistia apenas no conteúdo e no estilo das respostas dadas às nossas próprias declarações, e não no fato de essas respostas terem sido emitidas pelos órgãos de expressão de um médium ou por um telefone” (p. 38, tradução própria).

Também fica claro, na resposta desse autor, que a pessoa falecida alegadamente em contato poderia ser identificada apenas pelo (a) conteúdo da conversa, verificando a capacidade de lembrar de fatos e eventos ocorridos, e (b) o estilo das respostas, que mostrariam o jeito característico do amigo falecido em conversar e responder. Mesmo na ausência de indícios empíricos para um mecanismo explicativo, o fenômeno à nossa frente poderia ser investigado como sendo uma mente falecida particular se sua comunicação fornecesse conteúdos que permitissem verificar a identidade da pessoa em questão. Além disso, a pessoa viva, conhecida do falecido, e a médium poderiam estar presentes, e a conversa teria acontecido da mesma maneira.

Mais recentemente, Almeder (1992) apresenta uma posição parecida, em resposta à objeção da “improbabilidade científica da sobrevivência pessoal”. Especificamente, sobre a necessidade de repetibilidade como em contextos experimentais ao caso da sobrevivência:

Essa repetibilidade é necessária apenas quando, no interesse de predição e controle, nós requeremos explicações causais [...]. Mas tais explicações causais não são necessárias para estabelecer *que* algo ou outro ocorre, mas sim *por que* ocorre. Nós poderíamos, por exemplo, estabelecer *que* dinossauros existiram alguma vez no passado sem precisar estabelecer as razões *pelas quais* os dinossauros surgiram (1992, p. 263, tradução própria).

Como no caso da hipótese da existência de dinossauros, a evidência empírica para a sobrevivência não precisaria fornecer uma explicação causal, mas apenas indícios de sua ocorrência. Similarmente, quando Darwin e Mendel propuseram a seleção natural e a genética, e apresentaram indícios favoráveis, os mecanismos biológicos desses processos ainda não tinham sido descobertos naquela época (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2022, p. 28-29).

Alguns critérios teórico-epistemológicos emergem da literatura aqui discutida a respeito do que constituiria evidência empírica de sobrevivência. Dividirei esses

requisitos em casos de “experiências de morte irreversível” e “experiências de morte reversível”. Se a consciência e a identidade pessoal de um ser humano sobrevivem à morte irreversível do corpo, passando a existir, desse modo, sob alguma forma desencarnada, e se é possível obter indícios empíricos dessa continuidade, teríamos que pressupor as seguintes condições:

- (1) capacidade de se unir a um novo corpo (temporariamente ou renascendo);
- (2) capacidade de se manifestar para pessoas vivas;
- (3) capacidade de lembrar da vida *ante mortem*;
- (4) capacidade de se comportar de uma maneira característica da personalidade *ante mortem*.

As condições (1) e (2) refletem os tipos de fenômenos que um cientista ou qualquer ser humano poderia encontrar e alegadamente entrar em contato com um falecido. Os fenômenos mencionados na literatura consistem em comunicações mediúnicas, aparições de um falecido no momento da morte e memórias alegadas de uma vida passada. Particularmente, a suposição (2) representa os casos de mediunidade e aparições, dado que nos casos de reencarnação a suposta pessoa falecida estaria sistematicamente corporificada.

As condições (3) e (4), por sua vez, representam os critérios psicológicos distintivos usados empiricamente em contextos cotidianos para reconhecimento de pessoas. Embora as características psicológicas sejam diversas, quanto à identificação de uma pessoa, elas podem ser classificadas em dois grupos, a continuidade (a) da memória e (b) dos traços da personalidade.

Um quinto critério pode ser adicionado a essa lista. Como a memória de acontecimentos e outros aspectos da vida psicológica fornecem a base da identidade pessoal passada de um falecido, alguns autores acrescentaram uma condição adicional para a descrição dos indícios empíricos. Além das memórias de acontecimentos vividos pelo falecido em sua vida terrena e a persistência de traços de sua personalidade *ante mortem*, a evidência deveria mostrar a existência de um fluxo de experiências conscientes que continua fluindo, ou, como Broad pontuou, “que novas experiências [continuam] sendo vivenciadas, [...] novos planos sendo formados e iniciados, ou de qualquer desenvolvimento *post mortem* da personalidade *ante mortem*” (1962, p. 428). Portanto, essa condição seria descrita da seguinte maneira:

(5) capacidade de ter novas experiências conscientes no estado desencarnado.

Na literatura discutida, apenas Hick (1990) e Ayer (1990) mencionam os casos de experiência de quase-morte e experiência fora-do-corpo como um indício para alguma forma de sobrevivência. Quando os diferentes fenômenos (associados à morte irreversível) são tomados de maneira convergente como um caso empírico à sobrevivência, experiências de quase-morte e fora-do-corpo podem ser apresentadas no conjunto como indícios empíricos (Almeder, 1992; Paterson, 1995). Isoladamente, entretanto, essas experiências têm sido compreendidas apenas como indícios para uma concepção dualista da natureza humana (Broad, 1962; Ducasse, 1969; Almeder, 1992; Paterson, 1995; Braude, 2003).

As experiências associadas à morte clínica também satisfariam critérios empíricos e que poderiam ser formulados como um caso de sobrevivência, embora assumindo uma noção mais restrita dessa hipótese, em termos de “a primeira fase de outra vida, ou talvez um estágio de transição antes que a conexão entre mente e corpo seja finalmente quebrada” (Hick, 1990, p. 130). Para Ayer (1990), essas experiências poderiam sugerir que a consciência não termina com a morte, mas não garantem a possibilidade de uma vida futura. Portanto, não se trata aqui de morte irreversível, como em mediunidade, aparições e reencarnação, mas de morte, como definida por critérios médicos e clínicos, que é potencialmente reversível por reanimação cardiopulmonar.

Se a consciência e a identidade pessoal de um ser humano sobrevivem à morte clínica, passando a existir, desse modo, sob alguma forma desencarnada, e se é possível obter indícios empíricos dessa continuidade, teríamos que pressupor as seguintes condições:

- (1) cessação temporária das atividades cerebrais assumidas como críticas para a geração de consciência;
- (2) cessação temporária da atividade fisiológica (cardiorrespiratória) sistêmica do organismo vivo;
- (3) capacidade de percepção, de uma maneira característica da experiência (por exemplo, estando fora do corpo), de fatos e eventos do mundo físico associados à morte clínica;
- (4) capacidade de lembrar de fatos e eventos do mundo físico associados à morte clínica e/ou de experiências com conteúdo transcendente.

Os critérios (1) e (2) caracterizam a morte clínica e tem como ponto de referência a dependência sistemática da consciência e da identidade pessoal em relação aos estados do cérebro e do corpo, e a tese fisicalista ou materialista inferida dessas correlações empíricas. Nesse sentido, a morte clínica representaria um cenário em que a tese materialista poderia ser rejeitada e a continuidade da consciência assumida, mesmo que em uma forma mais restrita. Alternativamente, esses indícios poderiam ser favoráveis à “teoria transmissiva” da função cerebral descrita por James (1898).

Os critérios (3) e (4), relacionados ao conteúdo da experiência, são importantes para estabelecer empiricamente que a experiência ocorreu durante a morte clínica, ou seja, durante a cessação cerebral e fisiológica. O conteúdo transcendente, embora não passível de verificação, corroboraria as descrições do que seriam a fase transicional entre a morte do organismo e a continuidade da consciência.

Análogo à condição (5) das experiências associadas à morte irreversível, poderíamos adicionar aqui um quinto critério:

(5) comportar-se de maneiras características e relevantes ao conteúdo da experiência relatada.

Por exemplo, aqueles que experienciam esses estados transcendentais de consciência relutam em contar “sobre fenômenos tão difíceis de descrever e acreditar, mas, caracteristicamente, sua atitude em relação à morte mudou e agora pensam em sua própria morte futura sem medo ou mesmo com antecipação positiva (Hick, 1990, p. 129). Se essa experiência não é apenas um mero estado subjetivo interno, como um sonho, uma ilusão ou uma alucinação significativa, mas uma experiência aparentemente real de ter adentrado os estágios iniciais de uma vida após a morte, esse novo estado de consciência deveria produzir, em algum nível, diferenças observáveis na vida psicológica da pessoa que sobreviveu à morte clínica. Ayer (1990), por exemplo, refletiu sobre a potencial objetividade real de sua experiência e declarou o impacto dela sobre sua convicção acerca da morte representar o fim da consciência.

3.1 SÍNTESE DO CAPÍTULO

Neste capítulo foram analisados os argumentos filosóficos contrários e favoráveis apresentados por diferentes filósofos contemporâneos acerca da questão sobre se o tópico da sobrevivência é cientificamente investigável. Algumas conclusões podem ser extraídas dessa discussão. Primeiramente, nota-se uma rejeição ou o desconhecimento por parte dos autores, que apresentaram as objeções, em relação às pesquisas empíricas de sobrevivência e das discussões conceituais e teóricas em torno dessas evidências.

Em segundo lugar, uma razão empírica apresentada para a rejeição da sobrevivência como hipótese científica é a alegação de que a ciência teria mostrado que a consciência e os fenômenos mentais surgem de processos físicos do cérebro. No entanto, pelos indícios documentais que apresentamos, desde que o início dos estudos neurofisiológicos no século XVIII até o presente momento, as investigações do cérebro não confirmaram essa alegada evidência.

Em terceiro lugar, o debate entre materialismo e dualismo, e os problemas filosóficos que essas concepções engendram acerca da relação entre o mental e o físico, é o plano de fundo das objeções (1), (2) e (3). Por outro lado, as investigações de sobrevivência foram formuladas tipicamente em bases epistemológicas. Comumente, os passos para pensar a detecção empírica de uma consciência que potencialmente sobrevive à morte do corpo não foram concebidas em termos dualistas ou filosóficos de outro tipo, mas pela existência de fenômenos mentais que levantaram a questão sobre a continuidade pós-morte.

Portanto, dadas essas considerações, conclui-se que o referido tema é uma questão aberta ao escrutínio científico e que as objeções se mostraram filosoficamente inconsistentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente tese, foram caracterizados (capítulo 1) e criticamente analisados (capítulo 2) os argumentos filosóficos sobre a possibilidade de investigação científica do tema da sobrevivência da consciência e da identidade pessoal após a morte do corpo físico. A análise filosófica identificou, respectivamente, três objeções e duas defesas para essa possibilidade:

- (1) É logicamente impossível e conceitualmente incoerente;
- (2) É factualmente impossível e fisicamente/empiricamente indetectável;
- (3) É logicamente possível, mas anticientífica;
- (4) É, em princípio, empiricamente verificável; e
- (5) É uma hipótese explicativa para um conjunto de fenômenos empíricos estudados.

