



A pessoa: fenômeno causal ou espontâneo? Exame crítico das objeções de Ansgar Beckermann à existência da alma

*The Self: a causal or spontaneous phenomenon? A critical examination
of Ansgar Beckermann's objections as to the existence of the soul*

Gerson Joni Fischer¹

Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), professor da Faculdade Teológica Batista do Paraná (FTBP), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: gersonjf@hotmail.com

Resumo

Há de fato uma mudança em andamento na imagem que se tem de pessoa nas neurociências? A partir dessa indagação, questiona-se o uso totalizante do princípio de causa e efeito no âmbito dessas ciências, com os objetivos de obter indicações para a reflexão neuroética e apontar para o lugar da pastoral no cuidado do ser humano. Procedeu-se a um exame crítico da neurofilosofia de Ansgar Beckermann, configurando-se a hipótese de trabalho como contrária a reduzir-se ao cérebro a explicação do fenômeno da vida consciente. Esse

¹ Pós-Doutorado em Berlim, Alemanha, abril a novembro de 2010. Ênfase da pesquisa: neurociências e neurofilosofia. Grande área: Ciências Humanas/ Áreas: Filosofia e Teologia. Local da Pesquisa: Humboldt University of Berlin. Apoio: Dr. José Raimundo Facion. Bolsista da: Evangelische Kirche in Deutschland.

fenômeno é sempre espontâneo. Não fosse assim, como seria possível responsabilizar os seres humanos por suas decisões e atos? Propõe-se um quadro de referência no qual a pessoa e a imagem que dela se faz partem de um ponto de vista integral. Ela é simplesmente alma vivente, sempre maior que uma de suas partes e mesmo à soma delas. A ética, nesse modelo, pode manifestar-se como neuroética, agregando-se os saberes das neurociências. Admite-se a centralidade do cérebro na manifestação da vida consciente, livre e responsável, jamais dissociada, porém, da pessoa em sua totalidade. Para a pastoral inspirada na mensagem cristã e que se dirige ao cuidado da pessoa, a vida necessita ser valorizada e zelada. Nela não se procura salvar o Sujeito moderno, ou outra imagem nele centrada. Em sua perspectiva, o ser humano é sempre carente de reconciliação. Porém, uma imagem reduzida de pessoa, que lhe negue alguma de suas características, em nada contribuirá para a continuidade de seu trabalho e testemunho.

Palavras-chave: Imagem de pessoa. Princípio de causa e efeito. Liberdade e responsabilidade. Neuroética. Pastoral.

Abstract

Is there a concrete change taking place in the image of the Self in the neurosciences? Beginning with this query, the overall use of the cause and effect principle is questioned within the scope of these sciences, striving to obtain neuroethical reflections and point towards the place for ministry in caring for the human being. A critical examination of Ansgar Beckermann's neurophilosophy is carried out, developing a work hypothesis contrary to that of attributing to the brain alone the phenomenon of conscious life. This phenomenon is always spontaneous. Otherwise, how would it be possible to make human beings responsible for their decisions and acts? A framework is suggested where the Self and the image created of her derives from an integral point of view. The Self is simply a living soul, always greater than one of her single parts or the sum of parts. This model of ethics may manifest itself as neuroethics, adding to existing knowledge of the neurosciences. The centrality of the brain is conceded in the manifestation of conscious, free and responsible life; never disassociated, however, from the Self in her totality. For a ministry inspired by the Christian message and which is directed to caring for the individual, life needs to be valued and protected. In this type of ministry, the goal is not to save the modern Individual, or another image centered on the self. In the perspective of this type of ministry, the human being is always in need of reconciliation. However, a reduced image

which denies some characteristics of the Self will contribute nothing to the continuity of the work and witness of this ministry.

Keywords: *Self-image. Cause and effect principle. Freedom and responsibility. Neuroethics. Ministry.*

Introdução

Da história é possível aprender a importância que tem a imagem que se faz da pessoa para o encontro de respostas a perguntas fundamentais da vida. Indicação desse fato são as representações e intuições diárias acerca da centralidade do cérebro na constituição da identidade do humano, a exemplo da definição legal de morte enquanto morte cerebral. A nenhum outro órgão do corpo se estende essa compreensão, nem mesmo ao coração.

Do cérebro e dos conhecimentos a ele relacionados é precisamente que se ocupa a neuroética, situando-se não tanto como mais uma nova disciplina, mas como um saber que demanda a cooperação de muitas disciplinas, não por último daquelas que refletem sobre a identidade e o valor da vida humana. A saber, uma ciência construída processualmente para assimilação das novas descobertas feitas pelas neurociências, sobretudo em suas dimensões éticas.

A neuroética busca construir consensos éticos à medida que, devido ao avanço das neurociências, mudam-se as percepções que socialmente são feitas da pessoa, de sua liberdade e responsabilidade. Quais os limites que necessariamente precisam ser encontrados para contornar uma possível má interpretação do valor do ser humano e de sua integridade, que emanam de um conhecimento nunca antes tido sobre a anatomia e fisiologia do cérebro? Quais as fronteiras normativas que devem ser impostas para intimidar o uso nocivo de saberes cada vez mais precisos, afiançadas pela medição e análise das funções cerebrais? Que consequências para a manutenção das características da personalidade de uma pessoa podem ter intervenções cirúrgicas certas em regiões cerebrais e que tenham por finalidade a cura de enfermidades mentais ou potencializar as funções cognitivas? Que normas

deveriam valer para o uso das imagens do funcionamento do cérebro humano, bem como para o trato com neurofármacos? (VOGELSANG, 2008).

Tem-se como um dos objetivos do presente estudo obter indicações para o debate neuroético. O outro, sequaz e relacionado ao primeiro, é apontar para a tarefa da pastoral no cuidado com a espiritualidade humana. Ambos se revestem de significado estratégico, tendo em vista a mudança na imagem de pessoa que orienta o mundo moderno, reclamada e provocada, entre outros, pelos neurocientistas. O foco da discussão é o questionamento ao uso totalizante do princípio da causalidade na compreensão da pessoa. Pergunta-se: há de fato uma mudança substancial em andamento na compreensão do humano no contexto das neurociências ou apenas se faz necessário fomentar uma adequação de rumos em relação a esse entendimento? Ou, visto sob outro ângulo, não seria justamente a negação do Sujeito moderno na sociedade contemporânea o clima cultural propício para discursos como os que vêm ocorrendo nas referidas ciências? (GEYER, 2004).

Em relação ao segundo objetivo segue-se a tradição teológica cristã, para a qual a tarefa de falar sobre Deus – e da pessoa como criada à sua imagem - constitui-se como impossibilidade aos seres humanos, uma vez que, por causa da mensagem que os cristãos confessam ter recebido, sempre analogicamente, é uma contingência fazê-lo (BARTH, 1996)². Ao dialogar crítica e autocriticamente com as ciências, a reflexão teológica não busca provas da existência de Deus, mas tão somente tornar a mensagem evangélica plausível, o que inclui sempre também falar sobre a prática do cuidado pastoral das pessoas. A tarefa de dialogar entre ciência e fé, por vezes negligenciada, torna-se candente às vistas de uma deificação das metodologias e métodos empíricos das ciências e diante de conclusões reducionistas nascidas em meio às neurociências quanto à identidade e o valor da vida humana.

Para atingir o proposto, se procede a um exame crítico da contundente rejeição ao dualismo cartesiano – por séculos, a base para o entendimento do humano na modernidade – feita pelo neurofilósofo

² Para um debate sobre a possibilidade de se apropriar do pensamento do teólogo Karl Barth para o diálogo com as ciências, ver Taede SMEDES (2006).

alemão Ansgar Beckermann³. A hipótese lançada no presente artigo é que reduzir ao cérebro, em sua dinâmica de funcionamento, a compreensão do fenômeno da vida humana, não responde a todas as perguntas dirigidas ao entendimento da pessoa, também aquelas que se propõem responder no horizonte do saber neuroético e do cuidado com a espiritualidade humana. Não se trata de propor uma mudança radical de tal compreensão e, sim, de uma adequação, ou melhor, de se introduzir a discussão em outro quadro de referência. A rejeição ao dualismo não precisa conduzir a um monismo de caráter materialista. A questão é, pode o fenômeno espontâneo da vida consciente se limitar a explicações que surgem tão somente do diálogo com os saberes defendidos pelos neurocientistas? Em que medida será possível, se tais interpretações de fato se instituírem culturalmente, prosseguir responsabilizando os seres humanos por suas opções e atos?

