

Existência viva: a emergência de fenômenos não existenciais na experiência do sono sem sonho¹

Living existence: the emergency of non-existential phenomenon in the experience of dreamless sleep

Resumo

No presente artigo, examino o problema da emergência de fenômenos não existenciais no campo da existência histórica. De acordo com o pluralismo ontológico hermenêutico esboçado na ontologia fundamental de Ser e Tempo, vida e existência correspondem a dois modos de ser irredutíveis. A partir de resultados da recente ciência do sono, ressaltarei a relevância de uma indicação formal, formulada por Heidegger nos Conceitos Fundamentais da Metafísica, para a explicitação dos compromissos ontológicos implicados na interpretação da experiência fenomênica no estágio do sono profundo sem sonho. Tomando por base os conceitos de sentimento existencial e sentimento corporal, apresentarei a interpretação da experiência no sono sem sonho como sendo o sentimento de estar vivo. Essa interpretação conduz à conclusão de que os compromissos ontológicos implicados no sono sem sonho alcançam o nível metaontológico, sugerindo a necessidade de elaborar uma mereologia dinâmica de modos de ser.

Palavras-chave: Heidegger; pluralismo ontológico; sono sem sonho; sentimento de estar vivo; metaontologia.

¹ Este trabalho recebeu o apoio do CNPq/Brasil.

* Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).
Contato: robsonramosdosreis@gmail.com

Recebido em: 29/08/2019 Aceito em: 16/07/2020

Abstract

In this paper, I examine the problem of the emergence of non-existential phenomena in the field of historical existence. According to hermeneutic ontological pluralism outlined in the fundamental ontology of Being and Time, life and existence are two autonomous and irreducible modes of being. Based on the results of the recent science of sleep, I will emphasize the relevance of a formal indication, formulated by Heidegger in the Fundamental Concepts of Metaphysics, to explain the ontological commitments entailed by the interpretation of a special kind of phenomenal experience in the stage of deep dreamless sleep. Based on the concepts of existential feeling and bodily feeling, I will present the interpretation of the experience in dreamless sleep as the feeling of being alive. This interpretation leads to the conclusion that the ontological commitments involved in dreamless sleep reach the metaontological level, suggesting the need to elaborate a dynamic mereology of modes of being.

Keywords: Heidegger; ontological pluralism; dreamless sleep; feeling of being alive; metaontology.

*Todas las puertas cerradas, todas perdidas.
Todas las puertas cerradas, todas perdidas.
Todas las calles ajenas, sordas, todas sombrías,
para qué picar la piedra, cantero, si está dormida.
(Chabuca Granda)*

1. Introdução

Um mesmo ente pode ter mais de um modo de ser? Provada a consistência do pluralismo ontológico, uma resposta afirmativa foi esboçada com base na análise da noção de modo de ser em termos de variância na quantificação existencial.² Contudo, na versão hermenêutica do pluralismo ontológico, na qual os modos de ser são entendidos como condições de determinação e

2 McDaniel, K. Ways of Being. In: Chalmers, D.; Manley, D.; Wasserman, R. (Orgs.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 290-319.

individuação, a questão ramifica-se em problemas adicionais. Por exemplo, é consistente supor que um mesmo ente está determinado e individuado de acordo com mais de um modo de ser?

No presente artigo, examino esse tema no contexto da analítica existencial de *Ser e Tempo*. Apresentarei a alegação de que o reconhecimento de fenômenos não existenciais nos entes cujo modo de ser é a existência possui relevância metaontológica, pois evidencia a necessidade de examinar que tipo de pergunta é respondida quando se admite que, num mesmo ente, pode acontecer uma unidade de diferentes modos de ser. Minha hipótese é a de que essa questão pertence ao domínio de uma mereologia de modos de ser. Para formular tal hipótese, examinarei um fenômeno que indica uma dinâmica entre modos de ser. Nesse sentido, a interpretação fenomenológica do sono profundo desprovido de sonho evidencia a presença do modo de ser da vida no mesmo ente dotado do modo de ser da existência.

2. Fenômenos não existenciais na existência histórica

Segundo a analítica existencial de *Ser e Tempo*, as determinações existenciais dos seres humanos não são características de estado, mas possibilidades existenciais. A individuação existencial acontece por projeção de possibilidades, regida por uma dinâmica histórica de colapso na individuação impessoal e apropriação decidida da herança de possibilidades. Assim determinados e individuados, os existentes humanos estão relacionados a contextos intencionais saturados por entes dotados de diversos modos de ser. Além disso, a existência caracteriza-se por uma vinculação interna a um campo que integra a normatividade dos contextos intencionais e, também, a normatividade das condições de constituição. Na existência, evidencia-se uma abertura compreensiva para ser, perfazendo um âmbito formal de responsividade a medidas cuja normatividade tem fonte situada na finitude da temporalidade.

Tomando em consideração a irredutibilidade do modo de ser da existência, segue-se que os entes dotados de existência não possuem o modo de ser da vida. O ser-aí em nós implica, portanto, que “nunca fomos animais”³. Apesar de consistente com o pluralismo ontológico, essa ontologia existencial se apresenta como em oposição a alguns fatos. Parece óbvio que os humanos admitem ser descritos com conceitos que designam propriedades de estados,

3 Crowel, S. We Have Never Been animal. Heidegger's Posthumanism. *Études phénoménologiques – Phenomenological Studies*, v. 1, p. 217-240, 2017.

como, por exemplo, as dependentes de substancialidade, materialidade e extensão (pertinentes ao modo de ser da subsistência). Da mesma maneira, é igualmente plausível descrever os entes existenciais como instanciando as características da vida biológica. Insinua-se, com isso, uma dificuldade para a analítica existencial, na medida em que as categorias desses dois modos de ser – vida e subsistência – não cumprem nenhuma função na determinação da existência humana e na apreensão da normatividade dos contextos intencionais. Sendo assim, o pluralismo ontológico hermenêutico tem um custo fenomenológico elevado, ao considerar que os processos subpessoais (neurais, fisiológicos, endócrinos, causais etc.), os ritmos biológicos e a postura ereta, por exemplo, não sejam constitutivos do ser-aí nos humanos.⁴

Em *Ser e Tempo*, a estratégia para lidar com essa dificuldade opera com dois movimentos. O primeiro consiste em assumir a codeterminação existencial de todos os fenômenos não existenciais dos seres humanos. Nesse sentido, as determinações não existenciais estão sempre presentes como fenômenos intermediários.⁵ É especialmente representativa deste movimento a referência a uma etiologia da angústia:

*Frequentemente a angústia é “fisiologicamente” condicionada. Esse factum é, em sua facticidade, um problema ontológico e não apenas quanto a sua causação e à forma de seu processo ôntico. O desencadear fisiológico da angústia somente é possível porque o ser-aí se angustia no fundo do seu ser.*⁶

Note-se que, depois de reconhecer o fato de que a angústia frequentemente possui um condicionamento fisiológico, Heidegger imediatamente reconduz a possibilidade dessa relação causal a uma determinação ontológica existencial.

O segundo movimento reside na distinção entre facticidade (*Faktizität*) e factualidade (*Tatsächlichkeit*) da existência.⁷ É possível conceber a existência humana segundo sua factualidade, identificando e descrevendo fatos (físicos, químicos,

4 Sobre a importância fenomenológica da postura ereta, ver: Straus, E. The upright posture. *The Psychiatric Quarterly*, v. 26, n. 1-4, p. 529-561, 1952. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/BF01568490>>. Acesso em: 25 ago. 2019; e Gallagher, S. *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 164-186.

5 Reis, R. Intermediate Phenomena. In: Giubilato, G. J. *Vitality of Phenomenology. Tradition and Renewal*. Nordhausen: Traugott Bautz GmbH, 2018, p. 135-147.

6 Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer, 1986, p. 190.