Basicamente, a objeção (1) foi respondida com base nas teses (4) e (5). Se a sobrevivência é passível de verificação empírica e, mais decisivamente, tem sido formulada como uma explicação alternativa para indícios empíricos estudados, a possibilidade lógica e a coerência do conceito de sobrevivência são requeridas para que constitua uma hipótese empírica. As objeções (2) e (3) demonstram que seus proponentes ignoram ou desconhecem tanto a investigação dos fenômenos psíquicos quanto os argumentos empíricos à sobrevivência, assim como os fundamentos teóricos e epistemológicos sobre os quais essa investigação tem sido concebida nos últimos 150 anos. Portanto, dadas as pesquisas existentes de sobrevivência, as objeções (2) e (3) não se sustentam. Além disso, a objeção (3) parte de uma caracterização específica da mente, como completamente imaterial e não espacial, característica do dualismo cartesiano, que pode ser rejeitada e formulada em critérios teóricos e epistemológicos diferentes.

As teses (4) e (5) foram sustentadas em bases epistemológicas pela maioria dos filósofos que defenderam argumentos favoráveis, adotando como critérios empíricos para verificação da hipótese de sobrevivência, basicamente, a continuidade da memória e dos traços de personalidade após a morte. Os fenômenos empíricos considerados relevantes para o teste empírico da sobrevivência podem ser divididos em “experiências de morte irreversível” e “experiências de morte reversível”. O primeiro grupo consiste em comunicações mediúnicas, aparições de um falecido no

momento da morte e memórias alegadas de reencarnação. O segundo grupo consiste unicamente nas experiências subjetivas associadas a um período de morte clínica.

Guiando-nos criticamente pela discussão filosófica desenvolvida neste trabalho, conclui-se que os argumentos contrários à investigação científica da sobrevivência não se mostraram convincentes pela nossa análise, e os argumentos favoráveis as respondem de maneira consistente. Portanto, a sobrevivência da consciência e da identidade pessoal à morte pode ser assumida como um tema passível de investigação científica.

É importante destacar os filósofos que abordaram o tema da sobrevivência possuem reputação acadêmica consistente em diferentes áreas da filosofia contemporânea, como filosofia da mente, epistemologia, filosofia da ciência e da linguagem, a despeito da rejeição acadêmica e científica que esse tema sofre. Inclusive, e para a surpresa de muitos, mesmo filósofos reconhecidos pelos seus posicionamentos fisicalistas ou materialistas sobre a natureza humana e do universo, como Russell, Ayer, Parfit e Churchland, apresentaram argumentos favoráveis sobre o tópico. A esse respeito, Almeder comenta com entusiasmo que a conclusão de que o dualismo é reconhecido como uma hipótese empírica por autores como Ayer ou Parfit

por si só deveria ser uma grande notícia, e só podemos nos admirar de tão pouco ter sido dito a seu respeito, dada a pressuposição geral tão amplamente adotada de que a existência de algo como uma mente cartesiana é uma questão metafísica (no sentido pejorativo) e não algo empiricamente confirmável ou testável pelas ciências naturais (2013, p. 153).

O mesmo pode ser afirmado e enfatizado em relação ao tema da sobrevivência, à luz dos achados documentais e filosóficos apresentados nesta tese.

Este trabalho sugere algumas implicações que apontam para possíveis direções futuras de pesquisa. Protocolos de pesquisa podem ser elaborados com base nos critérios de evidência empírica que delineiam o escopo do estudo científico da sobrevivência. Os critérios teóricos e epistemológicos aqui analisados poderiam servir como diretrizes gerais, funcionando como uma estrutura orientadora para a elaboração de estudos capazes de abordar de maneira sistemática os fenômenos atribuíveis à sobrevivência. Outro tema relevante é o conceito de morte. Se a morte é compreendida como um fato irreversível, marcado pelo início da desintegração

fisiológica que não pode ser mais revertida por qualquer tipo de intervenção, e admitindo, por isso, graus fisiológicos, pode-se conceber a morte como um processo potencialmente reversível. Esse tema representa um tópico teórico e epistemológico com implicações para o que pode ser concebido como continuidade da consciência após a morte ainda potencialmente reversível.

À título de conclusão, ressalta-se que não foram encontrados qualquer argumento convincente que pudesse rejeitar a possibilidade de estudo científico da sobrevivência. Esse tema pode ser, portanto, compreendido como cientificamente investigável, e a presente tese é uma modesta, porém significativa, contribuição para o desenvolvimento deste importante campo de pesquisa. Apresentado e organizado de maneira concisa e clara, este trabalho pode se tornar uma introdução para estudantes e pesquisadores, e um estímulo à reflexão sobre as questões, argumentos e das evidências discutidas.

REFERÊNCIAS

- Almeder, R. (1992). *Death and personal survival: the evidence for life after death*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Almeder, R. (2013). Objeções materialistas contra o dualismo cartesiano. *Arquivos de Psiquiatria Clínica (São Paulo)*, 40(4), 150–156. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832013000400005>
- Angeli-Faez, B., Greyson, B., & van Lommel, P. (2025). Near-death experience during cardiac arrest and consciousness beyond the brain: a narrative review. *International Review of Psychiatry*. doi: 10.1080/09540261.2025.2503729
- Araujo, S. F. (2011). *Psicologia e neurociência: uma avaliação da perspectiva materialista no estudo dos fenômenos mentais*. 2. ed. Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Ayer, A. J. (1956). *The problem of knowledge*. London: Macmillan.
- Ayer, A. J. (1990). *The meaning of life and other essays*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Baruss, I. (2023). *Death as an altered state of consciousness: A scientific approach*. Washington: American Psychological Association.
- Bozzano, E. (1938/1995). *Animismo ou espiritismo? Qual dos dois explica o conjunto dos fatos?* Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira.
- Braude, S. (2003). *Immortal remains: The evidence for life after death*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Broad, C. D. (1925/1960). *The mind and its place in nature*. London: Routledge & Kegan.
- Broad, C.D. (1962). "Human personality, and the question of the possibility of its survival of bodily death". In *lectures on psychical research*. London: Routledge & Kegan. (p. 387-430).
- Cardeña, E. (2018). The experimental evidence for parapsychological phenomena: A review. *American Psychologist*, 73(5), 663–677. <https://doi.org/10.1037/amp0000236>
- Carnap, R. (1963). "Intellectual autobiography". In: Schilpp, P. A. (ed.), *The philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle, Ill.: Open Court (pp. 3-81).
- Castañon, G. A. (2024). A cruzada perdida do ceticismo crente. *Interações*, 19, 2, p. e192c01. doi: 10.5752/P.1983-2
- Chalmers, D. (1996). *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press.

- Chalmers, D.J. (2010). *The character of consciousness*. Oxford University Press.
- Chen, Z.J., Cowden, R.G., Moreira-Almeida, A. et al. Sociodemographic variations of belief in life after death across 22 Countries. *Sci Rep* 15, 14310 (2025). <https://doi.org/10.1038/s41598-024-83541-x>
- Churchland, P. M. (1984), "The ontological problem (the mind-body problem)". In *Matter and consciousness*. Cambridge: Bradford Books/MIT Press (pp. 7–49). [2013, 3 ed. pp. 11–85].
- Coelho, H. S. (2022). *História da liberdade religiosa: Da reforma ao iluminismo*. Vozes Acadêmica.
- Coelho, H. S. (2024a). *Idealismo e Romantismo: Uma história geral das filosofias do saber e da liberdade*. Editora Vozes.
- Coelho, H. S. (2024b). How metaphysical ignorance shape the discussion on the nature of the mind. *International Review of Psychiatry*, 1–10. <https://doi.org/10.1080/09540261.2024.2427042>
- Daher, J. C., Damiano, R. F., Lucchetti, A. L. G., Moreira-Almeida, A., & Lucchetti, G. (2017). Research on experiences related to the possibility of consciousness beyond the brain: a bibliometric analysis of global scientific output. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 205, 37–47.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Ducasse, C. J. (1969). *Paranormal phenomena, science, and life after death*. New York: Parapsychology Foundation.
- Edwards. P. (1992). *Immortality*. New York: Macmillan Pub. Co (Kindle).
- Hacker, P. M. S. (2007/2010). *Natureza humana: categorias fundamentais*. São Paulo: Artmed.
- Hasker, W., & Taliaferro, C. (2023). Afterlife. Zalta, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/afterlife/>.
- Hick, J. (1990). *Philosophy of religion* (4th ed.). New Jersey: Prentice Hall.
- Hyslop, J. (1913). *Psychical research and survival*. London: G. Bell & Sons Ltd.
- Hyslop, J. (1919). *Contact with the other world: The latest evidence as to communication with the dead*. New York: The Century Co.
- James, W. (1909). Report on Mrs. Piper's Hodgson-Control. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 23: 2–121.
- James, W. (1898). *Human immortality*. New York: Dover.

- Kelly, E. F., Kelly, E. W., Crabtree, A., Gauld, A., Grosso, M., & Greyson, B. (2007). *Irreducible mind: toward a psychology for the 21st century*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or something near enough*. Princeton University Press. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Kuhn, T. S. (1962/1978). *A estrutura das revoluções científicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva.
- Lenharo, M. (2023). Decades-long bet on consciousness ends - and it's philosopher 1, neuroscientist 0. *Nature*, 619(7968):14-15. doi: 10.1038/d41586-023-02120-8.
- Lycan, W. G. (2009). Giving dualism its due. *Australasian Journal of Philosophy*, 87(4), 551–563.
- Moreira-Almeida, A., Costa, M. & Coelho, H.S. (2022) *Science of life after death*. New York: Springer.
- Mudrik, L., et al. (2025). Unpacking the complexities of consciousness: Theories and reflections. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 170, 106053. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2025.106053>
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Paterson, R. (1995). *Philosophy and the belief in a life after death*. New York: Saint Martin's Press.
- Popper, K. R., & Eccles, J. C. (1977/1995). *O eu e seu cérebro*. Brasília: Papirus.
- Russell, B. (1957) *Why I am not a Christian and other essays on religion and related subjects*. London: George Allen and Unwin.
- Schlick, M. (1936). Meaning and verification. *Philosophical Review*, 45(4), 339-369.
- Searle, J. R. (1992). *The rediscovery of mind*. Cambridge: MIT Press.
- Searle, J. (2004). *Mind: A brief introduction*. Oxford University Press.
- Searle, J. (2013). Theory of mind and Darwin's legacy. *Proc Natl Acad Sci USA*, 110 Suppl 2: pp. 10343-8.
- Severo, R. P. (2007). O princípio de não-contradição é revisável? *Barbarói*, 26, 21-44.
- Shushan, G. (2022). *The next world: Extraordinary experiences of the afterlife*. White Crow.
- Sommer, A. (2024). Hidden histories of science and medicine: spirit mediumship and the 'psychology without a soul.' *International Review of Psychiatry*, 1–13. <https://doi.org/10.1080/09540261.2024.2421403>

Uebel, T. (2024). "Vienna Circle". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/vienna-circle/>>.

