

FILOSOFIA ESTRUTURAS CONCEITUAIS E IDEOLOGIAS

Por questões práticas, para a compreensão dos fins propostos neste artigo, o autor se restringirá à investigação sobre a consciência ou espírito restrita apenas ao homem. No entanto, é reconhecimento do autor e da classe acadêmica que o debate sobre a consciência não está circunscrito apenas à espécie humana. Desde a década de 1980, pesquisas e descobertas sobre a consciência animal têm sido largamente debatidas em outras espécies animais, inclusive nos mamíferos (respeitando obviamente os devidos graus de consciência entre espécies animais). O Manifesto de Cambridge, promulgado em 7 de julho de 2012, foi a celebração da voz científica, atestando globalmente o reconhecimento da "senciência" animal.



**Edmar Gomes
Rodrigues**

Edmar G. Rodrigues é Doutor, mestre e bacharel em filosofia, respectivamente pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e Faculdade Católica de Uberlândia (FACU), atual PUC-Minas. Também é Bacharel em Ciência do Comportamento pela Universidade Andrews (USA). Atualmente mora no Canadá onde faz uma especialização na Memorial University.

A CONSCIÊNCIA E SEU LUGAR NA NATUREZA: UM DEBATE FILOSÓFICO, CIENTÍFICO E TEOLÓGICO SOBRE O CLÁSSICO PROBLEMA MENTE-CORPO

Resumo

Neste artigo nossa proposta é discutir a consciência ou o espírito, tendo como foco central o clássico “problema mente-corpo”, sob um viés de convergência que alia filosofia, ciência e teologia em uma mesma premissa — a noção de que o espírito e a matéria compõem-se aspectos inseparáveis de uma mesma realidade —, de forma que, morrendo o aspecto físico-orgânico, o mental necessariamente desaparece. Queremos com isso defender o argumento de que a doutrina da imortalidade do espírito foi um artifício heurístico introduzido pelos primeiros teólogos e estudiosos da filosofia, no início da era cristã, e não por filósofos ou pelas filosofias clássica e helênica gregas. Nossa proposta é, também, elucidar o conceito original bíblico para “alma vivente”, *nefesh*, se

alinhando aos conceitos de alma da filosofia aristotélica e ao materialismo helenista de Epicuro, que entendiam as condições da consciência (ou do espírito) e da matéria como partes integrantes de um sistema mutuamente mortal.

Introdução

Segundo o livro de Gênesis, quando Deus criou o homem, o formou com aspectos qualitativos e quantitativos diferentes de qualquer espécie no planeta. No entanto, no que se refere à natureza do homem, a pergunta que se coloca é se o Criador criou o homem como um sistema orgânico, qual seja, uma máquina viva e independente, com potencial inato de ser consciente de si e do mundo, capaz de agir de forma moral e inteligente, ou confeccionou uma substância de natureza imaterial separada, com

potencial de autoconsciência e de sobrevida para além dos limites da matéria orgânica e do mundo físico, e a colocou no corpo (ou aspecto físico) do homem? Em outras palavras, no ato da criação, Deus criou o ser humano com o potencial da consciência⁽¹⁾ ou do espírito como um aspecto intrínseco e qualitativo deste organismo, pertencendo ao mundo físico e a ele ligado de forma inseparável, ou criou um espírito não-material e independente, e o ligou ao organismo apenas circunstancialmente?

Essa questão, de natureza fundamentalmente filosófica e teológica, tem sido largamente debatida nos últimos 70 anos no contexto da ciência, especialmente nos âmbitos das ciências do cérebro e cognitivas. Conhecido em sua essência como o clássico “problema mente-corpo”, a *relação* entre a mente e o corpo, o espírito e a matéria, a alma e o organismo têm preponderância sobre quaisquer outros aspectos e está no centro de todo debate e investigação.

Assim, a concepção de que, por um lado, mente e corpo, espírito e matéria são substâncias duais e distintas (dualismo de substância) estando, deste modo, circunstancialmente interligados no espaço e no tempo, separando-se apenas na morte e, por outro lado, de que a mente e o corpo são aspectos distintos, porém de uma única e mesma realidade, tornou-se e ainda é um problema quase que insolúvel durante toda a história da filosofia e da ciência.

Neste artigo, nossa proposta é discutir o problema mente-corpo considerando os novos con-

ceitos e desenvolvimento de tecnologias avançadas nas ciências do cérebro e de recentes descobertas no modo de se compreender a relação da consciência com o corpo pela filosofia atualmente, ressaltando um possível ponto de convergência entre filosofia, ciência e teologia sobre a mortalidade do espírito (ou consciência) na desintegração do organismo. Nossa proposta, nesse sentido, se atém à defesa da mortalidade da alma, o que implica o fenecimento da consciência juntamente com a morte de todo o organismo, conforme se evidencia na neurociência e filosofia da mente atuais, tendo em vista a semelhança com a doutrina bíblica da mortalidade da “alma vivente”, *nefesh*, o que implica a morte tanto do espírito (ou da consciência) como do corpo (dimensão física).

A concepção de um fenecimento de todo sistema que inclui a morte do aspecto físico juntamente com o mental vai de encontro à doutrina pagã da imortalidade do espírito ou da alma, após a morte física, introduzida no cristianismo por teólogos cristãos estudiosos da filosofia grega, no início da era cristã. Com isso, o que queremos contra-argumentar é a noção de que a doutrina da imortalidade da alma foi introduzida no cristianismo pela filosofia grega, conforme muitos teólogos argumentam, uma vez que o próprio Aristóteles e seus discípulos, juntamente com os epicureus já defendiam a ideia de uma mortalidade da alma.

Enfim, as concepções segundo as quais o espírito e a matéria,

a mente e o corpo são considerados aspectos de uma mesma realidade, assim como as atuais concepções defendidas pela neurociência e filosofia da mente, se aliam à concepção criacionista bíblica e teológica segundo a qual a ideia explícita no termo “alma vivente” subentende a totalidade tanto dos aspectos qualitativos-subjetivos da natureza humana, isto é, a consciência ou espírito, bem como o aspecto físico, o organismo. Deste modo, morrendo este, aquele desaparece instantaneamente.

Um organismo consciente de si: um problema de difícil resolução

O estudo da consciência e suas propriedades qualitativas sempre gerou conflitos em qualquer área do conhecimento. O modelo científico justificou a retirada do estudo da consciência de suas investigações por uma razão prática, a saber, a de que a consciência apresenta peculiaridades que não satisfazem às exigências metodológico-objetivas e experimentais da ciência moderna (SEARLE, 1992)⁽²⁾. No entanto, o fato do estudo da consciência não atender aos critérios metodológicos científicos, isto é, não pode ser verificável por critérios de investigação experimental, não significa necessariamente que ela não exista e, por sua vez, não pertença ao mundo físico. Significa, pelo contrário, que o estudo da consciência pertence a um universo do conhecimento que não atende às especificidades de um modelo de conhecimento cientificista-positivista, com critérios e métodos definidos, espe-

cíficos e, porque não dizer, res-
tritos a certas limitações.