A apreciação do pensamento de Beckermann, em atitude de dissenso, se dá, especialmente, à luz do pensamento crítico de Peter Janich⁴, Maxwell Bennett e Peter Hacker⁵ a afirmações nascidas no domínio das neurociências. Visa-se demonstrar que a tendência reducionista – observada, mormente, entre os cientistas empíricos, em razão da adoção do princípio de

³ Filósofo emérito. Atuou no departamento de Filosofia da Universidade de Bielefeld, Alemanha. Defensor de uma teoria naturalista acerca da relação cérebro e mente, situa-se entre os pensadores mais citados sobre o assunto no contexto alemão da atualidade, ao lado de Michael Pauen (2004; 2008), Thomas Metzinger (2009) e Peter Bieri (2009). Opta-se em abordar o assunto com base neste filósofo devido à crítica detalhada que faz ao dualismo cartesiano da relação entre corpo e alma, em boa medida responsável pela imagem de pessoa no Ocidente. Sua teoria naturalista é uma defesa da compatibilidade entre cérebro e mente, na qual esta se encontra determinada por aquele. A obra analisada de Beckermann é *Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild* (2008), especialmente as páginas 9 a 53.

⁴ Peter Janich é professor emérito. Foi professor de Filosofia na Universidade de Marburg, Alemanha. A obra aqui considerada é *Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung* (2009).

⁵ Maxwell R. Bennett, neurobiólogo, professor de fisiologia na Faculdade de Medicina da Universidade de Sydney, chefe do Laboratório Neurológico e cientista Diretor do Mind and Brain Research Institute na mesma localidade, por ocasião da publicação em língua alemã da obra em apreço. Peter M. S. Hacker, filósofo e membro da Academia St. John's de Oxford, na época, igualmente, da publicação do livro em estima. A obra traduzida para o alemão, *Neurowissenschaft und Philosophie. Gehirn, Geist und Sprache* (2010), é uma coletânea de textos nas quais estes apresentam suas discussões frente aos influentes trabalhos dos filósofos Daniel Dennett e John Searle (ver também SEARLE, 2006), que da parte dos neurobiólogos geralmente são recebidos como pessoas filosoficamente autorizadas.

causalidade⁶ enquanto único meio confiável de acesso ao conhecimento – não se impõe quando o assunto é a pessoa, sua identidade e dignidade.

Ao se defender um sítio aberto para as reflexões sobre consciência e identidade humana, ou melhor, para a consideração de sua integridade, a ideia de alma não desaparece, localizando-se tão somente em um quadro de referência em que o bio, o mental, o social e o espiritual se apresentam não nivelados, porém como uma realidade indissociável. A ideia perseguida é que continua sendo possível integrar a espiritualidade e ainda mais, há lugar para uma fé pessoal em Deus. Na melhor tradição da modernidade, deve-se permitir que o testemunho cristão trilhe o seu curso, enquanto se concede a outros credos o mesmo direito.

Contestações acerca da existência da alma: a teoria de Ansgar Beckermann

Na introdução à obra *Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild* (Cérebro, Eu, Liberdade. Neurociências e imagem do humano), A. Beckermann (2008) faz uma afirmação emblemática que serve como porta de entrada para a compreensão do que vem a ser sua teoria naturalista com enfoque no entendimento do eu, de sua liberdade e responsabilidade: “Todos os argumentos empíricos e teóricos indicam que Darwin tem razão: pessoas são seres naturais, de carne e sangue, resultados da Evolução” (BECKERMANN, 2008, p. 13). Em sua teoria, seres humanos, a exemplo de todos os animais, são integralmente entes biológicos, nada contribuindo na observação destes a algo que leve a supor a existência de uma alma criada à imagem e semelhança de Deus, imaterial, imortal e que sobrevive à morte do corpo. Em sua constituição biológica, pessoas e, com variáveis também outros animais, são indivíduos cognitivos, aprendem em seu contato permanente com o mundo e

⁶ A causalidade refere-se à lei da causa e efeito, originada de um princípio da física, no qual todo e qualquer efeito sobre um determinado meio material tem sempre origem em uma causa que lhe é anterior, seja ela elétrica, química, térmica, óptica e assim por diante. O princípio é aplicado pelos neurobiólogos ao se referirem aos sinais transmitidos pelas células nervosas no cérebro, teoricamente as responsáveis pelo fenômeno mental.

o representam mentalmente e, isso, como produto de um longo processo evolutivo. Tradições filosóficas e teológicas antigas sobre a existência de um Eu, de uma alma ou consciência, à parte e acima da constituição física destes seres, são, em decorrência, mitos e não sustentáveis cientificamente (BECKERMANN, 2008, p. 9-11)⁷.

A existência de um eu pessoal, com suas características e aptidões para tomar decisões e agir e, desse modo, estar em condições de assumir as responsabilidades éticas que lhe são intrínsecas, porém, não é rejeitada nesta teoria. “Pois eu mesmo argumento a favor”, registra Beckermann (2008, p. 85-86), “que existem, na verdade, entes cognitivos que se fazem uma imagem do mundo e *de si mesmos*, mas que, entretanto, não existem para além almas, ‘eus’ ou ‘sis’, que, por assim dizer, formam o verdadeiro núcleo destes seres”. E, uma vez que fazem tais imagens, pessoas são também livres para decidir e agir e, por dedução, são responsáveis. A diferença é que, sob o ponto de vista naturalista, este processo não acontece acima do cérebro; antecedentes neuronais são seu pressuposto:

A neurobiologia nos diz que todas as nossas decisões e ações baseiam-se em antecedentes neuronais. Livre-arbítrio, assim nós vimos, estabelece de antemão, que nós dispomos da capacidade de agir e decidir a partir de motivos. Um exclui o outro? Não; nós todos temos razões para aceitar que em nossos cérebros ocorrem processos que, ao mesmo tempo, são processos de raciocínio e de reação com motivo. Livre-arbítrio, portanto, também é possível, se os neurobiólogos estiverem certos (BECKERMANN, 2008, p. 131-132).

A questão central que o autor procura esclarecer na obra em apreço é a afirmação advinda de neurocientistas de que não existe um eu pessoal e tampouco livre-arbítrio. Sua indagação é se isto em todos os casos é verdadeiro. Sua hipótese é que só há verdade em tal asseveração quando se parte do princípio de que as pessoas possuem uma alma imaterial e de que nela reside um Eu que, de fora, influencia o andar natural das coisas por meio de seus atos de vontade (BECKERMANN, 2008, p. 12). As reflexões

⁷ Opta-se neste tópico, devido a suas características analíticas, indicar o número das páginas que servem de base para expor o pensamento do autor, mesmo em não se tratando de citações diretas.

do autor traduzem o esforço em demonstrar que não há um Eu, mas que, sim, pode haver um “me” (*mich*), isto é, um eu – escrito em minúsculo –, consciente e livre, reportado tão somente à condição natural dos humanos, em sua capacidade cognitiva de representar a realidade que o cerca e a si mesmo (BECKERMANN, 2008, p. 13-14).

Os conhecimentos dos neurocientistas não conduzem necessariamente a uma revisão radical da atual imagem que se tem do ser humano. Essa é a contestação basilar de Beckermann. Ele se opõe a duas teses que se tornaram populares, ou seja, de que o eu é uma ilusão e de que não há livre-arbítrio. Nas conclusões do primeiro capítulo, que o autor reapresenta com novos argumentos nos dois capítulos seguintes do livro, ele afirma que:

- Pessoas são entes que percebem, recordam, sentem dor e alegria, refletem e se deparam com decisões.
- Ao menos algumas vezes, são elas mesmas que refletem, decidem e fazem algo.
- Ao menos algumas vezes, são elas livres em suas decisões e ações, de modo que são também responsáveis pelas mesmas (BECKERMANN, 2008, p. 53)⁸.

Essas conclusões são sugeridas à luz de detalhadas argumentações, nas quais Beckermann afirma que não só não há fundamento empírico para a aceitação da existência de almas, no sentido cartesiano, como sua aceitação é incoerente, conduz a contradições, a inúmeros enigmas insolúveis e, por fim, a uma negação da capacidade de escolha do ser humano. Para ele, os cientistas da natureza deveriam ser seguidos, ao menos nesse aspecto, isto é, pessoas são entes inteiramente naturais, produtos da Evolução; tudo o que as faz pessoas tem um fundamento puramente biológico (BECKERMANN, 2008, p. 50-51).

Quais são os argumentos que levaram Beckermann a propor essas teses? Suas ponderações partem da pergunta: “os neurocientistas demonstraram, afinal, que nós não temos alma alguma?” (BECKERMANN, 2008, p. 15), uma vez que procede destes a declaração que todos os

⁸ Nota: a tradução destas conclusões é livre, porém, preserva as ideias centrais do autor.

poderes atribuídos historicamente à alma, como uma realidade imaterial, imortal, portadora da consciência, do Eu, dos sentimentos, das emoções e da vontade, são, na verdade, funções superiores do cérebro, do conjunto do Sistema Nervoso Central. A resposta à sua pergunta, afirma, depende do que se entende por “alma”, uma palavra, desde os tempos antigos, de sentido duvidoso (BECKERMANN, 2008, p. 15).