APÊNDICE A – Revisão narrativa sobre experiências em morte clínica



International Review of Psychiatry



Editor:
Professor Dinah Bhugra and
Professor Margaret S. Chochin
Special issue articles: Neuroscience and Emerging Digital
Technologies in Psychiatry
Guest Editors: Alexander Smith and Michael Lachaux



ISSN: 0954-0261 (Print) 1369-1627 (Online) Journal homepage: www.tandfonline.com/journals/iirp20

Near-death experience during cardiac arrest and consciousness beyond the brain: a narrative review

Bruno Angeli-Faez, Bruce Greyson & Pim van Lommel

To cite this article: Bruno Angeli-Faez, Bruce Greyson & Pim van Lommel (15 May 2025): Near-death experience during cardiac arrest and consciousness beyond the brain: a narrative review, International Review of Psychiatry, DOI: [10.1080/09540261.2025.2503729](https://doi.org/10.1080/09540261.2025.2503729)

To link to this article: <https://doi.org/10.1080/09540261.2025.2503729>



Published online: 15 May 2025.



Submit your article to this journal [↗](#)



View related articles [↗](#)



View Crossmark data [↗](#)

Full Terms & Conditions of access and use can be found at
<https://www.tandfonline.com/action/journalInformation?journalCode=iirp20>

Near-death experience during cardiac arrest and consciousness beyond the brain: a narrative review

Bruno Angeli-Faez^a, Bruce Greyson^b and Pim van Lommel^c

^aNUPES – Research Center in Spirituality and Health, School of Medicine, Federal University of Juiz de Fora (UFJF), Brazil; ^bDepartment of Psychiatry and Neurobehavioral Sciences, University of Virginia Health System, Charlottesville, VA, USA; ^cDepartment of Cardiology, Rijnstate Hospital, Arnhem, The Netherlands

ABSTRACT

In this narrative review, we will critically assess whether the occurrence of near-death experience (NDE) associated with cardiac arrest (CA) may be explained by brain electrical activity or whether this empirical evidence supports an alternative theory, namely, that consciousness may persist and function beyond the brain. Empirical evidence suggests that NDEs associated with CA likely arise during the patient's unresponsiveness, rather than in the early CA phases or after cardiopulmonary resuscitation (CPR), when the brain may still be functional or later recover. There has been no evidence that cortical electrical activations recorded in dying patients and during CPR may be involved in NDEs, since no reports of subjective experience have been associated with such brain recordings. Alternatively, these findings may be interpreted as a result of muscular artifacts or circulatory disturbances in such contexts. CA leads to the interruption of oxygenated blood flow to the brain and loss of cortical electrical activity within 10–30 seconds. During CPR, brain electrical activity may remain absent or severely disturbed. Given that NDEs appear to occur at the very moment in CA when the brain is severely compromised, this can be assumed as evidence for the continuity of consciousness beyond the brain.

ARTICLE HISTORY

Received 6 August 2024
Accepted 5 May 2025

KEYWORDS

Near-death experience;
cardiac arrest; cortical
electrical activity;
unresponsiveness;
consciousness beyond
the brain

Introduction

In the last decades, we have witnessed a growing flow of scientific research in spiritual experiences that have evaluated the possibility of consciousness (mind or self) existing beyond brain functioning (Daher et al., 2017). More specifically, mediumistic communications, near-death experiences, terminal lucidity, and cases suggestive of reincarnation memories have been evaluated as evidence in support of the possibility of autonomy of consciousness in relation to the brain and its continuity after bodily death (Daher et al., 2017; Kelly et al., 2007; Moreira-Almeida et al., 2022; van Lommel, 2010, 2023).

In this article, we will evaluate the implications of the 'near-death experience' ('NDE') for the issue of consciousness beyond the brain, discussing its occurrence during cardiac arrest (CA). More specifically, we will discuss whether brain electrical activity could explain NDEs related to patients who have suffered CA.

Scope of the problem

The brain's energy is mainly based on the high consumption of oxygen and glucose from the body, critically provided and sustained by blood flow, which is pumped by the heart into the body (Hofmeijer & van Putten, 2012). Adequate heart rate and degrees of oxygen and glucose are termed 'background conditions' for enabling large-scale brain activity critical for consciousness (Tononi & Koch 2015; Koch et al., 2016; Boly et al., 2017).

If heartbeats become sharply irregular and then stop, the brain (and body) are instantly deprived of blood (ischemia) and, consequently, of oxygen (anoxia), amounting to a physiological impairment known as cardiac arrest (CA) (Gopalan et al., 1999; Hossmann & Kleihues, 1973; Visser et al., 2001). CA is a life-threatening condition in which procedures for restoring the blood circulation and oxygen delivery are required within a few minutes, namely cardiopulmonary resuscitation (CPR) (Parnia et al., 2023; van Lommel et al., 2001).

The critical, large-scale neural activity involved in consciousness, in brainstem, thalamus, and wide regions of the cortex (Koch et al., 2016; Mashour et al., 2020; Mudrik et al., 2025), is vulnerable to ischemia (Candia-Rivera & Machado, 2023; Rossini et al., 1982; Visser et al., 2001; Yang et al., 1997). External signs of consciousness are lost soon after CA onset and may remain undetectable throughout CPR (Pana et al., 2016; Parnia et al., 2014, 2023). The compromised state of the body during CA, although reversible by CPR, has the major clinical criteria for determination of death: no circulatory and respiratory functions, and absence of brainstem reflexes (van Lommel et al., 2001; Parnia et al., 2014).

Reversal of this clinical condition, and ultimately recovery of health and consciousness, cannot be achieved with external CPR (chest compressions) alone, but defibrillation (an electric shock) is usually required to restore heart rhythm. For instance, blood supply to the brain is about 5–10% of its normal value during CPR in dogs (White et al., 1983). Long CPR duration is associated with high mortality and poor outcome since recovery from CA requires successful defibrillation, and external CPR itself is insufficient to prevent irreversible neuronal damage (Peberdy et al. 2003).

Several prospective studies have found that ~6–20% of CA survivors reported a near-death experience (NDE), a structured and coherent conscious awareness with transcendent and mystical features and, sometimes, ~2% reported auditory and visual recollection, described as if perceived from a position above their bodies (van Lommel et al. 2001; Schwaninger et al. 2002; Greyson 2003; Klemenc-Ketiš et al. 2010; Parnia et al., 2001; Parnia et al. 2014; Parnia et al. 2023). These reports suggest that someone may be conscious and aware of his/her environment during circulatory arrest (Parnia et al., 2014; van Lommel et al., 2001).

Survivors of CA and other life-threatening conditions who report NDEs usually describe the content of their experience as real (i.e. not as a kind of psychologically-based or pathologically-induced dream or hallucination) or as more real than the normal waking consciousness experienced in our familiar physical environment (Schwaninger et al., 2002; Moore & Greyson, 2017). The memory of an NDE can be as clear and phenomenologically detailed as or more than the memory of important autobiographical events, and clearer and richer than imagined memory events (Moore & Greyson, 2017; Palmieri et al., 2014; Thonnard et al., 2013).

Further, CA patients who report NDEs showed greater changes in their lives than those without an NDE in terms of increased belief in life after death, decreased fear of death, interest in spirituality,

meaning in life and altruistic behaviors (Schwaninger et al., 2002; van Lommel et al., 2001). This impact intensified over the years, as measured two and eight years after the NDE (van Lommel et al., 2001), and persist undiminished over decades (Greyson, 2022).

The association between NDE and CA has compelled researchers in this field to call into question the mainstream assumptions regarding the nature of the relationship between consciousness and brain (Greyson, 2003; Parnia et al., 2014; van Lommel et al., 2001; Von Haesler & Beauregard, 2013). Because CA provides a model for investigating consciousness during the dying process, given NDEs appear to occur at the very time during circulatory arrest when the brain is severely injured, this may be assumed as evidence for the continuity of consciousness beyond the brain (Moreira-Almeida et al., 2022; Parnia et al., 2014; van Lommel, 2023).

However, researchers have speculated that brain activity could explain the NDE occurrence, arguing that NDEs could occur before or after unconsciousness, when neural activity is still preserved before the ischemic insult or later recovered by CPR (Kondziella & Martial, 2022; Martial et al., 2022). Recent findings of cortical electrical activity in the higher frequency bands in dying brain and CPR have been speculatively linked to NDEs (Borjigin et al., 2013; Chawla et al., 2009; Parnia et al., 2023). If so, the questions are: Could brain activity explain the NDEs? Or could these experiences reported by CA survivors be evidence for consciousness beyond the brain?

When is NDE likely to occur in relation to CA?

Under the assumption that consciousness and memory require brain functioning to exist, it has been argued that an NDE might not occur when the heart stops and the brain is severely impaired, but at periods around CA when neural activity is still able to function or later resumed by CPR (Kondziella & Martial, 2022): (a) before CA (Martial, Fritz et al., 2024a; Peinkhofer et al., 2019); (b) just before loss of consciousness (Kondziella & Martial, 2022; Martial et al., 2022); (c) when brain function is restored after CA (Peinkhofer et al., 2019); (d) immediately after consciousness is regained (Martial et al., 2022); and (e) upon recovery (Martial, Fritz et al., 2024a).

The first proposition of NDEs occurring prior to CA has a critical flaw, namely, the lack of a precipitating condition in connection with NDE occurrence. These experiences are known to be correlated with several physiological and/or psychological conditions (Owens et al., 1990; Lai et al., 2007). Without an

underlying precipitating condition, it seems implausible that NDEs could occur spontaneously without any connection with a CA about to happen.