A consciência é a mais notável característica da espécie humana e a subjetividade, por conseguinte, seu aspecto mais intrínseco. Para o neurocientista português-americano António Damásio (2011), a relação entre a consciência e seu proprietário, um “eu”, evoca a presença do aspecto físico — o cérebro, juntamente com o organismo no qual está inserido —, ou seja, não há proprietário sem a consciência, um “eu”, e não há uma consciência sem um cérebro, e um cérebro sem um organismo (DAMÁSIO, 2011). No entanto, o sentido de todo o organismo está na consciência. Sobre isso, Damásio (2011, p. 16) afirma que, “sem uma consciência – isto é, sem uma mente dotada de subjetividade — você não teria como saber que existe, quanto mais saber quem você é e o que pensa”. Além do mais, continua: “o amor nunca seria amor, apenas sexo. A amizade seria apenas uma cooperação conveniente ... e a dor nunca se tornaria sofrimento” (DAMÁSIO, 2011, p. 17).

Admitir uma subjetividade em cada organismo humano, isto é, um aspecto qualitativo consciente de si e do mundo em cada pessoa, com a capacidade de ação intencional e, portanto, moral, foi motivo suficiente para a retirada do estudo da consciência como uma característica objetiva do mundo físico. Em outras palavras, pela impossibilidade de os processos qualitativos na natureza humana serem verificados de forma objetiva pelo método experimental e científico, o estudo

do espírito humano deveria ser desconsiderado como objeto de investigação científica. Esse processo, segundo Searle (2006), foi arbitrário conforme afirma em sua obra *A Redescoberta da Mente*:

A exclusão da consciência do mundo físico foi um artifício heurístico útil no Século XVII, porque permitiu aos cientistas concentrar-se nos fenômenos que eram mensuráveis, objetivos e sem propósito, isto é, livre de intencionalidade. Mas a exclusão foi baseada num erro. Foi baseada na falsa crença de que a consciência não é parte do mundo natural. Essa simples falsidade, mais do que qualquer outra coisa, mais até do que a absoluta dificuldade de estudar a consciência com nossos ferramentais científicos disponíveis, impediu-nos de chegar a uma compreensão da consciência (SEARLE, 2006, p. 138).

Além do mais, o problema relacionado ao estudo da consciência no âmbito científico foi caracterizado, desde sua origem, um problema filosófico-metafísico, a cargo exclusivamente da religião, excluindo-se a ciência. No entanto, a partir da segunda metade do século passado, com a obra do filósofo inglês Gilbert Ryle (1949), *The Concept of Mind* (O Conceito de Mente), as discussões sobre a mente assumiram proporções mais amplas, exigindo um respaldo mais substancial da ciência no que concerne à investigação da natureza do homem. A partir de então, trabalhos de filósofos da mente da estirpe de Thomas Nagel (1974; 2005), David

Chalmers (1996; 2007) e John Searle (1998; 2006), bem como de neurocientistas a exemplo de Joseph LeDoux (1996), António Damásio (2000; 2004; 2011) e Jaak Pankseep (1998; 2003) têm demonstrado que os mistérios da consciência radicam fundamentalmente em atividades, ou melhor dizendo, redes neurais do cérebro presentes no organismo de pessoas. Desde então, o estudo da consciência humana deixou de pertencer apenas ao universo filosófico-metafísico para assim se tornar um “problema de difícil resolução” nos bastidores da ciência atual, por suas características intrínsecas.

Assim, a dificuldade em explicar o “problema de difícil resolução”⁽³⁾ da consciência (*The hard problem of consciousness*) no âmbito científico foi primeiramente proposta pelo filósofo da mente, o australiano David Chalmers (2007). No cerne dessa questão, encontra-se a raiz de maior complexidade, a saber, como podem os processos subjetivos e qualitativos da consciência ser explicados a partir de processos físicos e naturais do cérebro e de suas redes neurais? Em outros termos, como a consciência, considerada por Searle (1998) um aspecto de alto nível do cérebro, pode ser causada por processos físicos-naturais do cérebro e, ao mesmo tempo, apresentar uma natureza privada, qualitativa e de primeira pessoa, características únicas de nossos estados de consciência?

A possibilidade de se admitirem propriedades mentais-conscientes juntamente com processos qualitativos e subjetivos da

consciência durante a maior parte da história da ciência foi algo praticamente impensável. No entanto, no âmbito da filosofia da mente, das neurociências, das ciências cognitivas atualmente é consensual a concepção de que mente e corpo, consciência e cérebro são aspectos inseparáveis de uma mesma realidade — o organismo humano. Atualmente, com o auxílio de tecnologias de neuroimagens, como a ressonância magnética por imagem (fMRI), a ressonância nuclear magnética (RNM) e tomografias por emissão de fótons (SPECT) e pósitrons (PET), tornou-se evidente a observação instantânea entre os estados privados da consciência e os processos neurocerebrais, ou seja, quando alguém pensa em algo particular, ou vivencia um sentimento exclusivamente particular, nota-se a presença do fluxo de sangue e calor em certa região do cérebro, o que torna a atividade cerebral correlata, de alguma forma, aos estados privados da consciência.

A consciência e seus aspectos qualitativos presentes no mundo

A ideia de que organismos vivos com sistema neural desenvolvido pudessem apresentar características privadas e fenomênicas teve seu florescimento no artigo intitulado *What is it like to be bat?* (Como é ser um morcego?), do filósofo americano Thomas Nagel (1974). Neste artigo, Nagel (1974) apresenta como ponto de partida a ideia de que um indivíduo só saberia “como é ser” um determinado indivíduo “X”, no caso em ques-

tão um morcego, unicamente se o observador pudesse ser de fato “X” e, neste caso, o morcego propriamente observado. Nessa proposta, Nagel chama atenção às “qualidades experienciais”, a saber, a “vivência” (Nagel, 2002, p.6) de ‘X’ como “vivência de primeira pessoa”, em contraste com a vivência pública, isto é, o que é observado de uma perspectiva de terceira pessoa.

Uma vivência pública e de terceira pessoa é o que interessa aos critérios da universalidade metodológica adotada pela ciência, principalmente por atender aos padrões da objetividade científica. Esses critérios de objetividade e observação de terceira pessoa são chamados por Chalmers (2007) de “os problemas fáceis” da consciência, (*easy problems*)⁽⁴⁾, por serem facilmente mensuráveis. No entanto, os aspectos “qualitativos” e “fenomenológicos” da consciência, destacados por Searle (2006), Frank Jackson⁽⁵⁾ e Damásio como *qualia*, vivenciados como sentimentos ou vivência de primeira pessoa no mundo físico, são, na verdade, o que caracterizam, em essência, o ‘difícil problema’ da consciência ou, na opinião alguns autores, um problema sem solução.