A ideia de uma alma que sobrevive após a morte encontra-se estabelecida na grande maioria das culturas, ainda que as religiões orientais e ocidentais ofereçam explicações distintas para o que esta é e para o que ocorre quando se separa de seu corpo. Entre os filósofos gregos e romanos pode ser encontrada uma correlação entre alma e vida. Ela é a vida do corpo. Para os filósofos materialistas, como os epicureus, tratava-se de algo material, constituída por pequenos átomos, de rápida movimentação e muito leve, sem, entretanto, ser identificada como um órgão do corpo. E, por ser material e somente por isto, era capaz de pôr em movimento o corpo. A alma pensa, sente, decide e faz com que ocorra uma ação no corpo. Esta entra no corpo com o nascimento e sai com a morte, espalhando-se como átomos pelo vento. Não se cria entre os materialistas em vida após a morte (BECKERMANN, 2008, p. 17-21).

Para Platão, igualmente, a união entre alma e vida tratava-se de questão indiscutível. Ele, porém, do mesmo modo que Sócrates, como não materialista, cria que a alma se constituía como ente autônomo. Após a morte, a alma, como realidade imaterial, se separa do corpo e continua a existir. Neste mundo, entretanto, é prisioneira do corpo e de seus apetites alimentares e sexuais, cabendo à pessoa o esforço para tornar-se o mais independente possível destes por meio da busca do conhecimento das ideias que se encontram acima e para mais além. Trata-se da compreensão que deu início ao pensamento dualista ocidental do ser humano e na qual a alma aparece como a portadora da consciência, do Eu, sensações, emoções e vontade (BECKERMANN, 2008, p. 21-23).

Aristóteles, em posição contrária aos materialistas e a Platão, não compreendia ser a alma um ente com características próprias, à parte do corpo, seja material ou não. Para ele só havia o ser humano por inteiro. A pessoa por inteiro sente e reflete, senta-se ou fica de pé. Alma e corpo formam um conjunto, sendo esta a vida que atua no corpo, tornando

possível que este se alimente, reproduza, perceba e se movimente. Ela é a forma viva da matéria corporal; não é parte do corpo, como o são as mãos e os pés, porém, não pode existir independente deste, uma vez que não pode haver a forma viva sem a matéria. O que fica obscuro, entretanto, no pensamento de Aristóteles é se a alma é a essência das capacidades dos seres vivos ou o seu fundamento. Como pensador de seu tempo, Aristóteles compartilhava da ideia de que as referidas capacidades não se explicavam de modo puramente físico (BECKERMANN, 2008, p. 23-27).

Na Antiguidade, havia unanimidade de que a alma era o princípio da vida, havendo divergências, entretanto, quanto à sua natureza. Com René Descartes (1596-1650), ocorre uma ruptura radical com este entendimento. Para ele, alma e vida não deveriam ser equiparadas; como admitir que outros entes não humanos, somente pelo fato de serem vivos, pudessem ser mais do que máquinas? As explicações para os fenômenos da vida, como a percepção dos sentidos e os movimentos, deveriam ser encontradas unicamente nas funções mecânicas do corpo, não devendo ser reportados ao trabalho da alma. Descartes rompeu com a visão aristotélica que imperava na medicina de seu tempo, isto é, que todas as realizações do corpo não tinham seu fundamento neste, sendo apenas instrumento de forças e capacidades que tinham sua origem na alma (BECKERMANN, 2008, p. 27-29).

Esta ideia de inspiração aristotélica, isto é, de que os fenômenos fisiológicos em um corpo vivo se explicam por supostas forças especiais que agem sobre ele foi, pois, rejeitada por Descartes. Todos os fenômenos, como crescimento, movimento, percepção e reprodução, são puramente mecânicos. O fato de haver vida em entes não é sinônimo de haver nestes a presença de uma alma. A distinção entre seres vivos e mortos reside no fato de que, nestes últimos, se instalou um defeito, uma incapacidade funcional da máquina. A filosofia cartesiana compreende que tanto a natureza orgânica como a anorgânica é dirigida pelos mesmos princípios mecânicos. Seu paradigma, sob o ponto de vista biológico e fisiológico, é materialista (BECKERMANN, 2008, p. 29-33).

A ruptura de Descartes com a compreensão de alma na Antiguidade não o levou, entretanto, a rejeitar sua existência, pontua Beckermann. O filósofo tinha entendimento que seu ponto de vista fisiológico conduzia

à afirmação de uma espécie de “homem máquina”. Viu-se na contingência, assim, de oferecer um novo conteúdo para o conceito, bem como argumentos para a sua certificação. Alma passa a ser sinônimo de consciência, espírito pensante. Ela é a responsável pelo processo de pensamento, em nada se relacionando com as funções nutricionais e de crescimento do ser humano. Da psique na Antiguidade, na qual alma e vida encontram-se sobrepostas, Descartes move-se para a *res cogitans*, rejeitando qualquer possibilidade de que o pensamento humano pudesse ser explicado como um fenômeno corporal (BECKERMANN, 2008, p. 33-34).

O raciocínio cartesiano acerca da existência e características da alma fundamenta-se em dois argumentos: um metafísico e outro filosófico natural. Beckermann concentra-se na exposição do segundo. Animais são, em sua composição orgânica e em sua forma, máquinas, autômatos, porque destituídos de razão. Pessoas se distinguem dos demais seres vivos por seu acesso à linguagem, tornando possível a comunicação do pensamento; a saber, uma forma de expressão com discernimento. A razão é um instrumento universal, disponível para todas as ocasiões. Autômatos, entretanto, não podem falar de modo racional. As palavras humanas são ricas em variação e podem se adaptar a qualquer situação, tornando possível a união de significados e sua ordenação. A capacidade de falar corresponde a encontrar-se na posição de poder reagir verbalmente, sob medida, a tudo o que cai nos ouvidos. Somente pessoas se encontram em condições de agir de modo racional, ajustando-se às distintas ocasiões (BECKERMANN, 2008, p. 34-36).

Para Descartes, falar e pensar são sinais que convencem da existência de uma diferença fundamental entre pessoas e máquinas. Animais não têm alma, são destituídos de razão, não pensam e não falam. Ao menos não da maneira como os humanos o fazem, unindo linguagem e raciocínio de modo extensivo. As capacidades dos animais são regulações orgânicas que funcionam ao modo de máquinas, como um relógio que conta e mede as horas. Mesmo pessoas “estúpidas”, isto é, mentalmente limitadas, têm condições de externar palavras de modo que outros as possam compreender; o que animais não estão em condições de fazer. E essas capacidades das pessoas não se explicam de modo puramente físico, mecânico. Os humanos se erguem acima das máquinas e dos animais porque são possuidores de uma

alma racional, o que explica as referidas capacidades. Lamentavelmente, diz Beckermann (2008, p. 36-38), Descartes não expõe os argumentos para a existência desta, de modo que não podem ser apreciados.

De modo semelhante a Platão, Descartes argumenta que a pessoa é corpo e alma imaterial, distintamente. A alma é *res cogitans* e o corpo é *res extensa*. A alma constitui o Si, de modo que a pessoa não depende do corpo para ser instruído. Unidos apenas na existência terrena, alma e corpo se separam pela morte, seguindo aquela a existir eternamente, como criatura divina. A alma é a portadora da consciência, do Eu, das sensações, das emoções e da vontade (BECKERMANN, 2008, p. 38-39).

Beckermann (2008, p. 39) expõe as objeções que podem ser feitas ao dualismo cartesiano partindo da indagação seguinte: “as capacidades para pensar e falar não podem também ser explicadas de modo puramente físico?”. Em suas analogias, Descartes não considera aquelas máquinas que são hoje candidatas a engenhos que pensam e falam, como os computadores, uma vez que estes não existiam em seu tempo. Em todos os casos, ainda que haja dúvidas a esse respeito, praticamente não se encontram mais cientistas que se oponham à aceitação de que o cérebro é um sistema puramente físico, suficiente para esclarecer o poder de pensar e falar dos seres humanos, afirma o autor da obra em questão (BECKERMANN, 2008, p. 39-40).

O problema da interpretação cartesiana em torno dos conceitos de alma e corpo reside na questão de como estas duas substâncias, isto é, que subsistem por si mesmas e que são portadoras de capacidades próprias, podem interagir de modo causal. Descartes entendia ser isto possível. Em sua lógica, por exemplo, tecidos lesados no corpo transmitiam, por meio de determinados nervos, informações para o cérebro, onde eram geradas condições para a alma imaterial vivenciar a dor. Estímulos externos, como aqueles que são desencadeados pelo reflexo da luz, geravam, em outro exemplo da elucidação cartesiana, uma imagem na retina, a qual era transmitida por intermédio de nervos para a glândula pineal⁹ e por

⁹ A glândula pineal encontra-se, nos seres humanos, no mesencéfalo e possui de 8 a 14 mm. Nada tem a ver, diretamente, com o processamento dos estímulos dos sentidos e com o comando dos movimentos do corpo, como supunha Descartes. Ela serve à produção do hormônio Melatonina, atuando indiretamente, a exemplo de outros hormônios semelhantes, no processamento das informações do conjunto dos neurônios (BECKERMANN, 2008, p. 42; FELTEN; JÓZEWICS, 2005, p. 33, 277).

sobre a qual era projetada uma figura correspondente, passível de ser vista pela alma.