7 *Ibidem*, p. 55-56.

biológicos etc.), mas apenas com base na abstração ou no simples desconhecimento do modo de ser propriamente existencial. A ênfase nos fenômenos não-existenciais na existência estaria comprometida, portanto, com uma transgressão ontológica, a qual, em última instância, estaria na raiz dos programas de redução do âmbito intencional da experiência ao domínio dos processos causais.

A despeito da importância para o projeto da analítica existencial e da ontologia fundamental, o uso categórico dessa estratégia possui duas consequências discutíveis. A primeira consiste na diminuição da relevância ontológica dos fenômenos vitais, isto é, aqueles próprios ao modo de ser da vida, que pertenceriam apenas ao âmbito de uma ontologia regional dos entes vivos (animais e plantas). A segunda é o reducionismo existencial, ou seja, a tese de que todo fenômeno não existencial que possa ser identificado no âmbito da existência está constituído, em última instância, por determinações temporais, históricas e existenciais dos entes dotados de compreensão de ser. O caso da etiologia da angústia, que é reduzida ao plano da ontologia da existência, implica que a vida está totalmente excluída do domínio da existência.⁸ Por conseguinte, os limites do histórico seriam inapreensíveis, e não porque a unificação das disciplinas históricas com as meta-históricas (geologia histórica, história evolucionária dos seres vivos etc.) exigiria uma metafísica empírico-científica.⁹ Antes disso, não há o problema da transição do não existencial para o existencial, pois o âmbito existencial e histórico está completamente desprovido de determinações não existenciais.

Diferentemente dessa atitude, examinarei a conjectura de que os fenômenos não existenciais no âmbito interno da existência, especialmente aqueles que são determinados pelo modo de ser da vida, possuem relevância ontológica não apenas regional. Julgo ainda que tal consideração não se compromete com uma abordagem redutiva, tampouco com um monismo ontológico. Meu propósito consiste em sugerir que a relação entre composição e constituição é mais qualificada, no sentido de que, mesmo adotando uma versão não reducionista das condições de constituição¹⁰, é preciso tomar em conta os fatos pertencentes ao domínio da composição. No horizonte da análise que se seguirá, está a hipótese de que uma consideração não redutiva dos

8 Franck, D. Being and the Living. In: Cadava, E.; Connor, P.; Nancy, J-L. *Who Comes after the Subject?* Nova York: Routledge, 1991, p. 146.

9 Gottl, F. *Die Grenzen der Geschichte*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1904, p. 27.

10 Cerbone, D. Composition and Constitution: Heidegger's Hammer. *Philosophical Topics*, v. 27, p. 309-329, 1999.

fenômenos não existenciais pertencentes ao âmbito da existência conduz ao campo dos problemas de uma mereologia de modos de ser. Para tal formulação conjectural, o exame conduzido a seguir enfocará o fenômeno do sono.

3. O sono como maneira fundamental do ser-aí

Analisar sistematicamente as referências ao sono na obra de Heidegger ultrapassa os limites do presente artigo.¹¹ Tendo em vista o problema da presença de fenômenos não existenciais na existência, examinarei inicialmente duas passagens em que Heidegger fornece indicações positivas para um entendimento do sono. A primeira situa-se no comentário ao fragmento 89 de Heráclito, feito no curso do semestre de verão de 1928:

*Aqui mundo está relacionado com vigília e sono enquanto modos fundamentais peculiares do ser-aí fáctico. A vigília é um estado do ser-aí, no qual o ente se manifesta para todos como um e o mesmo no mesmo caráter de mundo; o ente mostra-se em uma consonância total, que é acessível a todos, e em que todos se mantêm. No sono, ao contrário, o ente que está se mostrando possui o seu próprio caráter de mundo singularizado em cada caso para o indivíduo, uma maneira particular totalmente própria na qual se mundifica.*¹²

Ao comentar o mesmo fragmento de Heráclito, no curso do semestre de inverno de 1928-1929, Heidegger afirma:

*Aqui o mundo entra em relação com modos fundamentais nos quais o ser-aí humano existe. Na vigília, o ente se mostra em uma consonância total que é acessível a todos os homens. No sono, ao contrário, o mundo do ente é um mundo exclusivamente individualizado em vista do respectivo ser-aí.*¹³

11 Salvo melhor juízo, não há um estudo sistemático sobre o tema do sono da obra de Heidegger. A análise que se seguirá está fortemente apoiada nos seguintes trabalhos: Levy, P. *Phenomenology and Sleep*. Tese (doutorado em Filosofia). University of Sussex, Brighton, Reino Unido, 2016. Disponível em: <<http://sro.sussex.ac.uk/id/eprint/65659>>. Acesso em: 19 fev. 2019; e Anton, C. *Dreamless Sleep and the Whole of Human Life: An Ontological Exposition*. *Human Studies*, v. 29, p. 181-202, 2006. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-006-9018-5>>. Acesso em: 25 ago. 2019.

12 Heidegger, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 220.

13 *Idem*. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, p. 241.

As duas passagens oferecem quatro aspectos importantes para uma fenomenologia do sono.¹⁴ Primeiramente, sono e vigília são interpretados como modos fundamentais do ser-aí. A facticidade do ser-aí integra dois modos básicos, implicando que tanto sono quanto vigília são determinações existenciais. Isso significa que, ao dormir, os seres humanos não perdem sua característica existencial, ou seja, a condição de ter mundo. Em segundo lugar, a diferença entre sono e vigília não reside na ausência do acesso a entes, pois os entes seguem manifestos para quem dorme. Em terceiro plano, a diferença localiza-se no caráter de mundo (*Weltcharakter*) dos entes, ou seja, na maneira de sua conformidade a mundo, que é designada com o termo *consonância* (*Einstimmigkeit*). Na vigília, acontece uma consonância integral dos entes ao mundo, no sentido de que o mundo é igualmente compartilhado por outros, que podem, assim, manter-se vinculados aos mesmos entes. No sono, ao contrário, a consonância ainda presente é reduzida ao mundo próprio apenas para quem dorme. Por fim, a diferença entre sono e vigília reside numa modificação na maneira como o mundo vigora, no mundificar de mundo. Na vigília, a significatividade de mundo é compartilhada, no sono, ela é reduzida, e seu vigorar é concentrado exclusivamente no indivíduo adormecido. Essa é a condição básica que faz possível a diferença epistêmica entre sono e vigília.

Uma conclusão importante derivada das passagens citadas é a interpretação do sono como um modo fundamental do existir humano. A facticidade do existir humano está caracterizada pela dinâmica de adormecer e despertar, e o adormecido não deixa de ter o modo de ser da existência. Contudo, o estatuto ontológico da modificação de vigília e sono não é tematizado. Em certa medida, isso se deve ao fato de que as duas declarações são feitas no âmbito do comentário, com base no vocabulário da analítica existencial, ao fragmento de Heráclito. Nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, porém, Heidegger oferecerá uma breve indicação formal para a interpretação ontológica do fenômeno do sono.