A CA occurs so unexpectedly that most patients are not aware of the moment they entered the state and, therefore, have no recollection of that period (Greyson, 2003; van Lommel et al., 2001). For instance, CA survivors describe the onset of their NDE without any mention of visual or auditory awareness of events around the onset of CA (Cassol et al., 2018). When surrounding events have been reported, there is a discontinuity between the description of them and the NDE account itself (see, e.g. Greyson, 2021, p. 45–46; Parnia et al., 2014, p. 1803).

If a patient who has just entered CA has an NDE while still awake, awareness of the early CA stages should be often recalled and reported. So, in terms of such a hypothesis, it is puzzling that CA patients do not report frequently external events occurring around the onset of the NDE, since NDE memories are typically, among other features, rich in contextual details (Moore & Greyson, 2017; Palmieri et al., 2014; Thonnard et al., 2013) and vividly recalled despite the passage of time (Greyson, 2007; van Lommel et al., 2001).

In a prospective study with 1,595 cardiac patients, NDE experiencers were more likely than non-experiencers to have a CA and reported more loss of consciousness (Greyson, 2003). More specifically, 10% of 116 CA survivors described an NDE, and only 1% of the patients who suffered other severe cardiac conditions without CA. Patients with NDE were more likely to self-characterize the subjective state during the cardiac event as 'loss of consciousness', but not 'diminished consciousness' or 'normal consciousness' (Greyson, 2003).

Holden (2009, pp. 185–211) reviewed 107 NDEs with potentially verified reports of auditory and visual awareness of the physical surroundings related to the patient's unresponsiveness. Of these, 92% of the cases had weak to strong evidence that the perceptions were completely accurate, only 6% and 2% respectively contained some inaccuracy or were inaccurate, and the accuracy of 34% was corroborated by independent sources such as doctors or nurses, or by medical records etc. (Holden et al., 2009, pp. 185–211).

An NDE from Holden et al. (2009) review was described by Sabom, the so called 'Pam Reynolds case', associated with general anesthesia and CA, during a surgical procedure to remove a giant basilar cerebral aneurysm (Sabom, 1998, pp. 37–51; 184–191). The brain surgery consisted of deep hypothermia (reaching 60 degrees Fahrenheit) and induced

cardiorespiratory arrest in order to drain blood from her body, and brain. Electrical activity of the cortex was monitored with an electroencephalogram (EEG). Clicks were elicited from speakers inserted in her ears, to measure auditory responses in the brainstem.

The patient reported an out-of-body experience (OBE), as part of her NDE, and described having seen and heard events related to her operation, which have been largely confirmed as accurate (Rivas et al., 2023, p. 114–1322, 361–375). For instance, she describes a conversation: 'someone said something about my veins and arteries being very small. I believe it was a female voice and that it was Dr. Murray, but I'm not sure. She was the cardiologist [*sic*]' (Sabom, 1998, p. 42). Following the OBE, she felt like she was being pulled through a tunnel, and she encountered a bright light and deceased relatives who, at a certain point, told her that she should go back through the tunnel. 'When I came back, they were playing "Hotel California"' (Sabom, 1998, p. 47).

The operative record review confirmed the female cardiovascular surgeon and the conversation that was described in the section 'Findings at the time of surgery', as an unexpected event: '...the right femoral artery and vein were exposed, and the rigid common femoral artery was quite small, approximating the size of a normal saphenous vein bypass' (Sabom, 1998, p. 185). A neurosurgeon involved in this surgery confirmed that the song was played in the operating room (Rivas et al., 2023, p. 400).

These veridical perceptions correspond to the period before and after CA and blood drainage. Interestingly, she did not report in the auditory descriptions the clicks of the auditory brainstem test. As pointed out by Holden, if the patient had been hearing through normal means, it is intriguing that 'she never mentioned even hearing clicks, more or less feeling distracted by them or struggling to hear through them' (Holden et al., 2009, pp. 198–199).

Under CA, the patient was clinically dead as evidenced by flat EEG, absence of brainstem response, and interrupted cerebral blood flow. Her NDE has been described as a continuous sequence of events. Since the initial veridical perceptions occurred in the anesthetic period, it seems to suggest that this patient maintained conscious awareness throughout CA, because the experience ended with her return to the body, when the surgical procedure had already been performed.

Another case from Holden et al. (2009)'s review was reported by van Lommel et al. (2001, p. 2041), in which a male patient reported auditory and visual details of personal staff and events associated with his

CPR, while he was anoxic and comatose. A description of visual awareness was related to the removal and storage of patient's dentures by the nurse at a time when CPR was momentarily stopped for insertion of a respiration tube in his mouth. The patient described 'correctly and in detail the small room in which he had been resuscitated as well as the appearance of those present' (van Lommel et al., 2001, p. 2041); where he was admitted in coma, and had left in coma to be admitted in the ICU. The accuracy of the report was corroborated by the nurse (Rivas et al., 2023, pp. 80–86), suggesting that conscious awareness was preserved during the period when blood flow was not being pumped to the brain.

Parnia et al. (2014) documented that 9 of 101 CA survivors reported an NDE, 2 of whom provided descriptions suggestive of visual and auditory awareness of CA events. One of these, a male patient, described seeing, as if from above his body, the medical personnel whom he had not seen prior to his NDE (Parnia, 2013, p. 253), as well as perception of sounds and activities of his CPR, which were corroborated by his medical records describing the use of an automated external defibrillator (AED) (Parnia, 2013, pp. 240–253; Parnia et al., 2014, p. 1801–1802).

Based on the AED algorithms, the patient received two shock treatments to normalize the heart rhythm, a CPR process with an estimated duration of 2 to 3 minutes (Parnia et al., 2014). Although CPR began immediately after the heart stopped, it is likely that cortical electrical activity was absent or severely compromised throughout the CPR, as there was a prolongation of CA and a deep unresponsive state as measured by the Glasgow Coma Scale (GCS 3) during this period (Parnia et al., 2014).

These NDE reports, although limited to a small number of cases, suggest that conscious awareness may have persisted throughout the period in which the patient appeared unconscious to external observers. The descriptions of external awareness provide specific time points that correlate with events occurring at the time the patient was unresponsive, such as in CA, general anesthesia, and/or coma (Holden et al., 2009). Notably, the perception claims have been consistently described in such a way as if consciousness and perceptual abilities were functioning outside the physical body (Holden et al., 2009; Rivas et al., 2023).

As an implication, the proximity of death associated with NDE in CAs appears to be physiological in nature, not psychological, such as the fear of dying in association with the awareness of a life danger. CA survivors do not appear to have been aware of or feared their CA, as most do not remember entering

this state and tend to claim that they were unconscious in this context.

Taking together, these lines of evidence indicate that NDE has likely occurred during CA and unresponsiveness, not before or during the recovery phase.

Brain electrical activity during CA and CPR

The development of changes in cortical electrical activity during CA

In humans and monkeys, electroencephalography (EEG), magnetoencephalography (MEG), and magnetic resonance imaging (MRI) have revealed that functional long-distance connectivity across cortical regions projects in two basic pathways: from the posterior to the frontal regions with predominance of electrical activity in the gamma frequency band (>30 Hz) (i.e. feedforward or bottom-up connectivity); and from frontal to the posterior cortex dominated by electrical activity in the alpha (~ 8 – 13 Hz) and beta (~ 13 – 30 Hz) frequencies bands (i.e. feedback or top-down connectivity) (Bastos et al., 2015; Buffalo et al., 2011; Halgren et al., 2019; Markov et al., 2014; Michalareas et al., 2016). In leading neuroscientific theories, top-down cortical connectivity has been considered a critical condition for conscious processing and qualitative/phenomenal features of experience (Lamme, 2018; Mashour et al., 2020; Mudrik et al., 2025).

During the normal waking state of consciousness, alpha frequency is the predominant electrical cortical activity, followed by beta activity (Capilla et al., 2022). Decrease of alpha and beta power and increase of gamma power have been found during deep sleep with no dream recall (Hayat et al., 2022; Murphy et al., 2011), and in anesthetic-induced deep unconsciousness, with no response to commands and no subsequent recollection of a specific period (Murphy et al., 2011). While bottom-up gamma connectivity can be preserved during unconsciousness, top-down alpha connectivity is suppressed, indicating the former is not sufficient to maintain consciousness, and the latter is critical for it (Lamme, 2018; Mashour et al., 2020).

In the context of circulatory arrest, cortical electrical waves in the alpha (8–13 Hz) and beta (13–30 Hz) bands disappear after an average of 6.5 seconds, while at the same time, the background activity of EEG is replaced by slow waves at delta frequency (<4 Hz), which progressively attenuate and lead to a flat EEG recording with no measurable electrical wave pattern around 10–30 seconds—a neural process called

isoelectricity or electrocerebral silence (Clute & Levy, 1990; de Vries et al., 1998; Singer et al., 1991; Smith et al., 1990; van Lommel, 2023, p. 28; Visser et al., 2001; Vriens et al., 1996). Furthermore, in monkeys and cats, the EEG becomes isoelectric within 20 seconds of the cessation of cerebral blood flow (Hossmann & Kleihues, 1973). The EEG results suggest that cortical electrical activity critical for consciousness, namely alpha and beta activity reflecting top-down connectivity, is eliminated within an average of 6.5 seconds following CA.

It has been reported that different conscious states can be supported by slow activity parallel to a high-frequency EEG activity (Frohlich et al., 2021; Koch et al., 2016), e.g. near-death-like experiences during cerebral hypoperfusion in syncope have been accompanied by a concomitant EEG activity in the beta and slow frequency bands (Martial et al., 2024b). However, the co-occurrence of EEG activity at slow and high frequencies does not appear to be seen during CA. Delta activity has been recorded in the background of the EEG when high-frequency activities were already abolished (Clute & Levy, 1990; Smith et al., 1990; Singer et al., 1991; Vriens et al., 1996; de Vries et al., 1998; van Lommel, 2023, p. 28).

As assessed by Visser et al. (2001), transcranial Doppler measurement of the middle cerebral arteries shows a 'fast and strong [circulatory] decline' (p. 170) after CA. On EEG, the initial ischemic effects were reflected in the alteration and disappearance of alpha and beta activity over the first 15 seconds, followed by the occurrence of delta frequencies, and, given ischemic deepening, isoelectricity within 30 seconds (Visser et al., 2001). Despite minor topographical differences in EEG amplitudes during CA, the sequence of the changes in the electrical frequency bands 'appeared to be similar for all channels' (p. 173). For instance, the changes in alpha/beta activity were seen before consistent changes in the delta activity could be recorded on the EEG (Visser et al., 2001).