Essa figura, interpretada e refletida pela alma, por sua vez, tornava possível, à vontade, tomar decisões, desencadeando por fim as ações. Isto é, estas decisões seriam capazes de movimentar o *spiritus animales*¹⁰ no cérebro, de modo que através de nervos eram conduzidos para os músculos, onde, por tensão e descontração, tornavam possível que as ações desejadas fossem levadas a efeito. Para Beckermann (2008, p. 41), este sequenciamento circular de estímulos e reações corporais, mentais e volitivos não é passível de discussão. O problema da interpretação cartesiana, para ele, reside na questão de como esta continuação pode ocorrer uma vez que corpo e alma sejam tão distintos: “como pode a alma mover o corpo, se ela mesma não é corporal?”. Em que lugar ocorre a interação causal? (BECKERMANN, 2008, p. 40-41).

Para o interacionismo dualista cartesiano, os desejos e as convicções de uma pessoa são juntamente e casualmente responsáveis para determinados movimentos do corpo. Mas é evidente, explica Beckermann (2008, p. 41), que estes não efetuam diretamente a tensão e descontração muscular, sendo, antes, provocadas pela mudança de atividade de unidades motoras musculares específicas e que devem ser reportadas a impulsos motores advindos da substância branca da medula espinal¹¹. Essa substância branca, por sua vez, é ativada por neurônios do Córtex Motor¹². De modo que, conclui o autor, nos domínios do corpo não pode ser encontrada nenhuma causa psicofísica que prove a presença de uma alma. Se, e quando muito, prossegue, a intervenção da alma se encontra restrita a determinadas regiões centrais do cérebro.

¹⁰ O *spiritus animales*, segundo Descartes, seriam partículas pequenas e muito leves (BECKERMANN, 2008, p. 42), portanto, de natureza material e móvel. O questionamento que se pode fazer é: como poderiam estas, devido à sua natureza corpórea, serem consideradas intermediárias entre o corpo e a alma?

¹¹ A medula espinal integra o Sistema Nervoso Central e é formada por substâncias brancas e cinzentas. Avalia-se que a substância branca, composta em sua maior parte por axônios, atua como uma espécie de rede de comunicação (recebe e interpreta informações e emite ordens), interligando parte do encéfalo e, ligando-o à medula espinal (FELTEN; JÓZEWICS, 2005; MORA, 2004; VILELA, 2012).

¹² Ver FELTEN; JÓZEWICS, 2005; MORA, 2004; VILELA, 2012.

Descartes defendeu a ideia de que a interação causal entre alma e corpo se dava somente em um lugar, a saber, na glândula pineal, uma vez que era sabedor serem as ações e as percepções mediadas pelo sistema nervoso das pessoas. Em sua explanação, os nervos assemelhavam-se a pequenos tubos elásticos, por meio dos quais as pequenas e leves partículas (*spiritus animales*) se movem, transmitindo sinais dos órgãos dos sentidos para o cérebro ou sinais do cérebro para os músculos. A glândula pineal constituía o centro de toda esta movimentação. As percepções ocorrem porque os nervos que se originam nos órgãos dos sentidos produzem uma “imagem” sobre a referida glândula, que, de sua parte, provoca na alma um tipo de percepção correspondente. E é esse processo que tornava possível, segundo esse raciocínio, a ocorrência das ações volitivas, já que são provenientes da movimentação da glândula pineal ativada pela alma, responsável, por sua vez, pela movimentação das partículas nos nervos que incidem sobre os músculos respectivos. O “esforço” desprendido pela alma para a produção das ações volitivas era, para Descartes, mínimo, porque a glândula pineal se move de modo muito leve e para diferentes direções (BECKERMANN, 2008, p. 41-42).

Apesar de afirmar haver diferenças, Beckermann traça um paralelo entre Descartes e a teoria desenvolvida em fins do século passado pelo conhecido pesquisador do cérebro, prêmio Nobel, o dualista interacionista John Eccles¹³. Para Eccles, igualmente, o espírito¹⁴ somente podia interagir, diretamente, com uma parte do Córtex Cerebral¹⁵. Esse interacionismo devia realizar-se por um tatear do espírito em pequenas unidades funcionais (módulos) do Córtex, de modo que estas fossem levemente modificadas. Ocorria então uma reação conjunta dessas unidades, que era transmitida adiante por meio das fibras de associação e comissurais¹⁶. Em trabalhos mais recentes, Eccles pressupôs que o lugar da interação se des-

¹³ John C. Eccles é considerado o último neurobiólogo a defender uma teoria dualista para explicação da relação entre mente e cérebro. Ver a obra: ECCLES, J. C. *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*, 1997. Em língua portuguesa pode-se citar duas obras de Eccles, em coautoria com Karl R. Popper: *O eu e seu cérebro* (1991) e *O cérebro e o pensamento* (1992).

¹⁴ O termo “espírito” tem aqui, para o autor, o mesmo sentido de alma.

¹⁵ Ver FELTEN; JÓZEWICS, 2005; MORA, 2004; VILELA, 2012.

¹⁶ Ver FELTEN; JÓZEWICS, 2005; MORA, 2004; VILELA, 2012.

se nos Dendritos¹⁷, ou seja, em unidades sensivelmente menores que os módulos (BECKERMANN, 2008, p. 42).

As mesmas indagações que podem ser dirigidas ao pensamento de Descartes, podem ser feitas à teoria de Eccles, avalia Beckermann. Quais são as bases para a afirmação de que a alma pode operar apenas em regiões centrais do cérebro? Se de fato ocorre uma intervenção causal no campo físico, por que esta não poderia acontecer também em um lugar ou outro? Por que razão Descartes e Eccles abraçam a ideia de que a alma produz apenas pequenas mudanças no mundo físico? Seria porque esta não possui força para agir para mais além? Ou ela se esconde de modo proposital, de modo que sua influência sobre objetos físicos não seja observável empiricamente? O fato é que uma interação causal entre espírito e corpo nunca pôde ser provada, conclui Beckermann. Seria de se esperar que esta pudesse ser mostrada através de um exame do cérebro, porém, as pesquisas neurobiológicas não encontraram até o momento nenhum ponto de referência em que ocorra uma atividade de causas não fisiológicas sobre este (BECKERMANN, 2008, p. 43).

Descartes tinha consciência de que o agir causal da alma, mesmo que mínimo, contradiz as normas sustentadas pela Física. Seu postulado era de que esta direcionava o *spiritus animales*, mas não determinava sua velocidade. Sabe-se hoje, porém, que tal tese não soluciona o problema, pondera Beckermann. A mudança de direção também altera o impulso da partícula atingida, afetando o seu comportamento. A intervenção causal da alma em um sistema físico implicaria, se ela de fato ocorresse, em uma mudança do estado energético desse sistema, entrando em conflito com o seu comportamento. Evidentemente, afirma o autor, a aceitação de uma praticamente imperceptível ação causal da alma se apresenta como uma maneira de contornar o problema em questão. A solução sugerida, porém, é só aparente. Também as mudanças mínimas de energia contradizem as normas atualmente sustentadas. Eccles e Beck¹⁸, conscientes dessa dificuldade, se esforçaram em

¹⁷ O termo “espírito” tem aqui, para o autor, o mesmo sentido de alma. Ver: FELTEN; JÓZEWICS, 2005; MORA, 2004; VILELA, 2012.

¹⁸ Beckermann refere-se ao trabalho de Eccles e Beck: *Quantum Aspects of Brain Activity and the Role of Consciousness*.

demonstrar que uma intervenção do espírito é possível sem prejuízo para as normas sustentadas, por meio de complicadas reflexões teóricas quânticas (BECKERMANN, 2008, p. 43-44).