4. Fenomenologia do sono: acinesia e sujeição

Preocupado em esclarecer o que significa despertar uma sintonia fundamental, Heidegger oferece uma indicação formal para o entendimento do sono. Inicialmente, a indicação é restritiva, ao interditar o uso da noção de consciência para

14 Em *Sobre a essência do fundamento*, sono e vigília são caracterizados como “maneiras fundamentais nas quais o ser-aí humano existe facticamente” (Heidegger, M. *Vom Wesen des Grundes*. 5. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965, p. 24).

caracterizar o sono e a vigília. Vigília e sono não coincidem com consciência e inconsciência. A razão dessa cláusula é a constatação da existência dos sonhos, nos quais se manifesta uma forma de consciência, em certos casos altamente viva.¹⁵ Contudo, para não complicar de saída a questão referente ao despertar de uma sintonia afetiva, Heidegger evita entrar propriamente na questão sobre o que é o sono. Não obstante, a indicação formal é complementada com uma orientação metodológica para o esclarecimento do sono e da vigília. Essa tarefa não deve ser assumida de fora, como uma questão particular e à parte. Ao contrário: ela deve surgir internamente à outra questão, ou seja, relacionada com a investigação acerca do estatuto ontológico de um ente determinado como capaz de dormir ou acordar:

*Inversamente, um tal esclarecimento só pode acontecer sob a pressuposição de que possuímos uma concepção fundamental acerca do modo como um ente precisa estar determinado em sua estrutura para que possa dormir ou acordar.*¹⁶

A indicação é robusta, pois exige que a elucidação do sono e da vigília seja posta num marco ontológico, que é formulado, além disso, em termos de uma estrutura modal, ou seja, da possibilidade do acordar e adormecer. Logo a seguir, Heidegger qualifica esse contexto ontológico com uma característica pluralista, assumindo como incontroverso que os minerais não dormem e que animais e humanos dormem, sendo, ao contrário, controverso se as plantas dormem. Assim sendo, a questão sobre a natureza do sono em geral, bem como o problema da eventual diferença entre o sono humano e o dos animais, precisam ser relacionados com os diferentes modos de ser desses entes. É a estrutura ontológica do modo de ser da pedra, da planta, do animal e do homem que precisa ser tomada em consideração para elucidar o fenômeno do sono em geral e de suas possíveis modificações.¹⁷ Portanto, o fenômeno do sono precisa ser interpretado no horizonte do pluralismo ontológico.

A indicação formal oferece, por fim, uma direção hermenêutica construtiva. Heidegger considera que, na filosofia antiga, há uma maneira mais imediata e elementar de apreender o caráter fundamental do sono. Em particular, no

15 Idem. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 92.

16 *Ibidem*, p. 93.

17 *Ibidem*, p. 94.

tratado sobre o sono e a vigília, Aristóteles teria visto algo notável: o sono é uma *ἀκίνησις*, uma quiescência vinculada com a percepção sensorial. Essa concepção não estaria relacionada com a noção de consciência, mas com o aspecto de ligação (*δεσμός*):

*[...] o sono é um δεσμός, uma ligação (Gebundheit), uma ligação característica da αἴσθησις, não apenas da percepção, mas uma ligação da essência, à medida em que ela não está em condições de apreender um outro ente que não ela mesma.*¹⁸

É sugestivo que Heidegger traduza *δεσμός* por *Gebundheit*, termo que possui o significado de uma ligação que inibe ou sujeita em limites seguros e fixos, incluindo também a conotação de algo passivo, ou seja, uma sujeição imposta.¹⁹ No texto de Aristóteles, *δεσμός* refere-se a uma ligação ou inibição imposta à função própria dos órgãos da percepção sensorial, uma acinesia no sentido de que a faculdade perceptiva não é atualizada durante o sono.²⁰ Heidegger, contudo, estende a sujeição para além da percepção, afirmando que no sono acontece uma sujeição que mantém a essência do adormecido ligada apenas a si mesma. Isso significa a inibição da possibilidade de apreensão de entes diferentes daquele que dorme. A indicação é muito próxima àquela em que o sono é visto como uma modificação integralmente individualizada na maneira em que acontece a mundificação.

De outro lado, o momento construtivo da indicação formal também é relevante para entender a declaração, feita ao início da breve consideração sobre o sono, de que o adormecido está ausente de maneira peculiar, mas, ao mesmo tempo, também está aí.²¹ É sugestivo concluir, empregando o vocabulário da analítica existencial, que o sono é constituído por uma sujeição da condição de ser-no-mundo apenas à relação do adormecido para consigo mesmo. Não se trata, portanto, de uma ausência integral de abertura, mas de uma modificação limitativa.

18 *Ibidem*.

19 Levy, P. *op. cit.*, p. 136-137.

20 Papachristou, C. Aristotle's Theory of 'Sleep and Dreams' in the Light of Modern and Contemporary Experimental Research. *E-Logos. Electronic Journal for Philosophy*, v. 17, p. 1-46, 2014.

21 Heidegger, M. *op. cit.*, 1983, p. 91.

Em resumo, a breve indicação formal sobre o sono contém um aspecto proibitivo (a suspensão do conceito de consciência), um elemento metodológico (a localização no contexto ontológico dos modos de ser de quem pode dormir e acordar) e a direção interpretativa (a noção de ligação da percepção e da essência de quem dorme). Em relação a este último aspecto, Heidegger considera que a caracterização aristotélica do sono não fornece apenas uma imagem, mas uma grande perspectiva que ainda não teria sido assumida em sentido metafísico. Pode-se conjecturar que as noções de ἀκίνησις e δεσμός deveriam ser empregadas apropriadamente na elaboração da pergunta sobre como deve ser a estrutura ontológica de um ente que tem a possibilidade de dormir e acordar. Heidegger, contudo, abdicou explicitamente da tarefa de inserção no problema do sono.

Para dar continuidade ao tema do presente artigo, abordarei a seguir um tópico básico da atual ciência do sono, saindo de uma reconstrução interna à analítica existencial. Preservando a indicação formal oferecida por Heidegger, examinarei a questão da presença de fenômenos não existenciais na própria existência, tendo como referência o domínio específico do sono sem sonho.

5. Experiência fenomênica no sono sem sonho

A taxonomia canônica dos estados fisiológicos do sono, baseada em polissonografia, diferencia duas fases gerais: o sono REM e o NREM. Neste último tipo, é reconhecida outra especificação: o sono leve, que integra os estágios N1 e N2, e o sono profundo ou sono de ondas lentas, que contém os estágios N3 e N4. As fases N3 e N4 do sono NREM são designadas como sono sem sonho. De acordo com a visão *standard*, o sono sem sonho é um estado de uniforme falta de consciência, no qual a experiência fenomênica está completamente ausente. No sono sem sonho não haveria, portanto, nenhuma consciência fenomenal. Presente na vigília e no sonho, a consciência fenomenal desapareceria no sono desprovido de sonho.

A visão padrão foi objeto de discussão crítica na recente ciência do sono.²²

22 Thompson, E. Dreamless sleep, the embodied mind, and consciousness. The Relevance of a Classical Indian Debate to Cognitive Science. In: Metzinger, T.; Windt, J. M. (Orgs.), *Open MIND: 37(T)*. Frankfurt am Main: MIND Group, p. 1-19, 2015b. Disponível em: <<https://open-mind.net/DOI?isbn=9783958570351>>. Acesso em: 24 ago. 2019; Windt, J. Just in Time – Dreamless Sleep Experience as Pure Subjective Temporality – A Commentary on Evan Thompson. In: Metzinger, T.; Windt, J. M. (Orgs.), *Open MIND: 37(C)*. Frankfurt am Main: MIND Group, p. 1-34, 2015. Disponível em: <<https://open-mind.net/DOI?isbn=9783958571174>>. Acesso em: 24 ago.

O questionamento da visão canônica conduziu à exigência de um refinamento mais acurado da taxonomia dos estados do sono. Thompson²³ inaugura essa problematização com base no exame das razões apresentadas no debate da filosofia indiana acerca da existência de experiência consciente no sono sem sonho. Avaliando a argumentação oferecida nas escolas Yoga e Advaita Vedanta e no Budismo (Theravada e Yogacara) – que concluem, em contraposição à escola Nyaya, favoravelmente à existência de tipos especiais de consciência no sono desprovido de sonho –, Thompson chega a uma posição que admite a possibilidade lógica de experiência no sono sem sonho.²⁴ Essa posição é reforçada com relatos fornecidos por pessoas treinadas em meditação, que tratam do acesso a experiências fenomenais nesse tipo de sono. Além disso, dados resultantes de EEG em meditadores experientes evidenciam a mudança nos padrões de atividade elétrica do cérebro durante o sono de ondas lentas. Pessoas com muito tempo de prática em meditação apresentam atividade aumentada de frequência gama, a qual é reconhecida como um marcador de processos cognitivos conscientes.²⁵

A conclusão sugerida é a de que o sono desprovido de sonho não seria um estado de inconsciência. Nele, também haveria experiências fenomênicas e a presença de uma forma de consciência. Assim sendo, a visão *standard* sobre o desaparecimento da consciência no sono profundo precisa ser abandonada, e a taxonomia padrão dos estágios do sono deve ser refinada, no intuito de promover um estudo científico mais rigoroso.

