

A subjetividade como desafio ao neurocentrismo: perspectivas existenciais, narrativas e fenomenológicas

The subjectivity as a challenge to neurocentrism: existential, narrative, and phenomenological perspectives

René Dentz¹

José Francisco Fernandes Junior²

RESUMO

Por meio de uma abordagem qualitativa e hermenêutica, este estudo opera uma reconstrução histórico-conceitual voltada ao exame crítico do avanço das leituras neurocientíficas de cunho determinista, reducionista, mecanicista e fisicalista, as quais buscam identificar a subjetividade, a liberdade e a responsabilidade como produtos epifenomênicos do cérebro. Partindo de uma reconstrução histórica do problema mente-cérebro, o texto mostra como determinadas interpretações neurocientíficas confundem método científico com pressupostos metafísicos, produzindo um modelo empobrecido de humano. Em contraponto, a filosofia existencial de Kierkegaard recupera a subjetividade como tarefa e decisão; Paul Ricoeur introduz a mediação narrativa, a ipseidade e a responsabilidade como categorias irreduzíveis; e Thomas Fuchs reconstrói a subjetividade enquanto experiência encarnada, relacional e situada. A articulação desses autores oferece uma alternativa robusta ao neurocentrismo, reinscrevendo a pessoa humana em seu horizonte ético, narrativo e fenomenológico. Além disso, o trabalho discute as implicações desse embate para as ciências da religião, defendendo a irreduzibilidade da experiência da transcendência contra o reducionismo biológico. Concluímos que nenhuma descrição cerebral esgota a densidade ontológica da subjetividade, e que a compreensão do humano exige um paradigma plural, interdisciplinar e sensível à interioridade, à narrativa e à corporeidade.

Palavras-chave: Subjetividade; Neurocentrismo; Paul Ricoeur; Søren Kierkegaard; Thomas Fuchs.

ABSTRACT

Through a qualitative and hermeneutical approach, this study undertakes a historical-conceptual reconstruction aimed at critically examining the rise of neuroscientific interpretations of a determinist, reductionist, mechanistic, and physicalist nature, which seek to identify subjectivity, freedom, and responsibility as epiphenomenal products of the brain. Beginning with a historical reconstruction of the mind-brain problem, the text demonstrates how certain neuroscientific interpretations conflate scientific method with metaphysical assumptions, thereby producing an impoverished model of the human being. In contrast, Kierkegaard's existential philosophy retrieves subjectivity as task and decision; Paul Ricoeur introduces narrative mediation, ipseity, and responsibility as irreducible categories; and Thomas Fuchs reconstructs subjectivity as embodied, relational, and situated experience. The articulation of these authors offers a robust alternative to neurocentrism, reinscribing the human person within an ethical, narrative, and

¹ Doutor em Teologia FAJE; Pós-Doutorado UNIFR-Suíça; Professor da PUC-Minas; Vice-líder do grupo de pesquisa CNPq Teologia e Contemporaneidade PUC-Minas.

² Psicólogo; Mestrando em Filosofia (UFJF); Membro do NUPES - Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde da UFJF.

phenomenological horizon. Furthermore, the study discusses the implications of this debate for the sciences of religion, defending the irreducibility of the experience of transcendence against biological reductionism. We conclude that no cerebral description exhausts the ontological density of subjectivity, and that understanding the human being requires a plural, interdisciplinary paradigm sensitive to interiority, narrativity, and corporeality.

Keywords: Subjectivity; Neurocentrism; Paul Ricoeur; Søren Kierkegaard; Thomas Fuchs.

Introdução

A subjetividade e seu lugar na experiência humana constituem um problema central, exigindo a demarcação de sua condição ontológica, bem como de conceitos correlatos como o livre-arbítrio e a responsabilidade. A tensão filosófica e neurocientífica sobre este ponto estabelece uma dicotomia: ou tais conceitos possuem existência legítima e real, com eficácia causal sobre a existência humana, ou se reduzem a epifenômenos destituídos de eficácia.

Partindo desta tensão, este estudo avalia criticamente vertentes do neurocentrismo (Gabriel, 2018) – especificamente o reducionismo fisicalista. Para tal, realizamos um retorno às origens históricas e filosóficas deste problema.

Ao investigar as nuances metafísicas implícitas na agência humana e nas suas categorias fundamentais, argumenta-se que algumas abordagens neurocientíficas podem resultar na superação ou obsolescência de tais conceitos, o que acarreta um vazio conceitual cuja análise demanda o estabelecimento de um paradigma alternativo.

Desta forma, é plenamente possível, a partir da filosofia, articular uma crítica consistente contra o paradigma fisicalista mencionado.

Portanto, tais questões englobam problemas complexos e atuais, com importantes implicações para áreas como a psiquiatria, as neurociências, a psicologia, a filosofia e as ciências da religião, possuindo reflexos significativos para a antropologia filosófica contemporânea, e para diferentes questões ontológicas, epistemológicas e religiosas da condição humana.