Como, afinal, uma conexão causal entre alma e corpo pode ser pensada? Beckermann comenta que Descartes foi o primeiro a perceber o alcance deste problema, uma vez que o objetivo principal do filósofo foi demonstrar a oposição substancial que havia entre corpo e alma, entre os quais não se encontravam características comuns. Uma interação causal se torna, pois, incompreensível, uma vez que no cartesianismo a ação decorrente de uma causa deve nela estar contida. De que maneira algo espiritual pode conter em si algo que é corporal e vice-versa, uma vez que são distintos? Descartes viu-se na contingência de confessar que sua opinião não podia ser inteiramente compreendida pela teoria. A interação entre alma e corpo somente podia ser entendida pelos sentidos e não pelo poder dos conceitos; no final permanece sempre uma obscuridade implícita. É por esse motivo, inclusive, que os não afeitos à reflexão filosófica, fazendo somente uso de seus sentidos, não duvidam ser a alma que movimenta o corpo e que o corpo atua sobre a alma, pondera Descartes em uma carta enviada a Elisabeth von Böhmen em 28 de junho de 1643. Os pensamentos metafísicos contribuem para o cultivo da força dos conceitos, tornando o conceito da alma confiável¹⁹. O que o pensamento cartesiano procura destacar, diz Beckermann, é que com reflexões teóricas é possível obter um conceito claro da alma como uma substância pensante e um conceito claro do corpo como uma substância extensa. Porém, por isso mesmo é que tais reflexões são inteiramente inadequadas para fazer compreender a unidade ou interação entre alma e corpo, objeto. Essa unidade é um fato que a vida diária parece confirmar, mas que pela teoria não é executável (BECKERMANN, 2008, p. 44-45).

Os motes do pensamento naturalista do neurofilósofo, que por fim conduzem à negação da existência da alma, resumidamente, são os seguintes (BECKERMANN, 2008, 45-50):

- Não somente as características e capacidades fundamentais dos seres vivos se explicam de modo puramente físico, também as

¹⁹ Princesa Elisabeth von Böhmen, com quem Descartes manteve correspondência por vários anos.

capacidades pessoais específicas para pensar e falar dependem das realizações do complexo Sistema Nervoso Central (SNC). Qual a razão de se ter um cérebro tão grande, que parece ser capaz de se ocupar com e intervir em todo o processo, desde os *inputs* sensoriais até os *outputs* motores? As percepções não são apenas receptoras de estímulos sensoriais, antes são, essencialmente, as responsáveis pela reconstrução de uma imagem do ambiente externo. Ao que parece, é o Córtex Motor que se ocupa com a solução da tarefa, ou seja, boa parte do processamento das informações que se encontram na base das percepções se realiza no cérebro, não na alma. E vice-versa também parece ser verdadeiro, isto é, que outra parte do Córtex se ocupa com o planejamento das ações.

- Não se tem encontrado nenhuma resposta satisfatória para a pergunta de como operam casualmente corpos materiais e almas imateriais. Em outros termos, com base nesta tese, pergunta-se pelo lugar desta operação no corpo, pela origem da energia que leva uma alma imaterial a realizar intervenções físicas e por uma explicação que torne o suposto sustentável segundo as leis da Física. Como afinal se justifica uma suposta relação causal entre corpo e alma? O ponto central do dualismo é insistir na radical diferença entre fenômenos físicos e mentais, de modo que se levanta a questão pela espécie de mecanismo que torne possível o contato causal entre substâncias materiais e imateriais. Como responder a tal indagação, uma vez que não se dispõe de uma concepção sobre a natureza de substâncias imateriais? O modo causal é pesquisado na ciência a partir da matéria e repousa sobre forças físicas.
- Não há como representar mentalmente a existência de espíritos puros, admitindo-se a hipótese de que estes se separaram de seus corpos. Isto é, indaga-se pela espécie de percepção e pelo tipo de comunicação que poderiam estabelecer entre si e com os seres vivos espíritos separados de seus corpos; estas e outras características, como o engano e o esquecimento, são próprias a seres puramente físicos. Em todos os casos, a interação causal entre corpo e alma parece ser o calcanhar de Aquiles do dualismo cartesiano. Não há razão para negar que o corpo é o verdadeiro portador das

características mentais. Nenhuma razão mais há para aceitar que os corpos sejam os verdadeiros portadores das características mentais de uma pessoa.

Críticas à teoria naturalista limitada ao princípio da causalidade. Impulsos para uma neuroética e pastoral do cuidado da pessoa integral

As ponderações críticas à teoria naturalista²⁰, que se fazem na sequência, se oferecem a partir do modo de ver do neurofilósofo A. Beckermann, conforme exposto no tópico anterior²¹. Elas são arranjadas em resposta às neurociências, em sua tendência de afirmar que estas se encontram em condições de propor uma nova imagem de pessoa para a cultura ocidental. Ainda que o autor seja contrário à ideia, indaga-se se sua filosofia, por fim, não contribui para reiterar tal tese. Não se trataria de, antes, em vista de conhecimentos adquiridos acerca do funcionamento do cérebro humano, adequar a referida imagem a outro quadro de referência²², a saber, no qual a pessoa seja tratada segundo um critério de integralidade bio-psico-social e espiritual?

A rejeição ao dualismo cartesiano entre os neurobiólogos e neurofilósofos naturalistas, ao externarem suas ideias acerca da natureza humana, precisa necessariamente conduzir a um monismo reducionista materialista? Não seria plausível prosseguir amparando uma aproximação

²⁰ A rigor, não há uma só teoria naturalista. Thomas Metzinger (2009) e António Damásio (2000), por exemplo, detêm-se em propor um modelo que explique o fenômeno da consciência de si (*Selbstbewusstsein*). Ansgar Beckermann e Michael Pauen concentram-se em explicar o fenômeno da emergência do mental. O comum entre eles é que partem do pressuposto evolucionista de que o organismo físico, tendo o cérebro por seu centro, é suficiente para explicar o fenômeno da consciência. O viés metodológico que orienta suas reflexões é a concepção moderna das ciências empíricas, com seu princípio de causa e efeito.

²¹ O espaço disposto à exposição do pensamento de A. Beckermann no tópico anterior foi, proporcionalmente, grande, em comparação às dimensões do presente artigo e à luz dos objetivos propostos. Oferece-se, contudo, para conhecimento de uma posição filosófica que a seu modo procura responder às discussões que transitam entre as neurociências. Uma das ideias mestras que se persegue é que tal filosofia não supera o dualismo cartesiano que a princípio rejeita.

²² A expressão “quadro de referência” é proposta como sinônimo de paradigma, modelo, padrão (BOSCH, 2002; FISCHER, 1998).

fenomenológica e unidual ao humano²³, na qual se concede espaço para chegar-se ao mesmo simplesmente enquanto ser vivente, um ser essencialmente uno e único; em linguagem teológica, uma alma vivente, um ser feito carne? O ser único seria assim assimilado como a pessoa viva, espiritual, ao passo que tal aceção não seria contraposta ao corpo físico²⁴.

A discussão aqui proposta, como já se mencionou na introdução, tem implicações práticas, de um lado neuroéticas e, de outro, pastorais, na medida em que se considera a espiritualidade como relacionada à pessoa integral, una e única, em prol das quais se fazem as considerações críticas.

Para Beckermann, as pessoas são seres inteiramente de constituição física. A capacidade mental de representar o mundo encontra-se incluída, como que dela emanando. Afirmar a existência de uma alma, no sentido do dualismo, não lhe é aceitável, pois não sustentável diante do atual estágio do conhecimento científico. A existência de um eu que pensa e decide, entretanto, não é negada pelo autor. Ele o compreende como uma realidade cognitiva em permanente construção. O arbítrio, a capacidade para tal e a consequente responsabilização por ações tomadas não são objetadas, porém, circunscritas ao humano enquanto ser produto de um longo processo evolutivo. Embora aqui não seja o espaço para discutir as bases da teoria evolucionista, replica-se que as mesmas sejam suficientes para esclarecer o fenômeno da vida humana enquanto tal. Já o termo “cognitivo” encerra essa limitação, uma vez que não se conseguiu demonstrar até hoje como o cérebro transforma impulsos puramente físicos que ocorrem em sua base anatômica em “produtos” mentais.

A filosofia de Beckermann, dos naturalistas de um modo geral, surge, de um lado, como um esforço para manter-se leal às clássicas discussões acerca do problema *corpo e alma* – hoje se diria da relação *cérebro e mente* – para as quais a liberdade da pessoa para tomar decisões e ser responsável por elas é um axioma. E firma-se, de outro lado, enquanto desejo de integrar os saberes das neurociências, que tendem a afirmar uma espécie de identidade pura e simples entre mente e cérebro, na

²³ Aplicam-se aqui os termos “fenomenológico” e “unidual” para referir-se ao aparecimento da vida consciente como um todo indissociável, mantendo-se a tensão entre seus diferentes aspectos, a saber, corpo e mente, ou se preferível, corpo e espírito (alma).