A questão central levantada por Nagel (1974) sobre a “vivência de primeira pessoa” ser um aspecto qualitativo e fenomenológico experienciado por cada organismo de forma única, desbanca o conceito dualista de substância cuja noção central é a de que as experiências do espírito independem das do corpo podendo, desse modo, ser armazenadas como memória e vivenciadas

para além do próprio mecanismo físico de cada organismo no mundo. Ademais, Nagel (1974) reforça o debate filosófico sobre a consciência e seus estados qualitativos no organismo, podendo ser verificada como vivência de primeira pessoa, mas impossível de ser mensurada, enquanto experiência objetivo-científica de terceira pessoa. Em resumo, Nagel reconhece a consciência como um processo qualitativo-privado que ocorre no interior de cada organismo.

Deste modo, tendo o aspecto subjetivo da consciência uma característica ontológica, não permitindo, desta forma, que a consciência seja experimentalmente comprovada por um método objetivo e cientificista, o que se verifica consequentemente é uma limitação metodológica da ciência no que concerne à investigação dos processos mentais-conscientes como parte integrante da natureza e do mundo físico. Do contrário, os aspectos privados e qualitativos manifestos no âmbito da vida de cada organismo — tais como a subjetividade, a intencionalidade e a percepção individual — se tornariam fenômenos naturais do mundo físico e, portanto, não verificáveis por métodos científicos.

Assim, toda discussão sobre o problema mente-corpo está fundamentada nessa problemática. O fato de a consciência (o espírito) apresentar ‘aspectos ontológicos’ únicos na vida de cada organismo humano, com características de primeira pessoa e não verificáveis por métodos objetivista-cientificistas da ciência, não elimina a possibilidade

desses aspectos serem oriundos de processos neurofisiológicos presentes no cérebro e, por conseguinte, no organismo, isto é, no mundo físico.

Filósofos da mente como Thomas Nagel (1974), John Searle (1998), Frank Jackson (1986), juntamente com neurocientistas da estirpe de Giulio Tononi, Benjamin Libet, Antônio Damásio (2000, 2011) e Jaak Panksepp (1998;2003) reconhecem que, devido ao fato de a consciência ter causalidade em processos neurofisiológicos do cérebro, ou seja, em processos físicos da natureza, não significa que a consciência se reduza ao mundo puramente físico unicamente. É consenso hoje, tanto na filosofia da mente como nas ciências do cérebro e cognitivas, o reconhecimento de certa independência nos processos de tomadas de decisão em relação à atividade física cerebral. Sobre isso, Damásio (2011, p. 18) afirma que:

As propriedades da mente, sem falar nas da mente consciente⁽⁶⁾, parecem ser tão radicalmente diferentes das propriedades da matéria viva visível que as pessoas dadas à reflexão se perguntam como é que um processo (a mente consciente em funcionamento) engrena com outro processo (células físicas vivendo juntas em agregados que chamamos tecidos).

A dificuldade em explicar as diferenças radicais e a interação entre as propriedades da “matéria viva visível” e a “mente consciente em funcionamento” foi chamada por Joseph Levine

(2009), em 1983, de “A lacuna explicativa” (*the explanatory gap*)⁽⁷⁾. Nela, Levine (2009) reconhece que as teorias fisicalistas da mente não são suficientes para explicar em sua totalidade o fato de como as propriedades físicas do cérebro dão origem à consciência. Por isso a compreensão de uma “lacuna explicativa” entre os processos físicos e a consciência. No entanto, o reconhecimento dessa lacuna explicativa entre o universo da “matéria viva e orgânica” e um “mundo psíquico”, não elimina o fato de que essas modalidades sejam aspectos de uma mesma realidade, a saber, um organismo vivo dotado de um aspecto qualitativo radicado em um *self*, isto é, um proprietário.

Mesmo com a evidência de que a consciência seja um aspecto intrínseco e qualitativo no organismo de pessoas, a incapacidade de investigá-lo como uma característica da natureza, impediu seu estudo no âmbito científico por séculos, simplesmente por não atender a critérios experimentais e metodologicamente válidos no âmbito da ciência (SEARLE, 2006). Por isso, Searle (2006), na proposta de reintroduzir o debate sobre a consciência e seus aspectos qualitativos no âmbito da investigação científica, propôs uma teoria — o Naturalismo Biológico⁽⁸⁾ — segundo o qual nossos processos mentais e conscientes são processo naturais à semelhança de outros fenômenos naturais e biológicos como a fotossíntese e a digestão. Nesse sentido, a consciência é vista como uma propriedade do cérebro, com características ontológicas singulares.

Torna-se evidente que a naturalização da consciência proposta por Searle tem sido incisiva no tocante a uma alternativa plausível ao chamado “difícil problema da consciência”⁽⁹⁾ e a “consciência e seu lugar na natureza”⁽¹⁰⁾, por uma razão muito evidente, principalmente no âmbito da ciência de modo geral, como as neurociências e ciências cognitivas: a noção de que “nem toda realidade é objetiva, parte dela é subjetiva” (SEARLE, 2006, p. 25). Essa questão, levou Searle à sua segunda conclusão, a saber, a ideia de que “a consciência é uma propriedade emergente e de nível superior do cérebro” (Searle, 2006, p. 25) e por isso, está presente na natureza como qualquer outro processo natural.

Isso nos leva a três conclusões imediatas (i) a de que a consciência é parte da natureza e, portanto, do mundo físico; (ii) de que nem todos os fenômenos da natureza são objetivos e mensuráveis; parte da natureza é subjetiva e, portanto, capaz de ação própria; e (iii) a realidade não se manifesta apenas de forma objetiva, mas também de forma subjetiva. Por conseguinte, todo o desenvolvimento histórico e cultural das sociedades presentes no mundo até o momento só foi possível a partir desses três pressupostos. Fora deles, a realidade não passaria de puro determinismo.

Tornar a consciência um aspecto real do mundo pode ser, segundo Searle (1998), uma das maiores revoluções das ciências de todos os tempos, pois do ponto de vista ontológico, a asserção de que toda realidade se reduz à

pura objetividade é claramente falsa. Do contrário, teria que se negar toda uma construção civilizatório-cultural-histórica em face de uma concepção puramente mecanicista e material do mundo físico. No entanto, na comprovação de que a consciência é de fato parte real do mundo físico, o neurocientista Miguel Nicolelis (2011), reconhecendo uma equivalência entre a energia ativa presente em “feixes elétricos” de células nervosas do cérebro e a consciência, afirma em sua obra que:

Ao recrutar maciças ondas milivoltáicas de descargas elétricas, essas redes neurais microscópicas são na verdade as únicas responsáveis pela geração de cada ato de pensamento, criação, destruição, descoberta, ocultação, comunicação, conquista, sedução, rendição, amor, ódio, felicidade, tristeza, solidariedade, egoísmo, introspecção, e exultação jamais perpetrado por todo e qualquer um de nós, nossos ancestrais e progênie, ao longo de toda existência da humanidade (NICOLELIS, 2011, p. 18).