During circulatory disturbances, the emergence of delta waves precedes or coincides with the clinical loss of consciousness before isoelectricity (Aminoff et al., 1988; Rossen et al., 1943; van Dijk et al., 2014). Furthermore, human and animal studies measuring auditory and somatosensory evoked potentials have shown, respectively, that brainstem and thalamocortical functioning are impaired during severe cerebral ischemia (Branston et al., 1984; Guo et al., 1995; Rossini et al., 1982; Yang et al., 1997). Measurements of heartbeat-evoked responses and EEG show that bidirectional brain-heart interactions, mediated by the sympathetic and parasympathetic nervous systems via

multisynaptic pathways, become reduced and deteriorate as CA develops (Candia-Rivera & Machado, 2023).

In summary, the electrical oscillations that drive top-down cortical connectivity disappear within 6.5 seconds after CA, and overall cortical electrical activity is lost within 10–30 seconds. Furthermore, the interruption of cerebral blood flow affects brain structures beyond the cortex. If consciousness arises from brain activity, it seems that NDEs should not occur during CA, since brain structures are severely damaged in this context.

The dying brain and cortical electrical activity

An experiment with 9 rodents was conducted to investigate whether the brain is in fact inactive, or whether any electrical activity could occur following CA (Borjigin et al., 2013). Intracranial EEG was done before, during, and after inducing CA. The study identified 'a transient emergence of synchronous gamma oscillations that occurred within the first 30s after cardiac arrest and preceded isoelectric electroencephalogram' (p. 14432), which were 'global and highly coherent; moreover, this frequency band exhibited a striking increase in anterior-posterior-directed connectivity and tight phase-coupling to both theta and alpha waves' (p. 14432). Hypothetically, these 'neural correlates of conscious brain activity after cardiac arrest at levels exceeding the waking state provides strong evidence for the potential of heightened cognitive processing in the near-death state' (Borjigin et al., 2013, p. 14436), providing 'a scientific framework to begin to explain the highly lucid and realer-than-real mental experiences reported by near-death survivors' (p. 14436).

However, several compelling objections to this speculation were given by Greyson et al. (2013). These authors emphasized that the amount of cortical electrical activity still present during circulatory arrest represented only a tiny fraction of the total EEG power observed just prior to the induction of CA, not 'a striking increase' (p. 14432). Therefore, 'it is misleading to describe these rat brains as being 'hyper-aroused' during CA (Greyson et al., 2013).

In the time around 12 to 30s seconds after CA, the gamma activity contributed more than 50% of the total EEG power for all frequency bands at its peak, and all other frequency bands were consistently suppressed in this period while the gamma band was less so (Borjigin et al., 2013, p. 14433). In comparison, in the waking state, when cortical electrical activity was intact, gamma activity contributed less than 5% of the total power (2013, p. 14433; see Figure 2B, Bottom,

p. 14434). The rodent brains were not 'hyperaroused' during CA; only gamma waves were relatively more prominent at a time when all EEG frequencies had collapsed.

Furthermore, monitoring of cortical electrical activity in humans, unlike in the rats studied by Borjigin et al. (2013), has documented a slowing and attenuation of EEG by an average of 6.5 seconds after CA, progressing to isoelectricity within 10–30 seconds, and also absence of evoked potentials through CA. In addition, many NDEs occur (and include corroborated veridical perceptions) much later than 30 sec following CA (Greyson et al., 2013; Rivas et al., 2023).

NDEs occur under general anesthesia (e.g. Greyson, 2021, p. 64–68), whereas the gamma oscillations reported by Borjigin et al. (2013) did not occur if the rats were anesthetized (Greyson et al., 2013). Moreover, similar experiences to a NDE ('NDE-like experiences') have been mostly associated with the emergence of slow waves (<8 Hz) (Alvarado, 2000, p. 189–190; Beauregard et al., 2009; Devinsky et al., 1989, cases 5 and 7; Martial, Piarulli et al., 2024b; Palmieri et al., 2014; Picard & Craig, 2009, cases 1 and 5).

In humans, EEG activation in the gamma-frequency band has been commonly detected in dying patients after withdrawal of life support. For instance, Chawla and coauthors reported transient increases in cortical electrical activity recorded in frontal EEG at levels suggestive of both cerebral arousal and gamma activity during cessation of circulatory activity, as evidenced by loss of measurable blood pressure (Chawla et al., 2009, 2017) and by an isoelectric electrocardiogram in some cases (Chawla et al., 2009).

However, similar EEG findings in dying patients have preceded rather than occurred during CA, such as the higher frequency EEG activations in frontal EEG (Auyong et al., 2010; Norton et al., 2017; Zinn et al., 2025) and in gamma-band synchronization over full cortical EEG (Vicente et al., 2022; Xu et al., 2023). These reported increases in EEG activity have occurred when patients were gradually hypoxic during progressive impairment of circulation, prior to CA and death (Greyson et al., 2022; van Lommel & Greyson, 2023). At the time of circulatory arrest and anoxia, however, there have been no recordings of any high-frequency activity (Greyson et al., 2022; van Lommel & Greyson, 2023). This analysis distinguishing the timing relative to CA at which the EEG activity has occurred is relevant to dispelling some misconceptions in media reports that gamma-EEG results (e.g. Vicente et al., 2022 and Xu et al., 2023) have explained NDEs.

An unanswered question in neuroscience is why 'consciousness vanishes during deep sleep even though neurons continue to be active, and during generalized tonic-clonic seizures, even though neurons fire maximally and in a highly synchronous manner' (Mudrik et al., 2025, p. 5). For instance, increases in levels of gamma activity and synchrony may represent epileptiform activity during the dying process, as some of these patients had a history of epilepsy (Vicente et al., 2022; Xu et al., 2023), which is known not to produce vivid consciousness, but to impair cortical integrated information and loss of consciousness (Juan et al., 2023). Furthermore, increase in gamma power and synchronization have been also reported during unconsciousness, as in deep sleep and induced by the anesthetic propofol (Hayat et al., 2022; Murphy et al., 2011).

Alternatively, the EEG activities could be interpreted as a neurophysiological byproduct that merely reflects the development of the circulatory changes found in these patients. In Chawla et al. (2017) study, the rise in EEG activity was detected in 50% of patients who were pronounced dead after support was withdrawn, but not in any patient who had been pronounced dead before support was withdrawn (Chawla et al., 2017). The latter had only a decrease, and no increase, in EEG activity that rapidly became isoelectric (Chawla et al., 2017), as is typical during CA.

Furthermore, in a study with four dying patients (Xu et al., 2023), gamma activity was detected only in the 2 patients whose heart rates actually increased after stopping mechanical ventilation (van Lommel and Greyson 2023). In a single patient case, increases in beta/gamma EEG activity were closely associated with a drop in oxygen saturation after withdrawal of support, transitioning to a more disorganized cortical state, and fading in the final stages close to CA (Zinn et al., 2025). Overall, these correlations apparently support the interpretation that the EEG activities might be a neural concomitant of the dying process after discontinuation of life support.

In Norton et al. (2017) study, 2 dying patients (out of a total of 4) had increases in EEG signal at higher frequencies before CA for a period of 2 and 4 minutes. Analysis of their EEGs showed that the increase in activity could be an electromyogram (muscle) artifact. It is possible that some of the presumed increases in EEG activity in the dying brain may reflect not cortical electrical activity arising from the brain but forehead muscle artifact, which is common in the gamma-band frequency recorded at frontal electrodes on the forehead and often contaminate electrical

recordings (Greyson et al., 2022), even in rest conditions (Yilmaz et al., 2014).

Last but not least, unlike CA patients who have survived and reported an NDE, these reported dying patients were deeply comatose and died without reporting any conscious experience. Therefore, there has been no evidence that gamma activations in these cases were associated with NDE or other subjective experiences (Greyson et al., 2022; van Lommel & Greyson, 2023). Crucially, this calls into question the speculation that these dying brain recordings are related to NDEs.

Taking all this into account, there is no convincing evidence that gamma activity would be able to account for the NDEs experienced by humans after cerebral blood flow cessation and anoxia.

CPR and electrical cortical activity

In a large, multicenter CA study analyzing EEG activity, oxygenation (rSO₂), and recall of awareness during CPR (Parnia et al., 2023), the authors were able to interview 28 patients, of whom 6 reported NDE and 7 described other kinds of awareness (dreams and recall related to CPR or the post-CPR period). None of these patients exhibited external signs of consciousness throughout CPR.

Several cortical patterns emerged on the frontal EEG in this study, ranging from the predominance of suppressed activity and seizures to slow-wave activity in the delta (1–4 Hz) and theta (4–8 Hz) bands (up to CPR 60 min) and alpha (8–13 Hz) (up to CPR 35 min) and beta (13–30 Hz) frequencies (Parnia et al., 2023). Researchers have interpreted these findings as ‘consistent with consciousness and a possible resumption of a network-level of cognitive and neuronal activity emerged up to 35–60 minutes into CPR’ (Parnia et al., 2023, p. 9; see also Parnia, 2024).

However, their results are not consistent with neural signatures of consciousness during CPR; the EEG findings do not seem to represent consciousness, since none of these records were correlated with any recall of awareness in this study (Greyson & van Lommel, 2024).

Despite the measures described to minimize CPR motion artifact on the EEG (Parnia, 2024; Parnia et al., 2023, p. 4), the data do not provide persuasive evidence that the EEG measures were separated from muscle contamination or CPR artifacts (Greyson & van Lommel, 2024). Further, in Figure 1a of this study, in the image referring to alpha activity (Parnia et al., 2023, p. 4), three (of a total of 4) electrodes

show alpha rhythm, while one displays a flat trace, indicating suppressed activity.

This association between suppressed activity and alpha waves reflects a malfunctioning of the cortex, associated with severe brain ischemia (mean rSO₂ ~43%; baseline rSO₂ ~70%), rather than a short EEG normalization arising during CPR. Given the long CPR duration (mean: 15.17 ± 12.55 min) in the absence of visible signs of consciousness (Parnia et al., 2023), and the vulnerability of alpha cortical power to impairments in oxygen delivery, it seems unlikely that this cortical activity indicated a restoration of waking consciousness.