²⁴ Evangelho de João 1:1, 4, 14a, Bíblia Sagrada: nova versão internacional, 2000.

melhor das hipóteses, um monismo emergente, para o qual as distintas manifestações do domínio mental realizam-se no cérebro (TRETTER; GRÜNHUT, 2010). Ao se posicionar dentro das discussões clássicas e mesmo que rejeitando o dualismo platônico e cartesiano de substâncias, porém, facilmente recai-se em um dualismo estrutural, uma vez que o quadro de referência quanto à compreensão do humano não tenha mudado. É isso que se evidencia na posição naturalista. A essa espécie de dualismo se denomina de cartesianismo oculto ou kriptocartesianismo (BENNETT et al., 2010; FISCHER; FACION, 2011):

Eu *tenho* um corpo e estou *no* crânio de meu corpo. Esta é uma variável materialista do cartesianismo. Um motivo central, devido ao qual escrevemos nosso livro, é a firme convicção de que os neurocientistas modernos bem como muitos filósofos ainda permanecem na ampla e escura sombra de Descartes. Pois embora recusem a substância imaterial da alma cartesiana, transportam suas características sobre o cérebro humano, com o que deixam intacta por inteiro a equivocada concepção cartesiana da relação entre alma e corpo. Nossa recomendação dirige-se no sentido de que os neurocientistas e também os filósofos abandonem o domínio da sombra cartesiana e procurem a luz do sol aristotélica, na qual se pode enxergar muito melhor (BENNETT et al., 2010, p. 230).

O raciocínio acerca da manutenção de uma estrutura dualista oculta exige uma determinada sutileza para ser compreendido, mas encontra-se no centro das alterações atuais entre filósofos, filósofos naturalistas e neurobiólogos. Exemplo destas é o “duelo” que Maxwell R. Bennett e Peter M. S. Hacker travaram com Daniel Dennett e John Searle, refletido no livro *Neurowissenschaft und Philosophie. Gehirn, Geist und Sprache* (Neurociência e filosofia. Cérebro, mente e linguagem) (BENNETT et al., 2010). Esses dois autores também nomeiam esta estrutura de “variável materialista do cartesianismo”, equivalendo à afirmação “eu *tenho* um corpo e estou *no* crânio de meu corpo”, em vez de simplesmente se declarar, celebrar e contemplar que “eu *sou* um corpo, *sou* o crânio de meu corpo, *sou* a mente que pensa, *sou* as emoções por intermédio das quais me emociono, *sou*...”. Ao se procurar discutir como no cérebro emergem todos aqueles fenômenos da vida que se convencionou na modernidade a chamar de “mente”, mantém-se essa

estrutura dualista reduzida; esta refere-se ao *ter* dentro do crânio algo que o faz pensar, em vez de se evocar o que o dia a dia da vida das pessoas demonstra ser verdadeiro, mas que nunca se deixa explicar por completo: *eu sou* tudo isto que se apresenta como realidade inseparável.

Descartes deveria, nesse caso, ser considerado, ao observar que as reflexões teóricas são necessárias diante de um tema tão complexo quanto este que se relaciona com a imagem que se faz da pessoa. Talvez devesse, inclusive, ser avaliado se o termo “imagem” é o mais adequado para auxiliar na reflexão sobre o assunto. O que se observa acerca do humano deveria apenas ser recebido como um mistério por ir se revelando, mas que ao fim permanece um segredo. Em outros termos, o enigma da vida encontra-se escondido em Deus (Atos dos Apóstolos 17:28; Colossenses 3:3).

A reflexão feita acima evoca o entendimento aristotélico acerca do assunto – a luz do sol à qual neurocientistas e filósofos deveriam se voltar, segundo Bennett e Hacker. Ironicamente, Beckermann pouco se detém nela, talvez porque não tenha influenciado de modo decisivo a imagem de pessoa no Ocidente. Corpo e alma, ou “melhor”, cérebro e mente, são os elementos de uma só realidade, a saber, a vida com todas as suas características; maior que uma de suas partes e mesmo à soma delas. Vida esta que é um fenômeno de alta complexidade, bem mais ampla do que o *res cogitans* que tanto marcou a cultura moderna. Pode-se resumir esta perspectiva com a seguinte declaração paradoxal: “a mente é [...] nem uma substância diferente do cérebro, ainda com o cérebro idêntica” (BENNETT et al., 2010, p. 19).

O dualismo de substâncias e o monismo materialista não dão conta de explicar o fenômeno da vida humana, que se apresenta como paradoxal e, quando usados, não conseguem superar o dilema que se busca compreender, permanecendo-se dentro do domínio da sombra cartesiana. Exige-se outro modelo para a sua abordagem, filosoficamente reflexivo, ao lado do qual a linguagem teológica ocupa o seu espaço, anunciando o humano como criatura divina, espiritual, um “ser feito carne” (KÜHN, 2003). A mente e o cérebro, a alma e o corpo, encontram-se tão intimamente relacionados que somente podem ser recebidos e discutidos mantendo-se uma tensão criativa, como unos, ainda assim distintos; de algum modo apontam para o mistério da Trindade. Este

reconhecimento pode ser encontrado na literatura filosófica, não reportada à reflexão teológica. É, por exemplo, o caso de Stefan Lang, que apresentou um estudo no qual faz uma crítica às leituras naturalistas de António Damásio e Thomas Metzinger, concluindo que o fenômeno da consciência de si é espontâneo e necessita ser fundado nele mesmo:

O pensamento da *espontaneidade do eu fenomenológico* não é, pois, sem sentido, fundamentando-se de modo argumentativo. Para poder esclarecer a constituição da ideia de um Sujeito, que é um Sujeito espontâneo, é ponto de partida que este processo ocorre espontaneamente. No final, isto significa nada mais que reconhecer o eu fenomenológico como um princípio *sui generis* da realidade, que não pode ser reduzido a outros fenômenos, mesmo estes sendo antecedentes biológicos no cérebro humano (LANG, 2010, p. 133, grifo do autor).

Outra porta de entrada para entender-se a filosofia de Beckermann é seu argumento de haver compatibilidade, por assim dizer reduzidamente absoluta, entre uma ação baseada em motivos, intencional e sua emergência de uma base neural. Este acesso leva à consideração da lei de causa e efeito; o foco da presente argumentação. Para o autor, não se deveria falar em nova imagem de pessoa, mesmo em sendo a hipótese com a qual se trabalha “neural”. Segundo essa premissa, é perfeitamente possível agir com base em motivos, isto é, com princípios e liberdade, e ainda assim alterar a favor da norma moderna de causa e efeito que rege as ciências empíricas, diante da qual os processos que ocorrem no cérebro são a causa dos efeitos mentais. Mas, será mesmo? Como se responderia ao questionamento de que também esta afirmação do autor, seguindo-se a lógica dedutiva, encontra-se determinada pelos processos invisíveis que ocorrem no cérebro humano, de modo que não se pode ter certeza alguma se provém ou não de engano? (GEYER, 2004). A afirmação de que ao menos algumas vezes as pessoas são livres e responsáveis, que são elas que, também algumas vezes, refletem, decidem e fazem algo, adquire um entretom ambíguo.

Para Peter Janich (2009), os pesquisadores do cérebro fazem uso de uma linguagem conceitual advinda do dia a dia das pessoas e forjada dentro de sua cultura, bem como de disciplinas que não necessariamente compreendem o ser humano do mesmo modo como estes procuram defender. Tal

sobreposição de conceitos torna-se problemática quando o assunto justamente é fundamentar a imagem de pessoa com base nos saberes das neurociências. A crítica deve ser estendida também às ciências da natureza de modo geral, ditas exatas, uma vez que não há ciência sem a participação do Sujeito cultural, que a forja. De modo que, quando se fala do eu, da consciência, do livre-arbítrio, da responsabilidade da pessoa por seus atos, não basta atrelar esta discussão à metodologia de causa e efeito. Estes termos somente adquirem sentido quando considerados no contexto da pessoa integral, isto é, do Sujeito produtor de cultura, fenomenologicamente espontâneo, em que a ciência, juntamente com suas metodologias, também aparece como culturalmente condicionada por aqueles que a produziram.

As ciências da natureza acerca das pessoas não podem ser adequadamente descritas em seus meios teórico-linguísticos e técnico-experimentais, se não forem considerados os dois lados da determinação, das pessoas, a saber, serem ciências *das pessoas enquanto objeto* e serem empreendidas como ciências *das pessoas enquanto Sujeito*. A ingênua ou o presunçoso e deliberado ponto de vista arquimédico da observação da pessoa à parte do mundo nas ciências da natureza, sejam estas da biologia evolucionista, genética ou das neurociências, conduz à irresponsabilidade em um sentido literal da palavra. [...] Produzir, substituir ou renovar uma “imagem da pessoa” por meio das ciências, mesmo por meio da pesquisa cerebral, fracassa facilmente em solucionar, já no primeiro passo, o duplo sentido da conversa sobre “imagem da pessoa”. [...] É verdade que a pesquisa cerebral atual pode reclamar para si abundantes novos conhecimentos, para os quais os procedimentos de emissão de imagens de um lado e os novos meios de modelação, de outro, fornecem os principais fundamentos. Porém, uma “nova imagem de pessoa” por meio de antigos modelos da máquina orgânica, a pesquisa cerebral não produziu. Ela ficou estacionada, filosoficamente, no “l’homme machine” (La Mettrie 1748) (JANICH, 2009, p. 177-179).