A partir de Søren Kierkegaard, compreende-se que a subjetividade não é um dado acessório, mas a estrutura central do *si-mesmo*, servindo como a chave hermenêutica necessária para apreender a complexidade da vida humana.

Prosseguindo, torna-se ainda mais urgente considerar que o debate contemporâneo sobre subjetividade ultrapassa a antiga polarização entre explicações naturalistas da mente e abordagens filosóficas da interioridade. A entrada de novos interlocutores, como Paul Ricoeur e Thomas Fuchs, amplia o horizonte da discussão e complexifica a problemática aqui abordada. Ricoeur, ao introduzir a noção de identidade narrativa e de sujeito como *si-capaz*, mostra que a compreensão do humano não pode ser reduzida à descrição causal de mecanismos cerebrais, pois envolve mediação simbólica, temporalidade e responsabilidade. Nesse sentido, a subjetividade se constitui não em oposição ao corpo, mas a partir da capacidade humana de interpretar a si mesma e de inscrever suas experiências numa história que lhe confere sentido.

Paralelamente, a crítica fenomenológica de Thomas Fuchs ao neurocentrismo indica que o sujeito não está localizado no cérebro, mas no entrelaçamento vivo entre corpo e mundo, abrindo um campo que possibilita diálogo direto com a teologia, especialmente no que diz respeito à noção de pessoa encarnada. A subjetividade, longe de ser um mero efeito epifenomenal, emerge como dimensão ontológica fundamental, marcada pela corporeidade, pela intersubjetividade e pela historicidade.

Assim, ao integrarmos Kierkegaard, Ricoeur e Fuchs, buscamos estabelecer aqui não apenas uma crítica aos limites das abordagens neurocientíficas, mas também oferecer um marco interpretativo interdisciplinar, capaz de resgatar a profundidade do sujeito humano em sua complexidade ética, narrativa, espiritual e existencial.

Quanto ao percurso metodológico, a presente pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de natureza teórica e bibliográfica, fundamentada na hermenêutica filosófica, operando uma reconstrução histórico-conceitual voltada à análise crítica do naturalismo ontológico e do reducionismo fisicalista. O problema central reside na investigação da legitimidade da subjetividade frente ao avanço do neurocentrismo, utilizando, para tanto, o diálogo entre a fenomenologia e a filosofia da mente.

Esta abordagem demonstra especial relevância para a filosofia da religião e para as ciências da religião, na medida em que a crítica ao reducionismo preserva a autenticidade da transcendência e do sagrado enquanto fenômenos não exauríveis pela descrição física.

Ao tensionar o paradigma neurocentrista, o presente trabalho resguarda o espaço epistemológico e metafísico legítimo da experiência religiosa, espiritual e mística, aproximando-se das experiências que o campo da filosofia e das ciências da religião denominam como o *numinoso*, a categoria que designa a presença do sagrado, e o *mysterium tremendum*, que descreve a qualidade paradoxal e avassaladora dessa experiência (Otto, 2007). Assume-se, portanto, a premissa de que o cérebro atua como órgão mediador (James, 1898), e não como autor ou causa final da experiência subjetiva, garantindo que o fenômeno religioso não seja sumariamente descartado como mero epifenômeno, ou como evento patológico.

1. Um breve retorno às raízes desse problema

Para tratar desse certame, torna-se necessário aprofundar em suas raízes e retroceder no tempo. Desde os primórdios da filosofia, na Grécia, os primeiros filósofos buscaram compreender o Princípio (*Arkhê*) e quais seriam os componentes básicos da realidade. Tales de Mileto postulava que a água seria o elemento básico de todos os seres. Heráclito apontou que a mudança constante e o conflito entre os opostos que gera equilíbrio seria um princípio fundamental, sendo que, para ele, o fogo seria o elemento que melhor simboliza essa incessante transformação. Anaxímenes propunha que o ar seria o elemento primordial. Por outro lado, os atomistas como Leucipo e Demócrito defenderam que a matéria seria composta pelos átomos, que seriam elementos indivisíveis, partículas básicas, que se juntariam para formar outros objetos e outros seres. Essa teoria, posteriormente desenvolvida por figuras como Epicuro e Lucrecio, teve forte reflexo no desenvolvimento científico subsequente.

Ainda na busca por compreender a essência da realidade, uma importante tradição filosófica, representada por nomes como Sócrates e Platão, procurou desenvolver um pensamento filosófico baseado numa substância imaterial e independente do corpo. Nesse sentido, a alma seria um elemento essencial do humano e estaria ligada à própria razão, à nossa condição de conhecimento e àquilo que nos constitui enquanto seres humanos. Essa tradição filosófica encontrou desdobramentos em figuras como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Posteriormente, René Descartes foi um importante marco, ao apontar a existência de uma substância extensa e de uma substância pensante (*res cogitans*). Tais substâncias, no entendimento de Descartes, possuiriam naturezas distintas e características próprias, mas estariam em íntima relação.