Essa linha de objeção à visão padrão foi reforçada com a formulação de um modelo que permite investigar diferentes tipos de experiências conscientes, distintas do sonho, ocorrendo exatamente na fase NREM.²⁶ Inicialmente, a objeção é de ordem conceitual, alegando que a noção de sono desprovido de sonho é equívoca. A falta de um conceito mais específico de *sonho* tornaria equívoco o conceito de sono sem sonho. Em contraposição, restringir o conceito de sonho a uma subclasse especial de atividade mental durante o sono permite desenvolver um marco conceitual mais preciso para descrever

2019; Windt, J. M.; Nielsen, T.; Thompson, E. Does Consciousness Disappear in Dreamless Sleep? *Trends in Cognitive Sciences*, v. 20, n. 12, p. 872-882, 2016.

23 Thompson, E. *op. cit.*, 2015a; *Idem. op. cit.*, 2015b.

24 *Idem. op. cit.*, 2015a, p. 240-244; *Idem. op. cit.*, 2015b, p. 4-11; Windt, J. M. *op. cit.*, 2015, p. 5.

25 Thompson, E. *op. cit.*, 2015b, p. 16.

26 Windt, J. M. *op. cit.*, 2015.

o diversificado espectro de experiências que ocorrem no sono. Tal análise não interdita, contudo, a possibilidade de que existam períodos no sono que estejam desprovidos de consciência. Não obstante, considera-se pouco plausível, de acordo com as evidências disponíveis, que todos os estágios do sono sem sonho sejam caracterizados com a perda da consciência fenomenal.²⁷

Com base no vocabulário emprestado da investigação sobre a realidade virtual, a experiência do sonho é descrita como o senso realista de presença em um mundo simulado centrado num *self*. A abordagem simulacional define o sonho como uma alucinação imersiva em um mundo espaço-temporal experimentado na perspectiva da primeira pessoa.²⁸ Essa noção permite uma taxonomia mais precisa de tipos de sono desprovido de sonho. Do mesmo modo, ela também possibilita caracterizar três tipos de experiências fenomenicas no sono sem sonho: experiências de imagens não imersivas e de pensamentos proposicionais; experiências perceptivas e sensações corporais; e experiências sem conteúdo e de estados desprovidos de *self*.

No primeiro tipo, situam-se, além dos pensamentos proposicionais, as experiências com imagens sem a imersão dotada de dinâmica temporal e narrativa. Na segunda classe, reúnem-se as experiências perceptivas e as sensações relacionadas com o corpo e exogenamente moduladas. O terceiro tipo de experiência no sono sem sonho é muito peculiar e origina-se de relatos proporcionados por pessoas com elevada experiência em meditação. Nesse caso, tais experiências não são desprovidas apenas da característica simulacional e imersiva, mas não exibiriam nenhum tipo de imagem ou pensamento proposicional. De acordo com as tradições indianas e tibetanas de meditação, esse tipo de experiência apresentaria a ausência das imagens e pensamentos relacionados com o *self*. Não obstante, relatos testemunham a presença de uma forma muito elementar de consciência, sem a estrutura sujeito-objeto, na qual até mesmo o *self* fenomenal desaparece. Tal experiência exibiria a preservação de um modo mínimo de consciência fenomenal desprovida de *self*.²⁹ Uma distinção adicional nessa classe de experiências é introduzida a

27 Windt, J. M.; Nielsen, T.; Thompson, E. *op. cit.*, 2016, p. 871-872.

28 *Ibidem*, p. 872.

29 Sharma, R. K. Dreamless sleep and some related philosophical issues. *Philosophy East and West*, v. 51, n. 2, p. 210-231, 2001, p. 215; Thompson, E. *op. cit.*, 2015a, p. 238; *Idem*. 2015b, p. 11 e 15; Windt, J. M.; Nielsen, T.; Thompson, E. *op. cit.*, 2016, p. 873 e 878.

partir das descrições provenientes das tradições indianas e tibetanas de meditação, que identificam uma forma de metaconsciência relacionada com a experiência de uma consciência fenomenal mínima no sono sem sonho. De modo similar à distinção entre sonho não lucido e sonho lúcido (aquele em que o sonhador tem consciência de que está sonhando), deve-se distinguir entre experiência fenomênica lúcida e não lúcida no sono sem sonho. Entretanto, considera-se uma questão empírica a constatação da existência de formas lúcidas de ocorrência da experiência de uma consciência mínima (sem a estrutura sujeito-objeto) no sono sem sonho.³⁰

É evidente que a terceira classe de experiência fenomênica no sono sem sonho oferece uma dificuldade de caracterização, além do fato de que seu reconhecimento mais amplo depende da admissão de um acesso que não seja restrito a pessoas com alto treinamento em práticas meditativas.³¹ Não obstante, duas descrições foram propostas para caracterizar a experiência de uma consciência fenomenal mínima ainda presente no sono desprovido de sonho. A primeira sugere uma experiência temporal na qualidade de um “agora” fenomênico, isto é, um senso de duração, uma pura temporalidade subjetiva.³² A segunda trata de um modo mínimo de sensação, o sentimento corporal de estar vivo.³³

A consideração desses temas da recente agenda da ciência do sono é significativa para avançar na direção formalmente indicada por Heidegger. De início, por identificar outras formas de experiência fenomênica consciente no sono, distinta daquela relacionada com os sonhos. Além disso, o terceiro tipo de experiência fenomênica no sono sem sonho – a experiência de uma consciência fenomenal mínima desprovida de *self* – proporciona um domínio de fenômenos mais específico para examinar o compromisso ontológico derivado da possibilidade de dormir. Na próxima seção, examinarei esse tópico, a partir da caracterização desse tipo de experiência como sendo um sentimento existencial corporal.

30 Windt, J. M.; Nielsen, T.; Thompson, E. *op. cit.*, 2016, p. 878-879.

31 Windt, J. M.; *op. cit.*, 2015, p. 20.

32 *Ibidem*, p. 14-21.

33 Thompson, E. *op. cit.*, 2015b, p. 11; *Idem. op. cit.*, 2015c, p. 3.

6. Teoria da afetividade e experiência fenomênica no sono sem sonho

A experiência no sono sem sonho foi concebida nas escolas Yoga e Advaita Vedanta como um tipo especial de consciência em que está ausente a direção para objetos.³⁴ Esse modo de consciência sem objeto também é caracterizado como desprovido de um si mesmo. Trata-se de uma consciência desprovida de *self* e de intencionalidade dirigida a objeto. As escolas da filosofia indiana caracterizam a experiência no sono sem sonho como um estado muito peculiar, no qual a consciência não está diferenciada em um senso de ser um sujeito distinto e consciente de um objeto distinto de consciência. Tal estado é caracterizado, além disso, como correspondente a um sentimento de felicidade e de paz.