Por esta razão, faz-se uma confusão “*teórico-linguística e técnico-experimental*” quando o assunto é defender uma teoria naturalista ante os motivos que levam um ente vivo, a saber, uma pessoa, a agir de um modo ou de outro. Não se nega que o cérebro, em sua complexa rede neuronal, surge como meio físico (integrado ao todo do organismo e ao meio) ligado

intimamente a tais motivos, entretanto, exclusivamente com base neste não se encontra uma explicação suficiente para o fenômeno da motivação, ou melhor, da própria vida. Este transcende ao que o método causal pode explicar.

O questionamento quanto ao quadro de referência que se usa, como se pode perceber, condiciona as conclusões a que se chegam. No artigo presente é o mesmo remate: quando se pensa acerca de quem é a pessoa, não basta restringir-se ao seu cérebro, ainda que sendo um órgão central para a compreensão de sua identidade. Observe-se, em mais um exemplo, a seguinte entrada ao pensamento de Beckermann. Para ele, a negação da existência da alma no sentido cartesiano é indiscutível. Esse mote é levado à exaustão ao longo do capítulo analisado, chegando-se por fim à conclusão da não existência da alma humana. Se houvesse uma alma, pondera, tal conduziria a uma negação da capacidade de decidir do ser humano. O argumento relaciona-se com a afirmação de que determinismo e livre-arbítrio são compatíveis. Em outros termos, se a capacidade de decidir de uma pessoa não estiver ancorada em antecedentes neurais é obra do acaso, de uma alma que não se pode provar a existência e, se assim for, não se trata realmente de decisão na acepção da palavra. Esta é também uma das teses centrais do neurofilósofo Michael Pauen e do neurobiólogo Gerhard Roth:

Se, com efeito, o cérebro trabalha de modo não determinado ou somente “quasedeterminado”, então tal não alarga nossa margem de liberdade, antes conduz, quando muito, a mais acaso e menos controle. A saber, liberdade não depende disto, se nossas decisões e os processos neurais realizados são determinados, acopla-se muito mais em *como* estas são determinadas. São elas determinadas por nós mesmos, isto é, por meio de motivos pessoais, ou apenas influenciadas de modo suficientemente seguro, então elas são auto-influenciadas e com isto livres, no sentido da concepção acima esboçada (PAUEN; ROTH; 2008, p. 111-112, grifo do autor).

Para estes pesquisadores e pensadores naturalistas, o cérebro e os fenômenos mentais funcionam de modo determinado, ou seja, constituindo-se por meio de processos químicos e elétricos explicáveis pela lei da causalidade. Se assim não fosse, não haveria liberdade, a saber, os fenômenos mentais seriam obras de um acaso sobre o qual não se tem controle.

Na proposição, não se nega o livre-arbítrio ao se aceitar a tese de uma determinação cerebral do mesmo. A questão é, para estes autores, entender *como* é determinado. A resposta que se oferece é que a livre capacidade para tomar decisões é gerada pela própria pessoa, por suas motivações que vão sendo constituídas ao longo de sua história, sendo estas determinadas pela “lógica” cerebral. Tais motivações, como esboçado em outra parte da obra de Pauen e Roth (2008, p. 66-98), vão sendo inscritas no histórico de vida de uma pessoa, decorrentes de estímulos externos e de respostas recorrentes emotivo-cerebrais, não conscientes. “A conclusão destas análises reza: cérebro e ambiente social não constituem nenhum antagonismo, porém, que o cérebro humano é o ponto de intercessão da disposição, desenvolvimento e ambiente social” (PAUEN; ROTH 2008, p. 68).

Objeta-se com a indagação se as categorias *determinado* e *acaso* são suficientes para analisar o fenômeno do livre-arbítrio, das motivações pessoais históricas com base nas quais se vão tomando sempre novas decisões, da consciência que supostamente emerge do substrato emotivo-cerebral. Não seria este um caso típico de silogismo, no qual se afirma uma premissa contrapondo-a a outra? O afirmado por Pauen e Roth aproxima-se do pensamento de Beckermann, para o qual, ao menos algumas vezes, o ser humano é livre, responsável, reflete, decide e faz algo. É a explicação do acontecimento da emoção reduzível a reações químicas e elétricas? Pressupor que a consciência emerge do cérebro, que, por sua vez, reage ao meio ambiente, não configura, repita-se mais uma vez, um novo dualismo, não de substâncias, de espécie cérebro e mente (cognitivista)? Não se trata aqui de negar a integração do cérebro, bem como do corpo humano como um todo em permanente comunicação como o meio ambiente, na manifestação do eu, da mente, da consciência, da psique. Porém, o que se contesta é que o organismo vivo humano, em toda a sua complexidade, seja reduzível a essas explicações.

A ideia de existência de uma alma imaterial, com sua tarefa específica de produzir o ser que pensa (*res cogitans*), parece não mais ser necessária, diante da fascinação exercida pelos conhecimentos que se elaboram sobre o cérebro humano. Os saberes, ainda que insuficientes, sobre as atividades dos neurônios, especialmente diante do modelo explicativo de seu trabalho em rede (MORA, 2004), transforma o pequeno

órgão cinzento em grande suficiente para, como que em um “milagre” da evolução, fazer brotar a maravilha da vida consciente em suas distintas manifestações. Argui-se, porém, se poderia ser a alma negada, uma vez entendida como o fenômeno da própria vida em que se manifesta um ser pessoal que pensa, sente e tem vontade. A vida humana, consciente de si, já na mais tenra infância, é anterior a qualquer referência racional que a procure elucidar. Os conceitos e modelos explicativos, mesmo os mais “naturais”, não se separam dos sujeitos que os criaram, sendo a estes anteriores. Uma crítica à linguagem científica, inclusive a dos neurobiólogos, se faz necessária, especialmente quando o “objeto” de análise é o ser humano (JANICH, 2009).

O fato é que o conceito de alma não desaparece. Quando os gregos e romanos relacionam a alma à vida, não a restringem a suas manifestações, como a consciência, os sentimentos, as emoções e a vontade. Pois, não haveria vida, mesmo quando ela não é plenamente consciente, como no caso de pessoas portadoras de doenças degenerativas? De modo que, ao afirmarem que a alma é a vida do corpo, tal afirmação corresponde muito mais à observação de um fenômeno, do que propriamente de um dado empírico que demanda uma epistemologia específica. Quanto ao mais, entra-se no campo especulativo, sejam posições materialistas ou idealistas.

A posição aristotélica acerca da alma humana é a que, com já visto, mais se aproxima de uma posição conciliadora diante desse difícil assunto, uma vez que não reduz o fenômeno do humano somente à sua natureza física. A perspectiva, por assim dizer, unidual, paradoxal e filosoficamente alvissareira, encontra seu maior desafio quando se trata de ser pensada metodologicamente, com o fim de orientar as ações em torno dos conhecimentos produzidos em distintas áreas do conhecimento. E parece ser no campo da saúde humana que a mesma poderia prosseguir demonstrando grande produtividade (JANICH, 2006), mas também no campo das discussões éticas e do trato pastoral com a espiritualidade humana. O importante é manter uma espécie de tensão criativa entre o corpo e a vida que nele se manifesta, não sujeitando um ao outro e nem os separando como se não fossem parte de um todo indivisível.

No mais, a análise de Beckermann não apresenta maiores novidades, a não ser um esforço por detalhar a perspectiva cartesiana e sua

continuidade nas pesquisas das neurociências até o século passado, sempre a contrapondo à metodologia causal das ciências da natureza modernas. Os argumentos por ele proporcionados já foram criticamente avaliados na forma em que aparecem no presente tópico. Em resumo, não é apropriado reduzir a discussão sobre a existência da alma à plausibilidade ou não de ser comprovada pelo princípio da causalidade. Propõe-se, antes, que corpo e alma precisam ser recebidos como estes se oferecem à consciência humana, reafirmados no dia a dia das pessoas, isto é, como realidade unidual. Tal evidencia ser a melhor “imagem de pessoa” a ser afirmada e assimilada. Por trás de uma ação, um pensamento, uma emoção, uma decisão, encontra-se sempre uma pessoa por inteiro, um organismo vivo, um ser feito carne, jamais apenas um corpo ou parte dele. E, ao mesmo modo que se é convidado, em uma perspectiva aristotélica, a encarar a vida como uma realidade indivisível, assim também em relação à morte. A teologia cristã nem sempre foi unânime a respeito de sua compreensão acerca do que se sucede após a morte. De um modo ou de outro, entretanto, a esperança proclamada por sua mensagem reside não na morte, mas na ressurreição para a vida.