Em outros termos, Nicolelis (2011) reconhece que “estados mentais” ou “estados da consciência” tais como ‘amor’, ‘pensamento’, ‘introspecção’, etc. são “maravilhas que brotam do trabalho rotineiro de nossos circuitos neurais” em atividade (Nicolelis, 2011, p. 19). No sentido de uma equivalência entre cérebro e consciência, Daheane (2001, p. 3) também afirma que, “nos parâmetros de uma perspectiva

materialista, cada instância da atividade mental é também um estado físico do cérebro”.

Diferentemente da “teoria da identidade de tipo” cuja premissa é a de que “eventos mentais” são exatamente de “tipo idêntico” a “eventos físicos cerebrais”, o fato é que, no contexto das ciências do cérebro e da filosofia da mente é impossível atualmente se negar que há uma equivalência entre atividade mental e processos neurofisiológicos. Nesse sentido, a metáfora cabível à defesa de uma equivalência entre esses dois universos, conforme Nicolelis (2011) e Daheane (2001) afirmaram mutuamente, é a de que mente e cérebro são faces de uma mesma moeda.

Neste mesmo sentido das afirmações de Nicolelis e Daheane que Damásio (2009, p. 226) também afirma que “sem corpo não há mente e sem mente não há consciência”. Em uma de suas célebres obras, “E o Cérebro Criou o Homem” (2011), Damásio afirma que seu principal objetivo neste estudo é refletir sobre duas questões primordiais, a saber: (i) como a atividade cerebral constrói a todo momento os processos mentais? e (ii) o que proporciona o cérebro tornar a mente consciente de si mesma?⁽¹¹⁾ Muito embora Damásio aborde o problema da relação cérebro/consciência do ponto de vista exclusivamente neurocientífico, sua intenção se assemelha em gênero e grau à de Searle quando afirma que a consciência “emerge” de processos neurofisiológicos e funcionais do cérebro, e que há uma equivalência entre a atividade mental e os processos

cerebrais. À semelhança do argumento filosófico do Naturalismo biológico de Searle, Damásio (2004, p. 206) integra que:

Dado que a mente emerge num cérebro que é parte integrante de um organismo, a mente faz parte também desse organismo. Em outras palavras, corpo, cérebro e mente são manifestações de um organismo vivo. Embora seja possível dissecar esses três aspectos de um organismo sob o microscópio da Biologia, a verdade é que *elas são inseparáveis durante o funcionamento normal do organismo* (grifos do autor do artigo).

No interior das teses da naturalização da consciência apresentadas até aqui por Damásio, Searle e outros, está a ideia central de que consciência e cérebro, mente e corpo, alma e organismo são aspectos inseparáveis durante todo o processo da vida do organismo humano, isto é, que as propriedades mentais, as quais incluem os estados da consciência, os aspectos subjetivos e o *self* estão interligados inseparavelmente aos processos neurofisiológicos do cérebro, sendo, no entanto, aspectos únicos de uma realidade única — uma alma vivente. E nesse sentido, a derrocada do aspecto físico-orgânico do cérebro e órgãos do corpo implica, como consequência, o desaparecimento dos estados da consciência.

A antropologia bíblica e a característica holística da natureza humana

Raríssimas são as vertentes dentro do universo das religiões

que acreditam na mortalidade do espírito, quando o organismo cumpre seu prazo de validade, mesmo dentro do cristianismo⁽¹²⁾. Mesmo no judaísmo⁽¹³⁾, há vertentes fortemente inclinadas à crença de um espírito que sobrevive à mortalidade do corpo como na Cabala e no próprio espiritismo judaico⁽¹⁴⁾. A clássica crença de que Deus “soprou” (Gen. 2:7)⁽¹⁵⁾ uma substância imaterial no homem com o potencial de ser consciente de si, no momento da sua concepção a partir do pó da terra, e de que essa substância ou espírito, consciente de si, “volta a Deus que o deu” (Ecl. 12:7) logo após a morte, com direito a usufruir de imediato das benesses no seio de Abraão, não é rara dentro das variadas denominações cristãs, e, de outros modos no judaísmo e outras religiões. Pelo contrário, é regra e não exceção.

No entanto, o próprio texto bíblico nos oferece evidências suficientes para a comprovação de que a crença em um dualismo de substância, qual seja, a crença de que Deus tenha soprado ou injetado no homem um espírito imortal no ato da sua concepção, ligado ao corpo temporária e circunstancialmente, se desprendendo desse unicamente após a separação do corpo na morte, não se configura uma evidência propriamente bíblica, mas uma tradição popular oriunda de tradições pagãs.

Longe da ingênua e reducionista concepção de que Deus tenha confeccionado um “boneco” de barro, mas, em especial, combinado intencionalmente os elementos químicos principais

da matéria por Ele mesmo criada⁽¹⁶⁾ no princípio da formação do universo, os quais compõem o organismo humano vivo e toda a matéria viva, com o carbono, oxigênio, nitrogênio, hidrogênio etc., quão verdadeiro é o fato de que Deus tenha feito o homem do “pó da terra”, isto é, a matéria propriamente, e que esses elementos (pó da terra) voltam ao seio da terra no ato da morte e da desintegração do organismo, conforme a afirmação do Pregador no livro de Eclesiastes 12:7.

No entanto, a ideia de que Deus tenha inflado no homem formado do “pó da terra” uma substância imaterial e distinta do corpo destoa com o termo bíblico-hebraico *neshamah*⁽¹⁷⁾, traduzido como “fôlego”. *Neshamah*, no sentido de fôlego, se refere basicamente a um princípio vital, ou seja, à centelha da vida transferida diretamente ao homem da parte de Deus no ato da sua criação. Tal sopro, por sinal, se repete na vida de cada ser humano que dá seu primeiro respiro neste mundo, no ato do nascimento.

Assim, quando o “fôlego da vida” (*neshamah*) ativou como uma chave de ignição a máquina orgânica com a centelha divina, colocando-a em funcionamento, o termo hebraico original usado para descrever a máquina viva em atividade consciente é *nefesh*, que se traduz como “alma”, ou mais propriamente “alma vivente”. Nesse sentido, a ideia contida no termo *nefesh* como “alma vivente” nunca se aplicou bíblicamente a uma condição ou estado de imortalidade, do ponto de vista unicamente anímico ou

platônico. Por isso, o sentido bíblico exato é o de o homem ‘passar a ser ou se tornar uma alma vivente’ (Gen. 2:7) após ter recebido o fôlego da vida, e não ‘ter’ uma alma imortal-vivente, isto é, ‘ser’ uma alma ao invés de tê-la.