Essa caracterização é interpretada sem o marco metafísico das escolas Yoga e Advaita Vedanta, enxertando-a numa concepção naturalista da mente corporificada. Desse modo, a experiência no sono sem sonho possui uma qualidade que pode ser descrita fenomenologicamente. Trata-se de um estado com uma qualidade fenomênica, que se manifesta como um tipo de consciência corporificada sem ego e sem a diferenciação sujeito-objeto, si mesmo-outro. Tal estado é uma forma muito básica de senciência tranquila e quiescente, a saber, o sentimento de estar vivo.³⁵ Foi observado, entretanto, que a ausência de uma consciência dirigida a objeto é concomitante com a dissolução da dualidade sujeito-objeto, implicando a dissolução da distinção ser si mesmo-outro que está na base da autolocalização espacio-temporal.³⁶

Este é o ponto que conduz à hipótese de que a qualidade fenomênica da experiência no sono sem sonho é a de uma temporalidade pura independente de se ter ou ser um *self*. A esse respeito, Thompson (2015c, p. 3) indicou que, ao conceber a experiência no sono sem sonho como sendo o sentimento de estar vivo, o seu propósito era chamar a atenção para um sentido mínimo de corporificação presente nesse estado muito especial. Além disso, permanece a questão de se a experiência de uma temporalidade mínima pode acontecer sem afecção, o que, em caso negativo, também implicaria uma qualidade afetiva e corporificada na experiência do tempo.³⁷

34 *Idem. op. cit.*, 2015b, p. 10-11; *Idem. op. cit.*, 2015c, p. 2.

35 *Idem. op. cit.*, 2015b, p. 11; *Idem. op. cit.*, 2015c, p. 3.

36 Windt, J. M. *op. cit.*, 2015, p. 15-17.

37 Fuchs, T. The Feeling of Being Alive. Organic Foundations of Self-Awareness. In: Fingerhut, J.; Marienberg, S. *Feelings of Being Alive*. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 156.

Um importante resultado da elaboração desses problemas consiste em conceber a forma de consciência no sono sem sonho como um estado afetivo. O sentimento de estar vivo representaria a forma mais elementar e básica de um estado consciente. Aqui, a fenomenologia do sentimento de estar vivo permite uma análise mais detalhada da experiência que pode acontecer no sono desprovido de sonho. Tal fenomenologia pode ser desenvolvida com base em dois conceitos fundamentais: sentimentos corporais e sentimentos existenciais.³⁸

A noção de sentimento existencial designa uma classe de sentimentos usualmente denominados com os termos “humor”, “disposição”, “sintonia” (*Stimmung*), “atmosfera”.³⁹ São os sentimentos pré-intencionais que condicionam as classes de comportamentos intencionais dirigidas a objetos (emocionais, agenciais, avaliativos e perceptivos). Sentimentos existenciais, além disso, manifestam a vinculação a campos de possibilidades agenciais. A consistência da noção de sentimento existencial é acrescida de evidências, derivadas da psicopatologia e da neurociência da afetividade, favoráveis à existência desses fenômenos afetivos. Os sentimentos existenciais também são caracterizados a partir da distinção entre níveis de generalidade situacional, determinação intencional, dependência contextual e impregnação conceitual. Os sentimentos existenciais, por fim, são formas de consciência de si, no sentido de que manifestam as situações correntes em que um indivíduo se situa em sua própria existência. Assim como o medo diante de algo dotado de qualidades avaliadas como ameaçadoras revela a pessoa amedrontada como vulnerável, também os sentimentos existenciais são formas de consciência

38 A teoria dos sentimentos existenciais (Ratcliffe, M. *Experiences of Depression. A Study in Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2015; *Idem. Feelings of Being. Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press, 2008; *Idem. Experiences of Depression. A Study in Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2015) experimentou um significativo impacto na fenomenologia da afetividade, e tem sido objeto de importantes avaliações críticas (Manzotti, R. An externalist approach to existential feelings: Different feelings or different objects? In: Fingerhut, J.; Marienberg, S. (Orgs.). *Feelings of Being Alive*. Berlim: De Gruyter, 2012; Saarinen, J. A. critical examination of existential feeling. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 17, p. 363-374, 2018). Sobre a noção de sentimento corporal, ver: Slaby, J. Affective intentionality and the feeling body. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 7, p. 429-444, 2008.

39 O fenômeno das atmosferas apresenta características que limitam sua identificação com os sentimentos existenciais (Riedel, F. Atmosphere. In: Slaby, J.; Von Scheve, C. *Affective Societies: Key Concepts*. Londres/Nova York: Routledge, 2019, p. 85-95; Sørensen, T. More than a feeling: Towards an archaeology of atmospheres. *Emotion, Space, Society*, v. 15, p. 64-73, 2015).

pré-reflexiva. Os níveis de especificação mencionados correspondem, portanto, a níveis de especificação no desvelamento de si mesmo proporcionado pelos sentimentos existenciais.⁴⁰

Sentimentos corporais, por sua vez, são fenômenos afetivos intrinsecamente referidos ao corpo.⁴¹ De um ponto de vista fenomenológico, distingue-se os sentimentos corporais que têm o corpo como correlato intencional (vivido ou objetificado, partes ou totalidade) daqueles sentimentos corporais em que o corpo próprio é o meio através do qual acontece a referência intencional a algo distinto do corpo. Sentimentos corporais intencionalmente referidos ao corpo próprio apresentam qualidades hedônicas como prazer, dor, incômodo etc. Os sentimentos corporais ainda são caracterizados como reflexos (*reflexivity*), ocorrendo como um reflexo involuntário ou uma experiência passiva de primeira ordem, e reflexivos (*reflectivity*), isto é, como uma atitude de segunda ordem voluntária em relação à experiência de primeira ordem.⁴² A partir do marco teórico da fenomenologia da afetividade, o sentimento de estar vivo pode ser descrito mais detalhadamente.

7. O sentimento de estar vivo e a experiência no sono sem sonho

O sentimento de estar vivo caracteriza-se como um sentimento existencial, ou seja, como um sentimento pré-intencional de vinculação a âmbitos de possibilidades e condicionante da intencionalidade em geral. Situado no nível mais básico de generalidade situacional nas especificações dos sentimentos existenciais, o sentimento de estar vivo é um sentimento corporal dirigido ao próprio corpo vivido, sendo qualificado como um reflexo involuntário de primeira ordem correspondente ao funcionamento do corpo próprio. Além da caracterização como sentimento corporal e existencial, a fenomenologia do sentimento de estar vivo identifica dois momentos integrantes desse fenômeno afetivo: vitalidade e conação.⁴³

40 Slaby, J.; Stephan, A. Affective intentionality and self-consciousness. *Consciousness and Cognition*, v. 17, p. 510-511, 2008.

41 Slaby, J. *op. cit.*, 2008.

42 Colombetti, G.; Ratcliffe, M. Bodily Feeling in Depersonalization: A Phenomenological Account. *Emotion Review*, v. 4, n. 2, p. 145-150, 2012; Colombetti, G. *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge/Londres: MIT Press, 2014, p. 115.

43 Fuchs, T. *op. cit.*, 2012.

Vitalidade é o termo que designa a determinação geral de um espectro de qualidades fenomenais presentes no sentimento de estar vivo. Entendido como um sentimento corporal, o sentimento de estar vivo refere-se ao corpo vivido, que é sentido como à vontade ou constrangido, desconfortável ou não, relaxado ou tenso, revigorado, cansado ou exausto. Nos limites desse espectro, o sentimento de estar vivo é delimitado como sentir-se corporalmente bem ou mal.⁴⁴ No tocante ao elemento dinâmico e energético, o sentimento de estar vivo apresenta um componente instintivo ou pulsional. Esse elemento mobilizador manifesta-se como intensidade afetiva, vigor na ação motora, persistência da vontade e até mesmo como atenção na percepção. A conação é um termo geral que abarca esses diferentes elementos instintivos e pulsionais do sentimento de estar vivo.⁴⁵

Além disso, os dois elementos integrantes do sentimento de estar vivo são concebidos como possuindo uma base nos processos vitais e orgânicos. Os fundamentos biológicos dos estados afetivos da vitalidade estão relacionados com processos reguladores que preservam o ambiente interno do organismo. A interação do cérebro com o organismo no todo, em processos homeodinâmicos de vários níveis, tem como resultado as diferentes qualidades da vitalidade. Evidencia-se que a raiz do sentimento de estar vivo está nos processos reguladores que acontecem no organismo como um todo.⁴⁶ Do mesmo modo, a conação possui uma fundação biológica, referida à escassez e à necessidade, inseridas, por sua vez, nos processos de autorregulação do organismo e na relação interdependente entre organismo e ambiente. Mais especificamente, a negatividade indeterminada experimentada na escassez impulsiona à sua superação, estando intimamente relacionada com a precariedade do equilíbrio interno-externo e com o processo constante de decaída e entropia da natureza física.⁴⁷

Como um sentimento existencial, o sentimento de estar vivo também consiste numa forma elementar de autoconsciência pré-reflexiva. No espectro de qualidades fenomenais da vitalidade e de intensidade expressiva da conação, o sentimento de estar vivo não se apresenta como anônimo, mas é próprio a alguém. Por exemplo, alguém se sente *a si mesmo* como exausto e sem tónus. O sentimento de estar vivo constitui, portanto, uma forma básica de consciência

44 *Ibidem*, p. 153-155.