Alpha activity is the first frequency band to be abolished after CA and the last to reappear, even if the heartbeat is immediately restored by CPR (Visser et al., 2001; van Lommel, 2023, p. 28). If spontaneous circulation is restored within about 37 seconds (Smith et al., 1990) and 45 seconds (Visser et al., 2001) following CA onset, normalization of electrical cortical activity occurs within about 1 minute in the reverse order that EEG wave patterns had been abolished (Smith et al., 1990; van Lommel, 2023, p. 28; Visser et al., 2001; Vriens et al., 1996). In prolonged arrests, however, EEG recording throughout CPR tends to be isoelectric (Bircher et al. 1980), or irregular (Hossmann & Kleihues, 1973; Parnia et al., 2023), even if spontaneous circulation is later achieved (Levin & Kinnell, 1966). Reduced oxygen uptake may be observed for a significant period after restoration of spontaneous circulation, which is caused by reperfusion injury. (Buunk et al., 2000; Mayer & Marx 1972, Losasso et al., 1992).

The duration of CAs associated with NDEs has exceeded the time of about 1 minute for recovery of circulation and EEG activity, e.g. lasting 2–8 minutes (van Lommel et al., 2001) to an average of 15.17 ± 12.55 minutes (Parnia et al., 2023). In other cases, the average time until the CPR began was 4.2 ± 3.7 minutes and the time until circulatory restoration was 8.7 ± 5.6 minutes (Klemenc-Ketis et al., 2010). Since EEG activity is mainly suppressed or disturbed during long CPR, it may be concluded that CAs associated with NDEs have been related to either malfunctioning or nonfunctioning of the cortex (van Lommel, 2023).

Post-CPR unresponsiveness and cortical electrical activity

Unresponsiveness after circulatory restoration may be a result of complicated CPR, and EEG recordings

have shown that cortical electrical activity may take hours to days to normalize (Levin & Kinnel, 1966; Mayer & Marx 1972, Smith et al., 1990). A prospective CA study identified that shorter periods of unconsciousness were not a predictor of whether a patient could have an NDE, since the frequency of these experiences was similarly distributed in both shorter and longer periods of unconsciousness (van Lommel et al., 2001).

In the dialysis setting, a study involving life-threatening diseases (CA, uremic conditions, etc.) analyzed the clinical factors associated with NDE occurrence (Lai et al., 2007). Neither documented GCS of ≤ 7 nor consciousness changes lasting longer than 1 day significantly differentiated between the no-NDE and NDE groups (Lai et al., 2007). Thus, NDEs are associated with longer periods of unresponsiveness that may reflect a greater degree of severe brain dysfunction.

Conclusion

In conclusion, brain activity during CA and CPR tends to be suppressed or markedly disturbed, yet NDEs appear to occur during CA and unconsciousness, that is, at the very period when the brain can no longer support consciousness. This analysis provides an empirical argument supporting the view that consciousness can exist separately from the brain/body (van Lommel, 2010, 2023). This argument has implications for the question of the continuation of consciousness after death, as part of the evidence for this possibility (Moreira-Almeida et al., 2022). As CA may be regarded as 'reversible death' (Parnia et al., 2023), NDE can be assumed as evidence for the persistence of conscious awareness after death.

The evidence is compatible with the alternative view that the brain functions as a kind of filter or transmitter of consciousness under normal psychophysical conditions (Greyson, 2021; Kelly et al., 2007; van Lommel, 2010, 2023). During the lowering of the filtering or mediating functions of the brain, individuals may experience exceptional states of consciousness, such as NDEs, out-of-body experiences, and mystical states. In CA, these changes in the relationship between brain function and consciousness would facilitate access to transcendent states of consciousness, as described in NDEs (Kelly et al., 2007; van Lommel, 2010, 2023; Parnia et al., 2023).

The widely accepted view that the brain produces consciousness appears to be called into question by this empirical argument. A limitation of the present

discussion is the rarity of monitored brain data during CAs associated with NDEs (Parnia et al., 2023). One exceptional case is Pamela Reynolds' NDE, where a flat-line EEG and no evoked potentials in the brainstem were registered. Nevertheless, as noted above, NDEs have been documented to occur at the very moment in CA in which the brain is severely compromised, with the clinical signs of the total loss of the function of the cortex and the brainstem.

Authors' contribution

All authors made substantive intellectual contributions to the development of the manuscript. B.A.F. prepared the initial draft of the manuscript and edited all subsequent drafts. B.G. edited and revised the intellectual content of subsequent drafts of the manuscript. P.V.L. edited and revised the intellectual content of subsequent drafts of the manuscript. All authors have approved the final version of the submitted manuscript and agreed to be accountable for all aspects of the work.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author(s). The authors alone are responsible for the content and writing of the paper.

Funding

B.A.F. was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

References

- Alvarado, C. S. (2000). Out-of-body experiences. In Cardena E., Lynn S. J., & Krippner, S. (Orgs.) (Eds.), *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence*. (pp. 183–218). American Psychological Association.
- Aminoff, M. J., Scheinman, M. M., Griffin, J. C., & Herre, J. M. (1988). Electrocerebral accompaniments of syncope associated with malignant ventricular arrhythmias. *Annals of Internal Medicine*, 108(6), 791–796. <https://doi.org/10.7326/0003-4819-108-6-791>
- Auyong, D. B., Klein, S. M., Gan, T. J., Roche, A. M., Olson, D., & Habib, A. S. (2010). Processed electroencephalogram during donation after cardiac death. *Anesthesia and Analgesia*, 110(5), 1428–1432. <https://doi.org/10.1213/ANE.0b013e3181d27067>
- Bastos, A. M., Vezoli, J., Bosman, C. A., Schoffelen, J.-M., Oostenveld, R., Dowdall, J. R., De Weerd, P., Kennedy, H., & Fries, P. (2015). Visual areas exert feedforward and feedback influences through distinct frequency channels.

- Neuron*, 85(2), 390–401. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2014.12.018>
- Beauregard, M., Courtemanche, J., & Paquette, V. (2009). Brain activity in near-death experiencers during a meditative state. *Resuscitation*, 80(9), 1006–1010. <https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2009.05.006>
- Bircher, N., Safar, P., & Stewart, R. (1980). A comparison of standard, 'MAST'-augmented, and open-chest CPR in dogs. A preliminary investigation. *Critical Care Medicine*, 8(3), 147–152. <https://doi.org/10.1097/00003246-198003000-00012>
- Boly, M., Massimini, M., Tsuchiya, N., Postle, B. R., Koch, C., & Tononi, G. (2017). Are the neural correlates of consciousness in the front or in the back of the cerebral cortex? Clinical and neuroimaging evidence. *The Journal of Neuroscience: The Official Journal of the Society for Neuroscience*, 37(40), 9603–9613. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.3218-16.2017>
- Borjigin, J., Lee, U., Liu, T., Pal, D., Huff, S., Klarr, D., Sloboda, J., Hernandez, J., Wang, M. M., & Mashour, G. A. (2013). Surge of neurophysiological coherence and connectivity in the dying brain. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 110(35), 14432–14437. <https://doi.org/10.1073/pnas.1308285110>
- Branston, N. M., Ladds, A., Symon, L., & Wang, A. D. (1984). Comparison of the effects of ischaemia on early components of the somatosensory evoked potential in brainstem, thalamus, and cerebral cortex. *Journal of Cerebral Blood Flow and Metabolism: Official Journal of the International Society of Cerebral Blood Flow and Metabolism*, 4(1), 68–81. <https://doi.org/10.1038/jcbfm.1984.9>
- Buffalo, E. A., Fries, P., Landman, R., Buschman, T. J., & Desimone, R. (2011). Laminar differences in gamma and alpha coherence in the ventral stream. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 108(27), 11262–11267. <https://doi.org/10.1073/pnas.1011284108>
- Buunk, G., van der Hoeven, J. G., & Meinders, A. E. (2000). Cerebral blood flow after cardiac arrest. *The Netherlands Journal of Medicine*, 57(3), 106–112. [https://doi.org/10.1016/s0300-2977\(00\)00059-0](https://doi.org/10.1016/s0300-2977(00)00059-0)
- Candia-Rivera, D., & Machado, C. (2023). Reduced heartbeat-evoked responses in a near-death case report. *Journal of Clinical Neurology*, 19(6), 581–588. <https://doi.org/10.3988/jcn.2022.0415>
- Capilla, A., Arana, L., García-Huésca, M., Melcón, M., Gross, J., & Campo, P. (2022). The natural frequencies of the resting human brain: An MEG-based atlas. *NeuroImage*, 258, 119373. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2022.119373>
- Cassol, H., Pétrel, B., Degrange, S., Martial, C., Charland-Verville, V., Lallier, F., Bragard, I., Guillaume, M., & Laureys, S. (2018). Qualitative thematic analysis of the phenomenology of near-death experiences. *PLOS One*, 13(2), e0193001. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0193001>
- Chawla, L. S., Akst, S., Junker, C., Jacobs, B., & Seneff, M. G. (2009). Surges of electroencephalogram activity at the time of death: A case series. *Journal of Palliative Medicine*, 12(12), 1095–1100. <https://doi.org/10.1089/jpm.2009.0159>
- Chawla, L. S., Terek, M., Junker, C., Akst, S., Yoon, B., Brasha-Mitchell, E., & Seneff, M. G. (2017). Characterization of end-of-life electroencephalographic surges in critically ill patients. *Death Studies*, 41(6), 385–392. <https://doi.org/10.1080/07481187.2017.1287138>
- Clute, H. L., & Levy, W. J. (1990). Electroencephalographic changes during brief cardiac arrest in humans. *Anesthesiology*, 73(5), 821–825. <https://doi.org/10.1097/0000542-199011000-00004>
- Daher, J. C., Jr, Damiano, R. F., Lucchetti, A. L., Moreira-Almeida, A., & Lucchetti, G. (2017). Research on experiences related to the possibility of consciousness beyond the brain: A bibliometric analysis of global scientific output. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 205(1), 37–47. <https://doi.org/10.1097/NMD.0000000000000625>
- de Vries, J. W., Bakker, P. F., Visser, G. H., Diephuis, J. C., & van Huffelen, A. C. (1998). Changes in cerebral oxygen uptake and cerebral electrical activity during defibrillation threshold testing. *Anesthesia and Analgesia*, 87(1), 16–20. <https://doi.org/10.1097/0000539-199807000-00005>
- Devinsky, O., Feldmann, E., Burrows, K., & Bromfield, E. (1989). Autoscopy phenomena with seizures. *Archives of Neurology*, 46(10), 1080–1088. <https://doi.org/10.1001/archneur.1989.00520460060015>
- Frohlich, J., Toker, D., & Monti, M. M. (2021). Consciousness among delta waves: A paradox? *Brain: A Journal of Neurology*, 144(8), 2257–2277. <https://doi.org/10.1093/brain/awab095>
- Gopalan, K. T., Lee, J., Ikeda, S., & Burch, C. M. (1999). Cerebral blood flow velocity during repeatedly induced ventricular fibrillation. *Journal of Clinical Anesthesia*, 11(4), 290–295. [https://doi.org/10.1016/s0952-8180\(99\)00039-2](https://doi.org/10.1016/s0952-8180(99)00039-2)
- Greyson, B., Kelly, E. F., & Dunseath, W. J. (2013). Surge of neurophysiological activity in the dying brain. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 110(47), E4405. <https://doi.org/10.1073/pnas.1316937110>
- Greyson, B., van Lommel, P., & Fenwick, P. (2022). Commentary: Enhanced interplay of neuronal coherence and coupling in the dying human brain. *Frontiers in Aging Neuroscience*, 14, 899491. <https://doi.org/10.3389/fnagi.2022.899491>
- Greyson, B., & van Lommel, P. (2024). Awareness during Resuscitation and EEG activity. *Resuscitation*, 194, 109924. <https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2023.109924>
- Greyson, B. (2021). *After: A doctor explores what near-death experiences reveal about life and beyond*. Bantam Press.
- Greyson, B. (2007). Consistency of near-death experience accounts over two decades: Are reports embellished over time? *Resuscitation*, 73(3), 407–411. <https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2006.10.013>