Além do mais, a palavra *nefesh* tem vários sentidos, tanto no Antigo Testamento como no Novo, podendo apresentar vários significados desde (1) ‘hálito’ e ‘respiração’ (Jó 41:21), (2) ‘vida’ (I Rs 17:21; II Sm 18:13), (3) ‘coração como sede das afeições’ (Gn 34:3), (4), ‘desejos’ ou ‘paixões’ (Dt. 23:24; Pv. 23:2), (5) ‘vontade’ (Jr 34:16) etc. A palavra *Nefesh*, pode ser também usada no sentido puramente individual, como unidade existencial vivente como “ser vivo” (Gn 12:5; Lv 4:2), “pessoa” (Gn 14:21; Nm 5:6; Sl 3:2) ou “criatura vivente” (Gn 2:7). No entanto, como o termo se refere à pessoa e não a uma parte ou aspecto específico dela, refere-se a alguém que morre, como exemplo, referido nos livros de Números 31:19 e Juízes 16:30. Aliás, nos livros de Números 9:7 e Levíticos 19:28, o termo *nefesh* está se referindo, nessas passagens, a um cadáver.

Outro termo utilizado no original hebraico e largamente confundido como substância imaterial, capaz de sobreviver para além da morte física é *ruach*⁽¹⁸⁾. Este termo, agora traduzido especificamente como “fagulha energizadora da vida e essencial à existência”⁽¹⁹⁾, ou apenas “espírito”, não denota especificamente uma individualidade ou personalidade como *nefesh* (alma). Normalmente *ruach* é traduzido como “fôlego”, “elemento vital”,

“mente” etc. No Antigo Testamento, não se verifica que o termo *ruach* se refira a um “ente inteligente e consciente, capaz de existir separado do corpo físico”⁽²⁰⁾, mesmo porque a concepção holística⁽²¹⁾ do homem como uma integralidade sempre foi regra no texto bíblico e não exceção.

Ademais, os termos gregos equivalentes para *nefesh* e *ruach*⁽²²⁾ no NT são especificamente expressos como *psychē* e *pneuma*, ambos se referindo basicamente aos mesmos conceitos como “vida”, “fôlego”, “mente ou espírito” etc. Segundo o filósofo da religião John Cooper (1989), a ideia central que gira entorno dos termos *nefesh* e *ruach*, ora transmite respectivamente as noções de “força de vida”, ora de um “princípio animado” (COOPER, 1989, p. 40). No entanto, no Antigo Testamento *nefesh* está comumente relacionado à ideia de pessoa e *ruach* a um *self* ou um “eu” especificamente.

No entendimento de alguns autores, como é o caso de Eichrodt⁽²³⁾ (1961), *ruach* se refere mais a uma “força geral”, oriunda da parte de Deus, enquanto *nefesh* se refere à “força individual”, na qual a vida da criatura se manifesta de forma particular. Seja como for, no sentido de uma “força geral” ou “individual”, ou seja como vida, fôlego, pessoa ou espírito propriamente, é evidente que a ideia de indivíduo, pessoa ou homem propriamente não está referida de forma parcial e fragmentada mas, de preferência, de forma integral reduzida ao termo que no Gênesis subentende uma “alma vivente” (Gn. 2:7).

No Novo Testamento não seria diferente, comparado ao Antigo (como se contradissesse os mesmos conceitos apresentados nele sobre a alma vivente), ao se referir ao homem em sua totalidade. Tal conceito poderia ser ampliado por questões didáticas, para melhor compreensão da natureza humana, como é o caso de o apóstolo Paulo fazer uso dos termos “espírito” (*pneuma*), “alma” (*psychē*) e “corpo” (*sōma*) em I Ts. 5:23, referindo-se ao homem em sua plenitude. O que não significa que tais aspectos possam ser separados do conjunto, com possibilidade de um dos aspectos, o espírito, ter vida independente e imortal em relação aos outros aspectos.

Neste verso de I Ts. 5:23, o apóstolo apenas amplia a compreensão ou conceito de natureza humana, alma vivente, homem, referindo-se a cada aspecto como que exercendo funções específicas e definidas no âmbito da totalidade psico-orgânica humana. Quanto ao espírito (*pneuma*), o apóstolo se referiu à consciência dotada de liberdade de escolha entre bem e mal, capacidade de ação moral e intencionalidade. Tal aspecto implica responsabilidade sobre as próprias ações e decisões no mundo. Quanto ao aspecto mental (*psychē*), o apóstolo se referiu à dimensão que em seu conjunto se manifesta por inclinações naturais, sentimentos, desejos e emoções, podendo ser bons ou ruins. A *psychē* deve ser governada pelo espírito, de outro modo, privará o espírito de seu aspecto mais intrínseco: a capacidade de ação livre e intencional. Por fim, quanto ao corpo (*sōma*), Paulo se referiu

ao aspecto físico ou biológico do homem, dotado de órgãos, sistemas, metabolismo e homeostase. No entanto, o que o apóstolo não viola nessa compreensão é o princípio holístico de que todas essas dimensões se completam e se configuram aspectos de uma realidade única — o homem —, também entendido enquanto “alma vivente”.

Equívocos do Cristianismo sobre o dualismo clássico grego

Um dos equívocos mais comuns difundidos pela teologia cristã é o de que a inserção da doutrina da imortalidade da alma no cristianismo veio como consequência direta e exclusiva da filosofia clássica grega, especialmente a filosofia de Platão. É comum ler tal equívoco em várias fontes de pesquisas teológicas e ouvir diretamente em sermões, palestras ou seminários de teólogos. No entanto, as evidências apontam suficientemente no sentido de que tal conceito foi mais um artifício heurístico, utilizado pelos primeiros teólogos da igreja cristã primitiva, pela conveniência e necessidade de harmonizar a filosofia de Platão com a doutrina bíblica do homem no estado da morte, do que a influência e iniciativa direta de filósofos ou filosofias dos períodos clássico e helênico da Grécia antiga sobre a tradição bíblica.

O primeiro argumento contra esse equívoco é o de que nos primeiros séculos da era cristã, a filosofia clássica grega já havia perdido sua força por aproximadamente três séculos. O mundo político e, conseqüentemente, a

cultura vigente, não tinha mais por base os conceitos filosóficos clássicos conforme Platão e Aristóteles haviam elaborado no âmbito de suas perspectivas filosóficas. Atenas e a Magna Grécia não eram mais o centro do pensamento filosófico e político do mundo, tendo este sido transferido para Alexandria e Roma respectivamente. Além do mais, Roma havia se tornado um novo centro político com a difusão de um novo realismo — o fenômeno do ecletismo — cujo foco era sensivelmente diferente em relação ao período clássico grego.

Um segundo ponto importante, e não menos interessante que o primeiro, é o de que a nação grega era politeísta e o Deus do cristianismo, juntamente com a verdade bíblica, eram desconhecidos dentro do panteão grego⁽²⁴⁾. Por isso, o conceito grego de alma enquanto substância ou forma não tinha nenhum compromisso com a verdade bíblica, mas apenas com a tradição mitológica e filosófica grega. Responsabilizar uma cultura que não tinha a mínima tradição e compromisso com a verdade bíblica parece injustificável, diante da compreensão de que os primeiros teólogos da era cristã estavam mais interessados em evangelizar as doutrinas de Platão e o paganismo, do que preservar como pura a mensagem dos apóstolos e profetas da Bíblia.