45 *Ibidem*, p. 155-158.

46 *Ibidem*, p. 154.

47 *Ibidem*, p. 155-158.

de si mesmo, reflexa e pré-temática. Este nível mais básico de consciência de si também tem uma base biológica, relacionada com a senciência, o movimento e o metabolismo, vinculando-se, ainda, com a possibilidade da diferença entre o si mesmo e o não-si mesmo.⁴⁸ Em suma, o sentimento de estar vivo (como vitalidade, conação e consciência de si) é vivenciado com qualidades fenomenais determinadas, possuindo uma base orgânica referida a processos e estados que vinculam o cérebro, o todo do organismo e as trocas ambientais.

Observa-se, entretanto, que essa caracterização da fenomenologia e da base biológica do sentimento de estar vivo está referida à vigília. Considerando as evidentes modificações nos processos orgânicos subpessoais no sono, o sentimento de estar vivo experimentado no sono sem sonho deve apresentar modificações no tocante à vitalidade, à conação e, especialmente, em relação à autoconsciência. Os relatos de meditadores experientes, por exemplo, descrevem um sentimento de paz e felicidade (“*blissful*”⁴⁹). De outro lado, a restrição do movimento e da percepção no sono sem sonho provavelmente afeta a percepção de necessidades, o que deve acarretar uma significativa perda de intensidade na conação. Contudo, é o aspecto da autoconsciência que mais fortemente é modificado no sentimento de estar vivo experimentado no sono sem sonho. Dado que os relatos descrevem a dissolução da diferença entre si mesmo e objeto, não haveria nesse tipo de sono nem mesmo uma experiência fenomênica de si mesmo. Sendo assim, seria preciso admitir um tipo de sentimento de estar vivo que não seria uma consciência pré-reflexiva de si mesmo.

Naturalmente, essas conjecturas devem ser submetidas ao escrutínio da investigação empírica sobre a experiência no sono sem sonho. O estudo da lucidez no sono sem sonho aparenta ser um requisito para a descrição da fenomenologia do sentimento de estar vivo experimentado nesse tipo de sono. Além dos problemas metodológicos e epistemológicos relacionados com essa investigação, torna-se evidente que a experiência no sono sem sonho delinea um domínio especial para o exame de problemas filosóficos mais gerais. Na próxima seção, esboçarei a sugestão de que os compromissos implicados na caracterização da experiência no sono sem sonho conduzem para um âmbito em que existência e vida biológica se mostram vinculadas.

48 *Ibidem*, p. 158-162.

49 Thompson, E. *op. cit.*, 2015b, p. 11, 14 e 15.

8. O significado ontológico do sono sem sonho

A recente ciência do sono formulou uma taxonomia mais refinada dos estágios do sono, no intuito de acomodar evidências empíricas da existência de diferentes estágios no sono NREM. Além disso, a identificação de tipos especiais de experiência fenomênica apoia fortemente a hipótese de que a consciência não se desvanece nesses estágios. Em particular, a experiência de uma consciência fenomenal mínima desprovida de *self* no sono sem sonho, interpretada como o sentimento de estar vivo (ou como a experiência de uma temporalidade subjetiva pura), demanda uma investigação fenomenológica complexa. É nesse contexto que a indicação formal elaborada por Heidegger oferece uma contribuição não trivial.

Como foi visto, essa indicação interdita a identificação da vigília com a consciência e do sono com a inconsciência, operando com o conceito de mundo. Nesse sentido, a experiência do sentimento existencial e corporal de estar vivo é consistente com esse aspecto da indicação formal. De outro lado, a indicação formal também aponta para o problema do significado ontológico do sono.

Para prosseguir nessa direção, é necessário observar duas delimitações terminológicas. Inicialmente, o termo “sono” será entendido na significação restrita do sono profundo, ou seja, o sono NREM desprovido de imagens e pensamentos proposicionais. Trata-se do estágio do sono em que acontece a experiência de uma forma de consciência não dirigida a objetos, desprovida da diferença si mesmo-não si mesmo, e, portanto, sem a experiência fenomênica de um *self*. Além disso, não será considerado o adormecer, mas o estado de adormecimento no sono profundo. Por fim, o domínio de referência de “sono” estará restrito ao fenômeno que acontece com os humanos, sem tomar em consideração o sono em animais não humanos e plantas.

Em segundo lugar, a expressão “significado ontológico do sono” é ambígua. No marco da analítica existencial, a questão refere-se à dupla significação existencial do sono. Trata-se, por um lado, do problema de como o fenômeno do sono aparece no mundo para um ente que existe compreensivelmente. Nesse caso, trata-se de definir se o sono é um fenômeno puramente existencial ou se deveria ser entendido como um fenômeno intermediário. Na medida em que os existentes humanos projetam-se em possibilidades existenciais que necessitam do descanso e do sono, construindo camas e soníferos, segue-se que o sono é dotado de um estatuto existencial? Dado que o ciclo circadiano não aparenta ser constituído por um projeto existencial, o sono seria um fenômeno intermediário? Qual seria, contudo, a codeterminação estritamente existencial desse fenômeno? De outro lado, o

significado ontológico do sono está relacionado com a maneira com que a individuação histórica dos seres humanos está determinada pelo sono. Dado o *factum* do adormecer e acordar, os seres humanos deveriam ser estruturados não apenas como ser-para-a-morte e para-o-nascimento, mas também como ser-a-partir-do-sono e como ser-para-o sono? Além de ter uma raiz oculta no ser-para-a-morte, a historicidade da existência humana também se espalharia no chão do sono profundo?⁵⁰

Fora do contexto da analítica existencial, o problema ontológico do sono tem um significado mais geral.⁵¹ Heidegger indicou que se deve relacionar a possibilidade do adormecer e acordar com a determinação estrutural de um ente. Em outros termos, a estrutura de um ente deve conter as determinações que o habilitam a poder acordar e dormir. Note-se que o termo “poder” é usado em significado dinâmico, e não apenas lógico. Desse modo, abre-se a direção de um questionamento sobre a estrutura ontológica que torna possível para um ente adormecer e estar no estágio profundo do sono NREM. Nesse ponto, a indicação formal aponta para a elucidação aristotélica do sono; mais exatamente, para a importância dos conceitos de ἀκίνησις e δεσμός. A acinesia, privação do movimento, significa que a percepção sensorial se encontra não atualizada e em estado de potência. As capacidades perceptivas são conduzidas a um estado de repouso, estando reduzidas, inibidas ou sujeitadas. A estrutura ontológica do adormecido deve integrar, portanto, a capacidade de uma dinâmica de privação da percepção, sugerindo, com isso, um tipo de regulação.