- Greyson, B. (2003). Incidence and correlates of near-death experiences in a cardiac care unit. *General Hospital Psychiatry*, 25(4), 269–276. [https://doi.org/10.1016/s0163-8343\(03\)00042-2](https://doi.org/10.1016/s0163-8343(03)00042-2)
- Greyson, B. (2022). Persistence of attitude changes after near-death experiences: Do they fade over time? *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 210(9), 692–696. <https://doi.org/10.1097/NMD.0000000000001521>
- Guo, J., White, J. A., & Batjer, H. H. (1995). Limited protective effects of etomidate during brainstem ischemia in dogs. *Journal of Neurosurgery*, 82(2), 278–283. <https://doi.org/10.3171/jns.1995.82.2.0278>
- Halgren, M., Ulbert, I., Bastuji, H., Fabó, D., Erőss, L., Rey, M., Devinsky, O., Doyle, W. K., Mak-McCully, R., Halgren, E., Wittner, L., Chauvel, P., Heit, G., Eskandar, E., Mandell, A., & Cash, S. S. (2019). The generation and propagation of the human alpha rhythm. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 116(47), 23772–23782. <https://doi.org/10.1073/pnas.1913092116>
- Hayat, H., Marmelshtein, A., Krom, A. J., Sela, Y., Tankus, A., Strauss, I., Fahoum, F., Fried, I., & Nir, Y. (2022). Reduced neural feedback signaling despite robust neuron and gamma auditory responses during human sleep. *Nature Neuroscience*, 25(7), 935–943. <https://doi.org/10.1038/s41593-022-01107-4>
- Hofmeijer, J., & van Putten, M. J. (2012). Ischemic cerebral damage: An appraisal of synaptic failure. *Stroke*, 43(2), 607–615. <https://doi.org/10.1161/STROKEAHA.111.632943>
- Holden, J. M., Holden, J. M., Greyson, B., & James, D. (2009). Veridical perception in near-death experiences. In (Eds.). *The handbook of near-death experiences: Thirty years of investigation*. (pp. 185–211). ABC-CLIO/Praeger.
- Hossmann, K. A., & Kleihues, P. (1973). Reversibility of ischemic brain damage. *Archives of Neurology*, 29(6), 375–384. <https://doi.org/10.1001/archneur.1973.00490300037004>
- Juan, E., Górska, U., Kozma, C., Papantonatos, C., Bugnon, T., Denis, C., Kremen, V., Worrell, G., Struck, A. F., Bateman, L. M., Merricks, E. M., Blumenfeld, H., Tononi, G., Schevon, C., & Boly, M. (2023). Distinct signatures of loss of consciousness in focal impaired awareness versus tonic-clonic seizures. *Brain: A Journal of Neurology*, 146(1), 109–123. <https://doi.org/10.1093/brain/awac291>
- Kelly, E. F., Kelly, E. W., Crabtree, A., Gauld, A., Grosso, M., & Greyson, B. (2007). *Irreducible mind: Toward a psychology for the 21st century*. Rowman and Littlefield.
- Klemenc-Ketiš, Z., Kersnik, J., & Grmec, S. (2010). The effect of carbon dioxide on near-death experiences in out-of-hospital cardiac arrest survivors: A prospective observational study. *Critical Care* 4(2), R56. <https://doi.org/10.1186/cc8952>
- Koch, C., Massimini, M., Boly, M., & Tononi, G. (2016). Neural correlates of consciousness: Progress and problems. *Nature Reviews. Neuroscience*, 17(5), 307–321. <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.22>
- Kondziella, D., & Martial, C. (2022). Response to: Near-death experiences and the importance of transparency in subjectivity, ontology and epistemology. *Brain Communications*, 4(1), fcab305. <https://doi.org/10.1093/braincomms/fcab305>
- Lai, C.-F., Kao, T.-W., Wu, M.-S., Chiang, S.-S., Chang, C.-H., Lu, C.-S., Yang, C.-S., Yang, C.-C., Chang, H.-W., Lin, S.-L., Chang, C.-J., Chen, P.-Y., Wu, K.-D., Tsai, T.-J., & Chen, W.-Y. (2007). Impact of near-death experiences on dialysis patients: a multicenter collaborative study. *American Journal of Kidney Diseases : The Official Journal of the National Kidney Foundation*, 50(1), 124. <https://doi.org/10.1053/j.ajkd.2007.04.021>
- Lamme, V. A. F. (2018). Challenges for theories of consciousness: Seeing or knowing, the missing ingredient and how to deal with panpsychism. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 373(1755), 20170344. <https://doi.org/10.1098/rstb.2017.0344>
- Levin, P., & Kinnell, J. (1966). Successful cardiac resuscitation despite prolonged silence of EEG. *Archives of Internal Medicine*, 117(4), 557–560. <https://doi.org/10.1001/archinte.1966.03870100085015>
- Losasso, T. J., Muzzi, D. A., Meyer, F. B., & Sharbrough, F. W. (1992). Electroencephalographic monitoring of cerebral function during asystole and successful cardiopulmonary resuscitation. *Anesthesia and Analgesia*, 75(6), 1021–1024. <https://doi.org/10.1213/00005539-199212000-00025>
- Markov, N. T., Vezoli, J., Chameau, P., Falchier, A., Quilodran, R., Huissoud, C., Lamy, C., Misery, P., Giroud, P., Ullman, S., Barone, P., Dehay, C., Knoblauch, K., & Kennedy, H. (2014). Anatomy of hierarchy: Feedforward and feedback pathways in macaque visual cortex. *The Journal of Comparative Neurology*, 522(1), 225–259. <https://doi.org/10.1002/cne.23458>
- Martial, C., Cassol, H., Laureys, S., & Gosseries, O. (2020). Near-death experience as a probe to explore (disconnected) consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 24(3), 173–183. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2019.12.010>
- Martial, C., Fritz, P., Lejeune, N., & Gosseries, O. (2024a). Exploring awareness in cardiac arrest studies: Methodological challenges. *Resuscitation*, 194, 109980. <https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2023.109980>
- Martial, C., Gosseries, O., Cassol, H., & Kondziella, D. (2022). Studying death and near-death experiences requires neuroscientific expertise. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1517(1), 11–14. <https://doi.org/10.1111/nyas.14888>
- Martial, C., Piarulli, A., Gosseries, O., Cassol, H., Ledoux, D., Charland-Verville, V., & Laureys, S. (2024b). EEG signature of near-death-like experiences during syncope-induced periods of unresponsiveness. *NeuroImage*, 298, 120759. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2024.120759>
- Mashour, G. A., Roelfsema, P., Changeux, J. P., & Dehaene, S. (2020). Conscious processing and the global neuronal