Além do mais, a doutrina da imortalidade da alma não foi uma criação da cultura ou filosofia grega. Tal doutrina foi introduzida no mundo, segundo a Bíblia, no diálogo da serpente com Eva no Éden, quando Satanás,

possuindo o corpo da serpente, afirma à Eva que ela “certamente não morreria” (Gn. 3:4), enquanto Deus, na verdade, já havia alertado o primeiro casal de que certamente morreriam se O desobedecessem e comessem do fruto proibido (Gn 3). Após a declaração da serpente (Satanás), de que o homem não morreria pela desobediência, a crença de que há um aspecto na natureza humana que não morre após a morte física tornou-se regra no modo de se conceber o homem na morte em inúmeras tradições e culturas, desde o mundo antigo, como a Mesopotâmia, Egito, oriente de modo geral, povos e tribos no mundo todo, até nas religiões e denominações cristãs no mundo atual. Por conseguinte, hoje, a crença na imortalidade do espírito, ou em uma vida anímica após a morte física do corpo, tornou-se regra em várias religiões e culturas no mundo, e não exceção.

Um terceiro e último argumento contra a conveniência de tornar a introdução da doutrina da imortalidade da alma no cristianismo uma responsabilidade exclusiva da cultura pagã grega e da filosofia é a compreensão de que o dualismo mente e corpo, espírito e matéria não era a única e absoluta vertente filosófica predominante entre os gregos na era clássica. Doutrinas como o hilemorfismo⁽²⁵⁾ e o atomismo eram também perspectivas filosóficas voltadas a uma concepção material e integrada da natureza humana, contrária ao dualismo platônico. Tais doutrinas foram também largamente discutidas entre os gregos na era clássica e helenista. Discorrendo sobre o

conceito de alma em Aristóteles como a própria forma do corpo, Thomas Robinson em seu livro *As Origens da Alma*, afirma que:

Uma conclusão surpreendente deste novo e original discurso a respeito da alma é que ela não parece ser separável do corpo (e, a *fortiori*, não parece ser imortal) — contrariamente ao que Platão passou boa parte de sua vida tentando provar (ROBINSON, 2010, p. 223).

Esta conclusão é uma clara evidência de que a introdução da doutrina da imortalidade da alma pelos primeiros teólogos e estudiosos da filosofia grega foi mais uma questão de conveniência, do que adotar o conceito de alma aristotélico que, por sinal, se aproximava mais do conceito bíblico-criacionista de natureza humana enquanto “alma-vivente”. Além do mais, os epicureus, seguindo a tradição materialista da “teoria atomista”⁽²⁶⁾ e pré-socrática, concebiam a alma apenas como um agregado de diversos átomos, sendo a alma, portanto, “não eterna, e sim mortal” (REALE, 1990, p. 245). Como para Epicuro a essência do homem é material, o estado de morte é a dissolução e dispersão a absoluta de toda a matéria reduzindo o homem a um absoluto nada, tanto antes como depois da vida.

Assim, a adoção da uma concepção dualista ao problema mente e corpo pelos primeiros teólogos da igreja cristã primitiva, ao invés de uma concepção integrada da natureza humana que se adequava melhor

ao conceito bíblico, demonstra claramente que, no âmbito dessas interpelações, o que mais importava para esses teólogos era o fato de que a opinião da filosofia e dos filósofos sobre a natureza humana era mais importante do que a palavra dos profetas e apóstolos, os quais falaram sob a inspiração do Espírito de Deus. Essa postura não comprometeu apenas a doutrina sobre a natureza do homem em seu estado na morte, como deturpou muitas das verdades bíblicas durante toda a história do cristianismo no mundo.

O mistério da consciência

Muito do que se tem discutido nos âmbitos da ciência e da filosofia sobre o homem e sua capacidade de servir-se do próprio entendimento, sem direção alheia, radica no conceito de que a consciência humana difere de toda e qualquer ordem natural por um princípio diferente de qualquer outro no mundo — a liberdade. No entanto, toda busca por compreender a complexidade dos mecanismos que deram origem à consciência no mundo físico ainda não foi suficiente para determinar o que é e como a consciência veio a se tornar parte natural da natureza do homem e do mundo físico propriamente.

Assim, nossa defesa neste artigo é a de que a esse aspecto qualitativo da natureza humana e do mundo físico foi confeccionada na criação, no pacote da formação do mundo e do homem enquanto alma vivente (*nefesh*), sem a possibilidade de uma separação substancial, segundo a concepção do dualismo de substância.

Para a grande maioria dos pesquisadores modernos e contemporâneos, a concepção de que Deus tenha criado o organismo humano com aspectos qualitativos intrínsecos soa como ingênua e mitológica. No entanto, para a filosofia e, especificamente para a ciência (a neurociência especificamente), que têm-se debruçado incansavelmente no sentido de encontrar uma solução definitiva para o problema da consciência no mundo, sem qualquer intervenção divina, um veredito ainda seria precipitado. Nesse sentido, ninguém até o momento jamais bateu o martelo e fechou a ideia construindo um modelo ou definição que pudesse abarcar a consciência em sua totalidade. Por isso, Damásio, compreendendo os limites da ciência em explicar a consciência pela matéria, a mente pelo corpo, afirma que:

A tarefa de compreender como o cérebro produz a mente consciente continua incompleta. O mistério da consciência ainda é um mistério, apesar de termos conseguido penetrar um pouquinho em seus segredos. É muito cedo para declarar derrota (DAMÁSIO, 2011, p. 321).

Damásio reconhece que a estrada é longa na compreensão de como a consciência se relaciona com o cérebro e admite claramente que o conhecimento sobre a origem da consciência ainda é um mistério. Seria muito fácil e ao mesmo tempo conveniente para os teólogos justificarem o problema da consciência, e isso é regra e não exceção pelo

viés da fé, nos seguintes termos: “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente” (Gn 2:7). No entanto, essa compreensão resolve o problema da consciência apenas do ponto de vista teológico-bíblico, mas carece de uma compreensão mais ampla que possa contemplar tanto a ciência como a filosofia em suas esferas de ação e de conhecimento.

Embora, do ponto de vista teológico, a verdade religiosa seja superior ao conhecimento filosófico e científico, a teologia não exclui nenhum desses alicerces quando o assunto é explicar o universo em sua complexidade. Essa característica universal e não excludente da verdade religiosa em compreender a realidade do universo em sua totalidade é o que a torna superior e racional a qualquer área de conhecimento no mundo, o que vai de encontro à tradicional concepção entre os acadêmicos de que a verdade religiosa é irracional e puramente mitológica. Nesse sentido, me alinho com Tomás de Aquino quando afirma que “a verdade religiosa é supranatural e suprarracional; mas não é irracional” (CASSIRER, 2005, p. 121, *apud* Tomás de Aquino). Essa conclusão de Tomás de Aquino nos leva a entender que os mistérios da fé não podem ser compreendidos apenas com base na razão científica e/ou na argumentação filosófica, pois transcende a esses conhecimentos. Todavia, os mistérios da fé não contradizem a razão e a argumentação filosófica; pelo contrário, as completam e aperfeiçoam.