No entanto, Heidegger interpreta δεσμός e ἀκίνησις em um sentido mais robusto, afirmando que se trata de uma acinesia e de uma ligação da essência. Isso implica a ocorrência de uma dinâmica na própria estrutura ontológica do ente capaz de dormir. A dinâmica privativa não se dá apenas no âmbito da percepção, mas na dimensão das determinações ontológicas. Como foi visto, no sono NREM profundo há uma ausência de imersão alucinatória narrativa, de imagens e pensamentos proposicionais, e também há a falta da diferença entre o si mesmo e o não si mesmo, com a inexistência da experiência fenomênica de si mesmo. Contudo, permanece um peculiar sentimento de

50 Esse é o problema examinado por Anton (*op. cit.*, 2006, p. 186-188), cuja solução é discutida criticamente por Levy (*op. cit.*, 2016, p. 79-92).

51 H. Johnstone (Toward a Philosophy of Sleep. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 34, n. 1, p. 73-81, 1973), por exemplo, sustentou a tese de que o sono é condição necessária para a consciência e a autoconsciência, sendo, portanto, uma condição constitutiva do *status* ontológico do ser humano.

estar vivo sem consciência de si. Dada a base biológica desse sentimento corporal, um ente capaz de estar nesse estágio do sono precisa estar determinado em sua estrutura por processos subpessoais próprios da vida.

No caso humano, a determinação estrutural exige as condições da experiência significativa (consciência, intencionalidade, existência ou ser-aí) e também as qualificações estruturais da vida. Sendo mais exato, a possibilidade do sono necessita de uma dinâmica na estrutura ontológica do ente adormecido, de tal sorte que sua determinação como transcendência baseada em compreensão de ser (consciência intencional) sofra a acinesia, permanecendo sujeitada à determinação de vida capaz de promover o sentimento de estar vivo. Dado que no sono NREM profundo permanece o sentimento de estar vivo, a inibição não alcança a completa dissolução da experiência, mas, sim, as formas de experiência baseadas na diferença entre si mesmo e não si mesmo e na experiência fenomênica de um *self*.⁵² Em resumo, para que seja capaz de ter tal tipo de sono, um ente deve estar determinado estruturalmente como vida intencional e como capaz de sofrer a dinâmica da acinesia, que leva à condição de sujeição ou inibição (δεσμός). Na próxima seção, formularei a conclusão de que esse resultado evidencia que o fenômeno do sono sem sonho conduz para um nível mais complexo de questões ontológicas.

9. Problemas metaontológicos na interpretação do sono profundo sem sonho

A interpretação ontológica da experiência do sentimento de estar vivo no sono NREM profundo sugere uma complexidade adicional, na medida em que a estrutura ontológica do ente capaz de adormecer e acordar precisa integrar uma dinâmica de determinações vitais e intencionais. Um passo adicional no esclarecimento desse compromisso ontológico resulta do reconhecimento de que a noção de determinação estrutural suscita um problema metaontológico. A pergunta sobre a estrutura ontológica pode significar uma interrogação sobre as categorias ontológicas de um objeto ou, em um plano mais abstrato, uma interrogação sobre o modo de ser. Nesse sentido, é preciso considerar uma alternativa básica.

A modificação de acinesia pode ser inserida num quadro conceitual monista, no qual as diferenças categoriais são internas a um mesmo modo de ser, ou ser concebida no marco do pluralismo ontológico. Nesse caso, a acinesia

52 A hipótese de que o adormecido perde a condição de ser-aí (Anton, C. *op. cit.*, 2006; Levy, P. *op. cit.*, 2016) é restringida com a interpretação da experiência do sono sem sonho como sendo o sentimento existencial de estar vivo.

na estrutura ontológica do adormecido corresponde à dinâmica que ocorre em uma dimensão que integra diferentes modos de ser com diferentes determinações categoriais.

No monismo ontológico, aquele que dorme profundamente e sem sonhar experimenta uma inibição nas condições que possibilitam as experiências significativas da vigília, do sono com sonho e dos estágios de sono sem sonho dotados de imagens e pensamentos proposicionais. Ele encontra-se situado no sentimento de estar vivo sem autoconsciência, situado no limiar mais básico entre vida e experiência significativa.⁵³ O conceito de vida presente em tal elucidação refere-se a um domínio determinado como intrinsecamente afetivo e significativo. Em todos os seus âmbitos, a vida dos organismos acontece em ambientes saturados de significação. Essa é uma das notas características do conceito enativo de vida.⁵⁴ Vida e consciência intencional significativa formam um contínuo, no interior do qual se apresentam as determinações categoriais específicas, sem que seja necessário introduzir alguma ruptura completa entre vida e mente consciente (ser-aí). Observe-se que esta não é uma ontologia eliminativista nem redutiva. De acordo com esse compromisso, a estrutura ontológica de um ente capaz de dormir é determinada como intrinsecamente significativa. Entes vivos são capazes de sofrer uma dinâmica de modificações que transitam simetricamente do sentimento de estar vivo às formas de experiência em certos estágios do sono e da vigília, nas quais aparecem os tipos reflexivos e temáticos de consciência e autoconsciência.

No pluralismo ontológico, contudo, vida e existência perfazem dois modos distintos e irreduzíveis. Portanto, um ente capaz do sono NREM profundo precisa estar determinado como uma unidade dinâmica de vida e existência. Em sua interpretação do significado existencial do sono sem sonho, Corey Anton⁵⁵ oferece a sugestão de pensar a relação entre sono e existência em termos da relação entre diferentes tipos de totalidade. A indicação mereológica é significativa, apesar de não implicar necessariamente o fundamento vitalista proposto por Anton. Concebido sob outra perspectiva, o pluralismo ontológico deveria ser entendido como uma mereologia de modos de ser, integrando numa mesma dimensão os diferentes modos de determinação e individuação. No caso da estrutura do adormecido, essa mereologia precisaria oferecer uma

53 Fuchs, T. *op. cit.*, p. 150.

54 Di Paolo, E. The Enactive Conception of Life. In: Newen, A.; Bruin, L.; Gallagher, S. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 71-94; Fuchs, T. *op. cit.*, p. 160.

55 Anton, C. *op. cit.*, 2006.

elucidação da integração não redutiva de capacidades vitais e possibilidades existenciais. No nível formal, essa integração deveria caracterizar também a unidade das regras pulsionais das capacidades orgânicas e as regras transcendentais (baseadas na compreensão de ser) das possibilidades existenciais.

Um problema a ser elaborado em tal mereologia de modos de ser, no intuito de esclarecer o compromisso ontológico implicado no sono NREM profundo, refere-se às condições da dinâmica de acinesia. De que modo a negatividade da existência e da vida orgânica, sugerida por Heidegger⁵⁶ nos termos de uma comoção essencial experimentada pelos organismos em suas trocas ambientais, poderia constituir o recuo da existência e a emergência da vida no sono sem sonho? As regras unificadoras na dimensão dos modos de ser precisariam conter um elemento capaz de responder ao dinamismo entre dois modos de ser experimentado por aquele que dorme no estágio profundo do sono sem sonho. De outro lado, se tal dinâmica não consiste apenas em uma recorrência episódica aleatória, fica sugerida a possibilidade de uma modificação rítmica na estrutura ontológica dos entes capazes de dormir. Conjectura-se, além disso, que, nessa dinâmica rítmica, poderia residir um componente modal de necessidade, na medida em que a finitude dos modos de ser obrigaria a modificação na unidade dos modos de ser.

Independentemente do desenvolvimento dessa temática, pode-se concluir que o problema do significado ontológico do sono conduz ao nível de uma decisão sobre o monismo ou pluralismo ontológico ligado à fenomenologia do sono sem sonho. Nos limites da ontologia fundamental de Heidegger, o pluralismo ontológico forneceria para a fenomenologia do sono uma mereologia de modos de ser, a partir da qual se poderia interpretar a acinesia em que a existência do profundamente adormecido é sujeitada à vida. O sono sem sonho implicaria que nós nunca seremos apenas e tão somente *Dasein*, e, sim, que os humanos capazes de dormir instanciam uma unidade dinâmica de modos de ser.