- workspace hypothesis. *Neuron*, 105(5), 776–798. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2020.01.026>
- Mayer, J., & Marx, T. (1972). The pathogenesis of EEG changes during cerebral anoxia. In: Van der Drift, J.H.A. Ed., *Cardiac and Vascular Diseases/Handbook of Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, Vol. 14A, part A, pp. 5–11. Elsevier.
- Michalareas, G., Vezoli, J., van Pelt, S., Schoffelen, J.-M., Kennedy, H., & Fries, P. (2016). Alpha-beta and gamma rhythms subserve feedback and feedforward influences among human visual cortical areas. *Neuron*, 89(2), 384–397. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2015.12.018>
- Moore, L. E., & Greyson, B. (2017). Characteristics of memories for near-death experiences. *Consciousness and Cognition*, 51, 116–124. <https://doi.org/10.1016/j.con-cog.2017.03.003>
- Moreira-Almeida, A., Costa, M. A., & Coelho, H. S. (2022). *Science of life after death*. Springer.
- Mudrik, L., Boly, M., Dehaene, S., Fleming, S. M., Lamme, V., Seth, A., & Melloni, L. (2025). Unpacking the complexities of consciousness: Theories and reflections. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 170, 106053. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2025.106053>
- Murphy, M., Bruno, M.-A., Riedner, B. A., Boveroux, P., Noirhomme, Q., Landsness, E. C., Brichant, J.-F., Phillips, C., Massimini, M., Laureys, S., Tononi, G., & Boly, M. (2011). Propofol anesthesia and sleep: A high-density EEG study. *Sleep*, 34(3), 283–91A. <https://doi.org/10.1093/sleep/34.3.283>
- Norton, L., Gibson, R. M., Gofton, T., Benson, C., Dhanani, S., Shemie, S. D., Hornby, L., Ward, R., & Young, G. B. (2017). Electroencephalographic recordings during withdrawal of life-sustaining therapy until 30 minutes after declaration of death. *The Canadian Journal of Neurological Sciences. Le Journal Canadien Des Sciences Neurologiques*, 44(2), 139–145. <https://doi.org/10.1017/cjn.2016.309>
- Owens, J. E., Cook, E. W., & Stevenson, I. (1990). Features of 'near-death experience' in relation to whether or not patients were near death. *Lancet*, 336(8724), 1175–1177. [https://doi.org/10.1016/0140-6736\(90\)92780-1](https://doi.org/10.1016/0140-6736(90)92780-1)
- Palmieri, A., Calvo, V., Kleinbub, J. R., Meconi, F., Marangoni, M., Barilaro, P., Broggio, A., Sambin, M., & Sessa, P. (2014). 'Reality' of near-death-experience memories: Evidence from a psychodynamic and electrophysiological integrated study. *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, 429. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00429>
- Pana, R., Hornby, L., Shemie, S. D., Dhanani, S., & Teitelbaum, J. (2016). Time to loss of brain function and activity during circulatory arrest. *Journal of Critical Care*, 34, 77–83. <https://doi.org/10.1016/j.jcrc.2016.04.001>
- Parnia, S., Keshavarz Shirazi, T., Patel, J., Tran, L., Sinha, N., O'Neill, C., Roellke, E., Mengotto, A., Findlay, S., McBrine, M., Spiegel, R., Tarpey, T., Huppert, E., Jaffe, I., Gonzales, A. M., Xu, J., Koopman, E., Perkins, G. D., Vuylsteke, A., ... Deakin, C. D. (2023). Awareness during Resuscitation—II: A multi-center study of consciousness and awareness in cardiac arrest. *Resuscitation*, 191, 109903. <https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2023.109903>
- Parnia, S., Spearpoint, K., de Vos, G., Fenwick, P., Goldberg, D., Yang, J., Zhu, J., Baker, K., Killingback, H., McLean, P., Wood, M., Zafari, A. M., Dickert, N., Beisteiner, R., Sterz, F., Berger, M., Warlow, C., Bullock, S., Lovett, S., ... Schoenfeld, E. R. (2014). AWARE-Awareness during resuscitation—A prospective study. *Resuscitation*, 85(12), 1799–1805. <https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2014.09.004>
- Parnia, S., Waller, D. G., Yeates, R., & Fenwick, P. (2001). A qualitative and quantitative study of the incidence, features and aetiology of near death experiences in cardiac arrest survivors. *Resuscitation*, 48(2), 149–156. [https://doi.org/10.1016/s0300-9572\(00\)00328-2](https://doi.org/10.1016/s0300-9572(00)00328-2)
- Parnia, S. (2024). Reply to awareness during resuscitation and EEG activity. *Resuscitation*, 194, 110080. <https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2023.110080>
- Parnia, S. (2013). *The Lazarus effect: The science that is re-writing the boundaries between life and death*. Rider.
- Peberdy, M. A., Kaye, W., Ornato, J. P., Larkin, G. L., Nadkarni, V., Mancini, M. E., Berg, R. A., Nichol, G., & Lane-Trullt, T. (2003). Cardiopulmonary resuscitation of adults in the hospital: A report of 14720 cardiac arrests from the National Registry of Cardiopulmonary Resuscitation. *Resuscitation*, 58(3), 297–308. [https://doi.org/10.1016/s0300-9572\(03\)00215-6](https://doi.org/10.1016/s0300-9572(03)00215-6)
- Peinkhofer, C., Dreier, J. P., & Kondziella, D. (2019). Semiology and mechanisms of near-death experiences. *Current Neurology and Neuroscience Reports*, 19(9), 62. <https://doi.org/10.1007/s11910-019-0983-2>
- Picard, F., & Craig, A. D. (2009). Ecstatic epileptic seizures: A potential window on the neural basis for human self-awareness. *Epilepsy & Behavior*, 16(3), 539–546. <https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2009.09.013>
- Rivas, T., Dirven, A., & Smit, R. H. (2023). *The self does not die: Verified paranormal phenomena from near-death experiences*. 2nd ed. International Association for Near-Death Studies.
- Rossen, R., Kabat, H., & Anderson, J. P. (1943). Acute arrest of cerebral circulation in man. *Arch Neurol Psychiatry*, 50(5), 510–528.
- Rossini, P. M., Kula, R. W., House, W. J., & Cracco, R. Q. (1982). Alteration of brain stem auditory evoked responses following cardio-respiratory arrest and resuscitation. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 54(2), 232–234. [https://doi.org/10.1016/0013-4694\(82\)90165-1](https://doi.org/10.1016/0013-4694(82)90165-1)
- Sabom, M. B. (1998). *Light and death: one doctor's fascinating account of near-death experiences* (pp. 37–51; 184–191). Michigan: Zondervan Publishing House.
- Schwaninger, J., Eisenberg, P. R., Schechtman, K. B., & Weiss, A. (2002). A prospective analysis of Near Death Experiences in cardiac arrest patients. *Journal of Near-Death Studies*, 20, 215–232. <https://doi.org/10.1023/A:1015258818660>
- Singer, I., van der Laken, J., Edmonds, H. L., Slater, A. D., Austin, E., Shields, C. B., & Kupersmith, J.Jr (1991). Is defibrillation testing safe? *Pacing and Clinical Electrophysiology*, 14(11 Pt 2), 1899–1904. <https://doi.org/10.1111/j.1540-8159.1991.tb02787.x>

- Smith, D. S., Levy, W., Maris, M., & Chance, B. (1990). Reperfusion hyperoxia in brain after circulatory arrest in humans. *Anesthesiology*, 73(1), 12–19. <https://doi.org/10.1097/00000542-199007000-00003>
- Thonnard, M., Charland-Verville, V., Brédart, S., Dehon, H., Ledoux, D., Laureys, S., & Vanhaudenhuyse, A. (2013). Characteristics of near-death experiences memories as compared to real and imagined events memories. *PLOS One*, 8(3), e57620. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0057620>
- Tononi, G., & Koch, C. (2015). Consciousness: Here, there and everywhere? *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 370(1668), 20140167. <https://doi.org/10.1098/rstb.2014.0167>
- van Dijk, J. G., Thijs, R. D., van Zwet, E., Tannemaat, M. R., van Niekerk, J., Benditt, D. G., & Wieling, W. (2014). The semiology of tilt-induced reflex syncope in relation to electroencephalographic changes. *Brain: A Journal of Neurology*, 137(Pt 2), 576–585. <https://doi.org/10.1093/brain/awt332>
- van Lommel, P., van Wees, R., Meyers, V., & Elfferich, I. (2001). Near-death experience in survivors of cardiac arrest: A prospective study in the Netherlands. *Lancet*, 358(9298), 2039–2045. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(01\)07100-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(01)07100-8)
- van Lommel, P. (2010). *Consciousness beyond life. The science of the near-death experience*. New York.
- van Lommel, P. (2023). *The continuity of consciousness: A concept based on scientific research on near-death experiences during cardiac arrest*. Bigelow Institute for Consciousness Studies (BICS).
- van Lommel, P., & Greyson, B. (2023). Invited commentary: Critique of recent report of electrical activity in the dying human brain. *Journal of near-Death Studies*, 41(1), 3–8. <https://doi.org/10.17514/JNDS-2023-41-1-p3-8>
- Vicente, R., Rizzuto, M., Sarica, C., Yamamoto, K., Sadr, M., Khajuria, T., Fatehi, M., Moien-Afshari, F., Haw, C. S., Llinas, R. R., Lozano, A. M., Neimat, J. S., & Zemmar, A. (2022). Enhanced interplay of neuronal coherence and coupling in the dying human brain. *Frontiers in Aging Neuroscience*, 14, 813531. <https://doi.org/10.3389/fnagi.2022.813531>
- Visser, G. H., Wieneke, G. H., Van Huffelen, A. C., De Vries, J. W., & Bakker, P. F. (2001). The development of spectral EEG changes during short periods of circulatory arrest. *Journal of Clinical Neurophysiology: Official Publication of the American Electroencephalographic Society*, 18(2), 169–177. <https://doi.org/10.1097/00004691-200103000-00009>
- Von Haesler, N. T., & Beauregard, M. (2013). Near-death experiences in cardiac arrest: Implications for the concept of non-local mind. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 40(5), 197–202. <https://doi.org/10.1590/s0101-60832013000500005>
- Vriens, E. M., Bakker, P. F., Vries, J. W., Wieneke, G. H., & Van Huffelen, A. C. (1996). The impact of repeated short episodes of circulatory arrest on cerebral function. Reassuring electroencephalographic (EEG) findings during defibrillation threshold testing at defibrillator implantation. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 98(4), 236–242. [https://doi.org/10.1016/0013-4694\(95\)00248-0](https://doi.org/10.1016/0013-4694(95)00248-0)
- White, B. C., Winegar, C. D., Jackson, R. E., Joyce, K. M., Vigor, D. N., Hoehner, T. J., Krause, G. S., & Wilson, R. F. (1983). Cerebral cortical perfusion during and following resuscitation from cardiac arrest in dogs. *The American Journal of Emergency Medicine*, 1(2), 128–138. [https://doi.org/10.1016/0735-6757\(83\)90080-3](https://doi.org/10.1016/0735-6757(83)90080-3)
- Xu, G., Mihaylova, T., Li, D., Tian, F., Farrehi, P. M., Parent, J. M., Mashour, G. A., Wang, M. M., & Borjigin, J. (2023). Surge of neurophysiological coupling and connectivity of gamma oscillations in the dying human brain. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 120(19), e2216268120. <https://doi.org/10.1073/pnas.2216268120>
- Yang, L. C., Tao-Chen, L., & Galik, J. (1997). A rare case of a somatosensory evoked potentials recording during cardiopulmonary resuscitation. *Acta Anaesthesiologica Scandinavica*, 41(8), 1083–1086. <https://doi.org/10.1111/j.1399-6576.1997.tb04842.x>
- Yilmaz, G., Ungan, P., Sebik, O., Ugincius, P., & Türker, K. S. (2014). Interference of tonic muscle activity on the EEG: A single motor unit study. *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, 504. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00504>
- Zinn, S., Dragovic, S. Z., Kloka, J. A., Willems, L. M., Harder, S., Kratzer, S., Zacharowski, K. D., Schneider, G., García, P. S., & Kreuzer, M. (2025). Parametrization of the dying brain: A case report from ICU bed-side EEG monitoring. *NeuroImage*, 305, 120980. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2024.120980>