Conclusão

A ideia de que não há uma conciliação entre teologia, filosofia e ciência no que concerne à mortalidade do espírito ou da consciência não é real, principalmente pelo que se tem descoberto e se discutido nos âmbitos da neurociência e da filosofia da mente sobre a relação entre a mente e o corpo, a consciência e cérebro. Atualmente, pelos resultados das novas pesquisas científicas e pelos ótimos argumentos da filosofia da mente, pode-se facilmente evidenciar de forma ampliada uma convergência entre o conceito bíblico-criacionista de uma *nefesh* ou 'alma vivente', com o conceito de organismo humano vivo, dotado da capacidade de escolha e ação livre, conforme se verificam tanto na análise científica quanto na argumentação filosófica.

Nesse sentido, a conclusão imediata se atém à concepção de que a dualidade substancial entre a alma (consciência ou espírito) e o corpo, conforme a defesa de Platão, Agostinho de Hipona, Descartes e outros filósofos dualistas tem se demonstrado largamente remota no âmbito da neurociência e, principalmente, da filosofia da mente atuais. Pela evidência científica e mesmo filosófica, as concepções de alma segundo o conceito de Aristóteles ou Epicuro, ou as concepções modernas do monismo que depreendem o aspecto mental e o corpo como características de uma mesma realidade, ao modelo neurocientífico damasiano sobre a relação mente-cérebro, são as que mais se aproximam da concepção bíblica original,

segundo a qual mente e corpo, espírito e matéria, alma e organismo são faces de uma mesma moeda.

Por isso, a evidencia neste artigo de que a introdução da doutrina da imortalidade da alma no cristianismo tenha sido mais um artifício heurístico dos primeiros teólogos estudiosos da filosofia durante o início da era cristã. Além do mais, a evidência de que a intenção dos primeiros teólogos estava mais inclinada a harmonizar a tradição bíblica com a concepção platônica sobre a alma, do que investigar e interpretar o texto bíblico de forma objetiva, parece também se verificar. Aliás, a mesma iniciativa que tornou o dualismo clássico grego parte da fé dos primeiros teólogos cristãos poderia ser claramente substituída pela concepção de alma em Aristóteles ou pelos epicureus. Essa escolha foi mais arbitrária do que elucidativa pela evidencia e convicção da verdade bíblica.

Referências

- CASSIRER, Ernst. "Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana". 1ª Edição, São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CHALMERS, D. M. "The hard problem of consciousness". In: D. M. CHALMERS (Ed.). *The Blackwell Companion to Consciousness* (pp. 225-235), 2007.
- CHALMERS, D. M. "The Conscious Mind". New York: Oxford University Press, 1996.
- COOPER, John W. "Body, Soul & Life Everlasting: Biblical anthropology and the monism-dualism debate". Michigan: William B. Eedemans Publishing Company, 1989.
- DAHEANE, S; NACAACHE, L. "Towards a Cognitive Neurosciences of Consciousness: basic evidence and workspace framework". *Cognition*, v. 79, 2001, p. 1-37.
- DAMÁSIO, A. "O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si". São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DAMÁSIO, A. "Em Busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos". São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DAMÁSIO, A. "E o Cérebro Criou o Homem". São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ESPINOSA, B. "Ética". São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- JACKSON, F. C. "Epiphenomenal Qualia". *Philosophical Quarterly*, v. 32, n. 127, 1982, p. 127-136.
- JACKSON, F. C. "What Mary Didn't Know?" *The Journal of Philosophy*, v. 85, n. 5, 1986, p. 291-295.
- LEVINE, J. "The Explanatory Gap". In: McLaughlin, B.; Beckermann, A.; Walter, S. (eds.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* (pp. 281-291). New York: Oxford University Press, 2009.
- LEDOUX, J. "The Emotional Brain". New York: Simon & Schuster, 1996.
- LIBET, B. "Can Conscious Experience Affect Brain Activity?" *Journal of Consciousness Studies*, v. 10, n. 12, 2003, p. 24-28.
- MCLAUGHIN, B. P.; BECKERMANN, A.; SVEN, W. "The Oxford Handbook of Philosophy of Mind". New York: Oxford University Press, 2009.
- NAGEL, T. "What is it Like to Be a Bat?". *The Philosophical Review*, v. 83, n.4, 1974, p.435-450.
- NAGEL T.: "Como é Ser um Morcego?" *Cadernos de história e filosofia da ciência*, v.15, n.1, 2005, p. 245-262.
- NICOLELIS, M. "Muito além do nosso Eu: a nova neurociência que um cérebro e máquina e como ela pode mudar nossas vidas". São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PANKSEPP, J. "Affective Neuroscience: the foundations of human and animal emotions". New York: Oxford University Press, 1998.