A possibilidade de um sono sem sonho integralmente desprovido de experiência – sem o sentimento de estar vivo – representa um caso limite. Visto em perspectiva de terceira pessoa, o mais profundamente adormecido ainda vive. Na hipótese de que não viva mais, tampouco dorme. Caso a expressão “dormir como uma pedra” não tenha um sentido apenas metafórico, mas represente uma indicação para se elucidar o significado ontológico desse tipo de sono, então o quadro conceitual deveria ser enriquecido com um novo elemento. Ambas as alternativas, o monismo e o pluralismo ontológicos,

56 Heidegger, M. *op. cit.*, 1983, p. 396.

precisariam conceber a unidade entre vida e matéria não viva não apenas em termos de composição e constituição.⁵⁷ A fenomenologia do sono exigiria uma decisão entre monismo e pluralismo ontológico, e também uma filosofia abrangente da natureza.⁵⁸

Os problemas aqui formulados reúnem uma linha de temas que, motivados por uma fenomenologia do sono, alcançam o programa do pluralismo ontológico. Como foi visto, o quadro teórico de interpretação da estrutura ontológica do ser humano capaz de dormir o sono NREM profundo implica a elaboração de uma mereologia de modos de ser. Nesse quadro, o ser humano deve ser compreendido como o domínio fenomênico em que acontece uma dinâmica entre os modos de ser da vida e da existência. Heidegger abdicou do exame do problema do sono por razões “fundamentalmente metafísicas”⁵⁹. Não há documentos que sustentem uma hipótese filologicamente plausível sobre quais seriam essas razões. De um ponto de vista conceitual, no entanto, não é excessivamente especulativo supor que tais razões se refiram às dificuldades de elucidação da totalidade dinâmica de modos de ser presentes na estrutura de quem pode dormir, ter o sono sem sonho, e acordar.

Referências

- ANTON, C. Dreamless Sleep and the Whole of Human Life: An Ontological Exposition. *Human Studies*, v. 29, p. 181-202, 2006. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-006-9018-5>>. Acesso em: 25 ago. 2019.
- CERBONE, D. Composition and Constitution: Heidegger's Hammer. *Philosophical Topics*, v. 27, p. 309-329, 1999.
- COLOMBETTI, G. *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge/Londres: MIT Press, 2014.
- COLOMBETTI, G.; RATCLIFFE, M. Bodily Feeling in Depersonalization: A Phenomenological Account. *Emotion Review*, v. 4, n. 2, p. 145-150, 2012.

57 Sobre a relação entre materialidade e vida, ver: Grosz, E. Matter, Life, and other Variations. *Philosophy Today*, v. 55, p. 17-27, 2011.

58 Sobre a noção de filosofia da natureza, ver: Gallagher, S. *op. cit.*, 2017, p. 21-24.

59 Heidegger, M. *op. cit.*, 1983, p. 94.

- CROWELL, S. We Have Never Been animal. Heidegger's Posthumanism. *Études phénoménologiques – Phenomenological Studies*, v. 1, p. 217-240, 2017.
- DI PAOLO, E. The Enactive Conception of Life. In: NEWEN, A.; BRUIN, L.; GALLAGHER, S. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 71-94.
- FRANCK, D. Being and the Living. In: CADAVA, E.; CONNOR, P.; NANCY, J-L. *Who Comes after the Subject?* Nova York: Routledge, 1991, p. 135-147.
- FUCHS, T. The Feeling of Being Alive. Organic Foundations of Self-Awareness. In: FINGERHUT, J.; MARIENBERG, S. *Feelings of Being Alive*. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 150-164.
- GALLAGHER, S. *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- GOTTL, F. *Die Grenzen der Geschichte*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1904.
- GROSZ, E. Matter, Life, and other Variations. *Philosophy Today*, v. 55, p. 17-27, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer, 1986.
- _____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____. *Vom Wesen des Grundes*. 5. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.
- JOHNSTONE, H. Toward a Philosophy of Sleep. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 34, n. 1, p. 73-81, 1973.
- LEVY, P. *Phenomenology and Sleep*. Tese (doutorado em Filosofia). University of Sussex, Brighton, Reino Unido, 2016. Disponível em: <<http://sro.sussex.ac.uk/id/eprint/65659>>. Acesso em: 19 fev. 2019.
- MANZOTTI, R. An externalist approach to existential feelings: Different feelings or different objects? In: J. FINGERHUT, J.; Marienberg, S. (Orgs.). *Feelings of Being Alive*. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 79-99.
- McDANIEL, K. Ways of Being. In: CHALMERS, D.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (Orgs.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 290-319.
- PAPACHRISTOU, C. Aristotle's Theory of 'Sleep and Dreams' in the Light of Modern and Contemporary Experimental Research. *E-Logos. Electronic Journal for Philosophy*, v. 17, p. 1-46, 2014.
- RATCLIFFE, M. *Experiences of Depression. A Study in Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- _____. *Feelings of Being. Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- _____. The feeling of being. *Journal of Consciousness Studies*, v. 12, p. 43-60, 2005.

- REIS, R. Intermediate Phenomena. In: GIUBILATO, G. J. *Vitality of Phenomenology. Tradition and Renewal*. Nordhausen: Traugott Bautz GmbH, 2018, p. 135-147.
- RIEDEL, F. Atmosphere. In: SLABY, J.; VON SCHEVE, C. *Affective Societies: Key Concepts*. Londres/Nova York: Routledge, 2019, p. 85-95.
- SAARINEN, J. A. critical examination of existential feeling. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 17, p. 363-374, 2018.
- SHARMA, R. K. Dreamless sleep and some related philosophical issues. *Philosophy East and West*, v. 51, n. 2, p. 210-231, 2001.
- SLABY, J. Affective intentionality and the feeling body. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 7, p. 429-444, 2008.
- SLABY, J.; STEPHAN, A. Affective intentionality and self-consciousness. *Consciousness and Cognition*, v. 17, p. 506-513, 2008.
- SØRENSEN, T. More than a feeling: Towards an archaeology of atmospheres. *Emotion, Space, Society*, v. 15, p. 64-73, 2015.
- STRAUS, E. The upright posture. *The Psychiatric Quarterly*, v. 26, n. 1-4, p. 529-561, 1952. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/BF01568490>>. Acesso em: 25 ago. 2019.
- THOMPSON, E. *Waking, Dreaming, Being*. Nova York: Columbia University Press, 2015a.
- _____. Dreamless sleep, the embodied mind, and consciousness. The Relevance of a Classical Indian Debate to Cognitive Science. In: METZINGER, T.; WINDT, J. M. (Orgs.), *Open MIND: 37(T)*. Frankfurt am Main: MIND Group, p. 1-19, 2015b. Disponível em: <<https://open-mind.net/DOI?isbn=9783958570351>>. Acesso em: 24 ago. 2019.
- _____. Steps Toward a Neurophenomenology of Conscious Sleep – A Reply to Jennifer M. Windt. In: METZINGER, T.; WINDT, J. M. (Orgs.), *Open MIND: 37(R)*. Frankfurt am Main: MIND Group, p. 1-4, 2015c. Disponível em: <<https://open-mind.net/DOI?isbn=9783958571181>>. Acesso em: 24 ago. 2019.
- WINDT, J. M. Just in Time – Dreamless Sleep Experience as Pure Subjective Temporality – A Commentary on Evan Thompson. In: METZINGER, T.; WINDT, J. M. (Orgs.), *Open MIND: 37(C)*. Frankfurt am Main: MIND Group, p. 1-34, 2015. Disponível em: <<https://open-mind.net/DOI?isbn=9783958571174>>. Acesso em: 24 ago. 2019.
- WINDT, J. M.; NIELSEN, T.; THOMPSON, E. Does Consciousness Disappear in Dreamless Sleep? *Trends in Cognitive Sciences*, v. 20, n. 12, p. 872-882, 2016.