O dualismo é de fato o calcanhar de Aquiles do cartesianismo. Porém, agregue-se, também das ciências naturais e humanas da modernidade. Será mesmo que algum dia a humanidade conseguirá por meio das ciências, sem o auxílio daquele que criou homem e mulher à sua imagem, deixar de fragmentá-los?

Considerações finais

Quais as indicações para o saber neuroético que se podem estimar do tema em disputa? Propôs-se um quadro de referência no qual a pessoa e a imagem que dela se faz, parte de um ponto de vista integral, enquanto revelação *sui generis* de um ser vivo com características biológicas, psicológicas, sociais e espirituais. A consciência ética, com base neste modelo, pode manifestar-se como neuroética, agregando saberes oriundos das ciências naturais, sobretudo das neurociências. Admite-se a centralidade do cérebro na manifestação da vida consciente, jamais

dissociada, porém, da pessoa como um todo. E justamente ao se refletir sobre o valor desta alma vivente feita carne é que se cruzam as ciências, tendo que se admitir compulsoriamente a impossibilidade de uma observação neutra e distanciada do fenômeno.

A liberdade da pessoa, em sua capacidade para decidir e, desse modo, ser responsabilizado por suas ações, somente pode ser afirmada levando-se em consideração o mesmo quadro de referência. As categorias determinado e acaso são insuficientes para uma abordagem coerente deste tópico de fundamental importância da neuroética. É no âmbito do julgamento das ações de pessoas mentalmente adoecidas e do direito penal, sabe-se hoje, que o assunto assume dimensões decisivas. Nenhuma ética que perca de vista o ser humano enquanto um todo indivisível poderá contribuir para as reflexões sobre liberdade e responsabilidade. Visto sob outro ângulo, mantém-se a mesma afirmativa, isto é, nenhuma intervenção no cérebro humano, cirúrgica ou farmacológica, com vistas a curar doenças neurológicas ou para melhoramento cognitivo, é intencionalmente neutra. O conjunto desse assunto é extremamente complexo e amplo e demanda maiores exames. Os indicativos, porém, oferecem-se como uma espécie de porta de acesso ao debate neuroético.

Para a pastoral que se dirige ao cuidado da pessoa integral, à luz da mensagem evangélica cristã, as sinalizações que podem ser feitas são igualmente amplas, aliadas a algumas necessárias ressalvas. A manifestação da vida pessoal, espiritual enquanto fenômeno uno que não se repete, necessita ser valorizada e zelada. É nesse quadro de referência, somente nesse, que todo o tipo de cuidado, inclusive o pastoral, pode ser legitimamente defendido. Aqui não se exime ninguém de sua liberdade de escolha e responsabilização por seus atos, ainda que por vezes devam ser condicionadas por circunstâncias atenuantes, como no caso de doenças e de condições ambientais desfavoráveis. Nenhum ser humano é livre e responsável isoladamente; há sempre uma corresponsabilidade implícita.

Na pastoral cristã do cuidado da pessoa integral, não se procura salvar o Sujeito moderno, tampouco alguma outra imagem deste perpetrada em outro momento histórico da humanidade. Em sua perspectiva, o ser humano é sempre carente de reconciliação, ainda que livre e responsável. Ao passo que se advoga uma antropologia da pessoa por completo, não se

ilude que o mesmo seja bom em essência. E, ainda que no presente trabalho não se tenha discutido a transgressão humana, é evidente que sua afirmação somente pode ser admitida se a imagem que se tem da pessoa é aquela que o situa como criatura divina.

De modo que, a pastoral do cuidado à luz da mensagem cristã é aquela que testemunha, nem mais nem menos do que isso, o amor de Deus e a reconciliação em Jesus Cristo, para correção e amadurecimento de uma imagem de pessoa que já é, nesta, latente. O método dessa abordagem não busca nas ciências, quaisquer que forem estas, provas da existência de Deus e da plausibilidade da mensagem cristã. Tal mensagem se encarna no testemunho da graça de Deus feita por homens e mulheres ao longo da História. Ela segue livremente o seu curso, como que analogicamente, onde a vida em sua manifestação como fenômeno único anuncia uma vida eterna por meio da experiência da reconciliação.

Ao fim, o que se procurou afirmar, neste diálogo crítico com as neurociências e neurofilosofia naturalista, de um lado, suas implicações para a neuroética, a afirmação da espiritualidade humana e o cuidado que se deve ter para com ela, de outro, é que nenhuma aproximação reduzida ao humano auxiliará para compreendê-lo melhor. As ciências não podem ser prisioneiras de uma cultura que nega a pessoa. Aqui a causalidade como princípio das ciências naturais depara-se fronteiriçamente com um ser humano em busca permanente de significado. E, esta luz do sol, por assim dizer, aristotélica, se tornará compreensível, para além de qualquer dualismo, na medida em que a pessoa deixar de centralizar-se em si mesma e descobrir que a sua vida encontra-se escondida naquele que o criou.

Referências

BARTH, K. **Introdução à teologia evangélica**. 5. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

BECKERMANN, A. **Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild**. Paderborn: Mentis, 2008.

BENNETT, M. et al. **Neurowissenschaft und Philosophie. Gehirn, Geist und Sprache.** Berlin: Suhrkamp, 2010.

BÍBLIA SAGRADA. **Nova versão internacional.** São Paulo: Vida, 2000.

BIERI, P. **Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens.** 9. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2009.

BOSCH, D. J. **Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão.** São Leopoldo: Sinodal, 2002.

DAMÁSIO, A. **O mistério da consciência. Do corpo e das emoções ao conhecimento de si.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ECCLES, J. C. **Wie das Selbst sein Gehirn steuert.** 2. ed. München: Piper, 1997.

ECCLES, J. C.; BECK, F. Quantum aspects of brain activity and the role of consciousness. **Proc. Nat. Acad. Sci.**, v. 89, n. 23, p. 11357-11361, 1992. doi:10.1073/pnas.89.23.11357.

FELTEN, D. L.; JÓZEFOWICZ, R. F. **Atlas de neurociência humana de Netter.** Porto Alegre: Artmed, 2005.

FISCHER, G. J. **O paradigma da palavra: a educação cristã entre a modernidade e a pós-modernidade.** São Leopoldo: Sinodal, 1998.

FISCHER, G. J.; FACION, J. R. Uma nova imagem de pessoa? Neurociências e filosofia: possibilidades e limites. **Revista Estudos Teológicos**, v. 51, n. 2, p. 288-303, 2011.

GEYER, C. Vorwort. In: GEYER, C. **Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. p. 9-19.

JANICH, P. Der Streit der Weltbilder und Menschenbilder in der Hirnforschung. In: STURMA, D. **Philosophie und Neurowissenschaften.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. p. 75-96.

JANICH, P. **Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

KÜHN, R. **Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie**. München: Karl Alber Freiburg, 2003.

LANG, S. **Spontaneität des Selbst**. Göttingen: V&Runipress, 2010. (Neue Studien zur Philosophie 23).

METZINGER, T. **Der EGO Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst**: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik. 6. ed. Berlin: Berlin Verlag, 2009.

MORA, F. **Continuum**: como funciona o cérebro? Porto Alegre: Artmed, 2004.

PAUEN, M. **Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung**. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2004.

PAUEN, M.; ROTH, G. **Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer Naturalistischen Theorie der Willensfreiheit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

POPPER, K. R.; ECCLES, J. C. **O eu e seu cérebro**. Campinas: Papirus, Brasília: UnB, 1991.

POPPER, K. R.; ECCLES, J. C. **O cérebro e o pensamento**. Campinas: Papirus; Brasília: UnB, 1992.

SEARLE, J. R. **A redescoberta da mente**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SMEDES, T. Ist Barth überholt? Reflektionen über Barths Kritik der Natürlichen Theologie im Kontext des heutigen Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften. In: VOGELSANG, F. et al. **Theologie und Naturwissenschaften. Eine interdisziplinäre Werkstatt**. Bonn: Evangelische Akademie im Rheinland, 2006. p. 279-290.

TRETTNER, E.; GRÜNHUT, C. **Ist das Gehirn der Geist?** Grundfragen der Neurophilosophie. Göttingen: Hogrefe, 2010.

VILELA, A. L. M. Sistema nervoso: divisão e SNC encéfalo. **Anatomia & Fisiologia Humanas**. Disponível em: <<http://www.afh.bio.br/nervoso/nervoso3.asp#telencefalo>>. Acesso em: 1 fev. 2012.

VOGELSANG, F. Aufgaben und Perspektiven einer Künftigen Neuroethik. In: VOGELSANG, F.; HOPPE, C. **Ohne Hirn ist alles nichts. Impulse für eine Neuroethik.** Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008. p. 11-22.

Recebido: 28/08/2011

Received: 08/28/2011

Aprovado: 02/11/2012

Approved: 11/02/2012