- PANKSEPP, J. "Affective consciousness: Core emotional feelings in animals and humans". *Consciousness and Cognition*, v. 14, 2003. p. 30–80.
- PEREIRA Jr, A. "Triple-Aspect Monism: A Framework for the Science of Consciousness". In: PEREIRA JÚNIOR, A.; LEHMANN, D. (Eds.). "The unity of mind, brain and world: current perspectives on a science of consciousness". Cambridge/UK: Cambridge University Press, 2013.
- REALE, Giovanni. "História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média". 3ª Edição, vol. 1, São Paulo: Paulus, 1990.
- ROBINSON, Thomas M. "As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles". 1ª Edição, *Coleção Archai*, São Paulo: Annablume Editora, 2010.
- SEARLE, J. "How to Study Consciousness Scientifically". *Philosophical Transaction: The Royal Society*, 1998, p. 1935-1942.
- SEARLE, J. "A Redescoberta da Mente". São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- TONONI, Giulio. "An information integration theory of consciousness". *BMC Neuroscience*. 2004. DOI: 10.1186/1471-2202-5-42. Disponível em: <<https://bmcneurosci.biomedcentral.com/articles/10.1186/1471-2202-5-42>>. Acesso em: 23/07/2019.
- (1) O termo consciência, largamente discutido no âmbito da filosofia (da mente) e na neurociência atuais, foi utilizado de diferentes modos e sentidos durante a história da filosofia. A ideia de consciência, também expressa como razão, espírito, mente, entendimento etc., sempre representou, *grosso modo*, o aspecto qualitativo-subjetivo à realidade humana. Neste artigo, por questões didáticas não faremos uma distinção específica entre esses conceitos. Nos concentraremos apenas, além do aspecto qualitativo-subjetivo, no conceito de que a consciência ou é substancialmente imortal ou mortal. No entanto, o autor reconhece que o termo é complexo e apresenta especificidades de acordo com a perspectiva e o momento histórico.
- (2) Cf. em SEARLE, J. "A Redescoberta da Mente", p.19
- (3) Cf. CHALMERS, David. "The hard problem of consciousness". In: *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. pp. 225-235.
- (4) Cf. CHALMERS, David. "The hard problem of consciousness". In: *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. pp. 225-235.
- (5) Cf. JACKSON, Frank. What Mary Didn't Know. *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 5. (May, 1986), pp. 291-295.
- (6) Antônio Damásio faz referência em vários pontos de sua obra à diferença entre mente consciente e não-consciente. Nesse sentido, quando se refere à consciência está se referindo ao aspecto subjetivo da mente, o que implica uma pequena porcentagem de toda a atividade da mente. Cf. em "O Erro de Descartes" (1998) e "E o Cérebro Criou o Homem" (2011), do mesmo autor.
- (7) Cf. LEVINE, J. 1983. "Materialism and qualia: the explanatory gap". *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: 354-361.
- (8) A título de esclarecimento, citando o princípio do "naturalismo biológico", Searle (2006, p. 133) afirma em seu livro *A Redescoberta da Mente* o seguinte: "consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. Este princípio é o estágio para a compreensão do lugar da consciência dentro de nossa visão de mundo". Cf. também o seguinte artigo: SEARLE, John. "Biological naturalism". In: *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. pp. 325-334
- (9) Cf. CHALMERS, David. "The hard problem of consciousness". In: *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. pp. 225-235.
- (10) Cf. SEARLE, John. "A redescoberta da mente": Cap. 4 *A consciência e seu lugar na natureza*
- (11) Cf. "Objetivos e razões" em *E o Cérebro criou o homem*, p. 18.
- (12) Cf. Chapter three, "Old Testament Anthropology: the dualistic Implication", In: *Body, Soul & Life Everlasting: biblical anthropology and the monist-dualist debate*, p. 52-70
- (13) Cf. <http://www.morasha.com.br/misticismo/imortalidade-e-a-alma.html>. Visto em 28/07/2019.
- (14) Cf. KOGAN, Andréa. "Espiritismo Judaico em São Paulo", São Paulo: Editora Labrador, 2018.
- (15) João Ferreira de Almeida, "Edição da Bíblia Revista e Atualizada", 2ª edição (SBB-ARA) <http://biblia.com.br/joao-ferreira-almeida-atualizada/genesis/gn-capitulo-2/>
- (16) Cf. Contemporaneamente não existe mais a distinção que outrora existia entre os verbos 'Criar' e 'Criar', consoante aponta Said Ali (2001). No entanto, a distinção usada na linguagem arcaica seiscentista utilizava o primeiro verbo no sentido de dar existência ou criar do nada aquilo que nunca havia existido, enquanto o segundo se referia ao cultivo, desenvolvimento e aperfeiçoamento daquilo que se constrói a partir dos fundamentos já estabelecidos ou elementos preexistentes como transformar o ferro, o barro, a madeira em formas úteis. No primeiro sentido, somente Deus é *Criador* porquanto unicamente Ele trouxe à existência o que nunca existiu e todos nós somos criadores porquanto nossa criação sempre para do que já está estabelecido como fundamento ou princípio.

- Para esclarecimento dessa distinção, consulte Cf. em “Gramática Histórica da Língua Portuguesa”, Editora Melhoramentos, Universidade de Brasília - UnB, s/e, 2001, p. 108.
- (17) Cf. “Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia”, 1ª Edição, *Série Logos*, vol. 1, Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012. p. 205
- (18) No AT, o termo *ruach* é traduzido como “espírito”, “vento” ou “fôlego”. Por 84 vezes se refere ao “Espírito de Deus”, 121 vezes (ARA) se refere a “espírito” no sentido de “mente”, “sentimento”, “vitalidade”, “fôlego de vida” e “impulso”; 107 como “vento” ou “ventos”; 13 vezes como “hálito”, “sopro”, “assoprar”; 12 vezes como “aspirar”, “cheirar”, “respirar”; 10 vezes como “fôlego de vida” de homens ou animais; 7 vezes como “ânimo” e “alento”; 2 vezes como “respiração”. Há também traduções como “vida”, “ar”, “resfolegar das narinas”. Em 394 ocorrências da palavra no AT, nenhuma se refere a uma entidade inteligente que exista separado do corpo físico. Cf. “Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia”, 1ª Edição, *Série Logos*, vol. 3, Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012. p. 1249
- (19) Cf. “Dicionário Bíblico Adventista do Sétimo Dia”, 1ª Edição, *Série Logos*, vol. 8, São Paulo: Casa
- Publicadora Brasileira, 2016. P. 449
- (20) “Dicionário Bíblico Adventista do Sétimo Dia”, 1ª Edição, *Série Logos*, vol. 8, São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2016. P. 449.
- (21) Cf. Cap. Two: “Old Testament Anthropology: the holistic emphasis”. In: *Body, Soul & Life Everlasting: biblical anthropology and the monist-dualist debate*, p. 33-49
- (22) Cf. *Nefesh e ruach* em “Body, Soul & Life Everlasting: biblical anthropology and the monist-dualist debate”, p. 39-40
- (23) Cf. EICHREDT, Walter. “Theology of the Old Testament”, vol. 2, Philadelphia: Westminster, 1961. p. 135
- (24) Cf. O discurso de Paulo no Areópago no capítulo 17 do livro de Atos, no Novo Testamento.
- (25) O *HILOMORFISMO* é a doutrina que Aristóteles concebeu para opor-se, simultaneamente, ao idealismo platônico (notadamente em sua doutrina das Ideias) e ao materialismo adotado por filósofos pré-socráticos (entre os quais figuram de modo proeminente Demócrito e Leucipo, fundadores do Atomismo, Empédocles e Anaxágoras – este último, a despeito de ter introduzido a noção de intelecto, fornece explicações segundo uma causalidade meramente material, de acordo

com a leitura que dele faz Aristóteles). Na perspectiva hilemorfista, a forma (termo técnico em Aristóteles: *εἶδος*) é um dos constituintes metafísicos primários de toda substância individual (ou composto de matéria e forma: *τὸ σύνολον* ou *τὸ ἐξ ἀμφοῖν*), que governa e determina o outro constituinte metafísico básico, a matéria (em grego: *ὕλη*). Por um lado, é pela forma que se compreende a natureza de cada coisa; esta forma, por sua vez, é, no tocante às substâncias sensíveis, sempre imanente às coisas, não existindo à parte delas. Deste modo, Aristóteles se distingue do platonismo, que postulava, ao contrário, a existência separada das Ideias relativamente aos objetos sensíveis que delas participam.

<http://filosofia.fflch.usp.br/node/1070>. Visto em 25/07/2019.

- (26) Cf. PORTO, C.M. “O atomismo grego e a formação do pensamento físico moderno”. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, v. 35, n. 4, 4601 (2013). www.sbfisica.org.br.

Cf. Teoria Atomista também em REALE, Giovanni. “História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média”. 3ª Edição, vol. 1, São Paulo: Paulus, 1990 p. 64-68; 237-246

**"O Ignorante afirma,
o sábio duvida, o
sensato reflete."**

Aristóteles