Sendo assim, as influências dessas tradições filosóficas estiveram presentes ao longo da história, instigando e inspirando outros filósofos, levando a muitos debates, propiciando a criação de argumentos para defender tais posições, gerando diferentes perspectivas ontológicas e metafísicas, numa riqueza plural de posicionamentos.

1.1 Ciência e filosofia: metafísica e ontologia

Além desses desdobramentos encontrados no terreno filosófico, é importante constatar que essas perspectivas filosóficas também influenciaram, de diferentes modos, o pensamento científico que gradativamente se desenvolvia.

A esse respeito, quando o físico e matemático Pierre Simon Laplace discorre sobre a questão da ‘super mente’, ou do ‘demônio de Laplace’, ele propõe um experimento mental em que defende a hipótese de que, se houvesse uma mente que conhecesse as condições da matéria no início do universo (a posição dos corpos, a temperatura, a velocidade das partículas etc.), seria possível determinar e prever todos os futuros aspectos do universo.

A hipótese colocada por Laplace se tornou influente na filosofia e na ciência, especificamente na física, afinal, enfatizou a questão do determinismo, uma construção conceitual que sugere que todos os eventos são causados por outros eventos anteriores, e que, conhecendo as condições anteriores, assim como as leis da natureza, supostamente poderíamos prever o futuro de maneira rigorosa e precisa.

Tal formulação, por meio da proposição de uma figura hipotética, é reflexo de uma crença metafísica (qual seja, de que o determinismo nos permitiria prever o comportamento futuro dos corpos e estruturas do universo). A crença no determinismo parece persistir em parte das neurociências, apesar de ter sofrido grande contestação na física. A hipótese de Laplace foi desafiada pelo Princípio da Incerteza de Heisenberg e pela Teoria do Caos, que demonstram que a previsão exata de todos os futuros aspectos do universo encontra limites teóricos e práticos inerentes às leis da natureza, abrindo espaço para questionar a universalidade do determinismo.

Apesar desse debate, o fato de a crença metafísica no determinismo perdurar pode ser um exemplo da relação entre ciência e filosofia, entre ideias científicas e crenças metafísicas, e as complexas interpenetrações que elas podem estabelecer.

Dito isso, cumpre esclarecer que a ciência é um método de investigação sistemática de fenômenos naturais e humanos, sendo um instrumento que exige coerência conceitual para que possa gerar conhecimento confiável e seguro.

Por sua vez, é importante esclarecer que o determinismo, o reducionismo, o mecanicismo e o fisicalismo são posturas filosóficas que podem, ou não, ser adotadas por cientistas. Nesse ponto, apontamos para a separação entre método (científico) e pressupostos (filosóficos, metafísicos, ontológicos e epistemológicos). Nesse sentido, Araújo (2013, p. 115) sustenta que “a legitimidade da ciência não depende da adesão do cientista à visão de mundo materialista, mas somente de seu compromisso com a lógica e a metodologia científica”. Dessa maneira, um cientista pode fazer ciência sem necessariamente adotar tais pressupostos, ou pode adotá-los, mas mantendo certa consciência dos eventuais limites de seu alcance e dos problemas filosóficos que possam estar envolvidos.

1.2 Problematicando o determinismo, o reducionismo, o mecanicismo e o fisicalismo

Diante dessa elaboração de Laplace, e da hegemonia desse paradigma fisicalista nas ciências, especialmente nas neurociências, emerge a questão central: se é possível um determinismo pleno e absoluto, resta algum espaço para a subjetividade, o livre-arbítrio, a liberdade e a responsabilidade? Se a realidade puder ser integralmente reduzida a uma fisicalidade apreendida de maneira mecânica, os conceitos humanos essenciais se tornam obsoletos ou ilusórios.

O emprego e o aparente sucesso do determinismo na física e nas ciências naturais não garantiram aplicabilidade e resultados seguros no campo das ciências humanas. A problemática consiste em saber se sujeitos e objetos podem ser analisados com os mesmos pressupostos, visto que a análise de fenômenos em primeira pessoa (experiência subjetiva, consciência, intencionalidade) não é semelhante à análise de fenômenos em terceira pessoa (eventos físicos observáveis e externos). O determinismo e o reducionismo, ao buscarem explicar a ação humana por leis causais estritas, numa cadeia causal predeterminada, colocam em xeque a própria subjetividade e as demais características a ela associadas, tornando os acontecimentos futuros inevitáveis. Consequentemente, a capacidade do ser humano de se apropriar de seus rumos existenciais é vetada, negando-lhe a condição de ser protagonista de sua existência.

A temática da agência humana frente a essa visão constitui, assim, um dilema central, evidenciado pela contradição entre a experiência subjetiva de liberdade e a visão que reduz o ser humano a um sistema determinístico. Essa contradição assume duas posições extremas no debate: de um lado, a descrição que fixa o humano enquanto um robô biológico, cujas ações são reações mecanizadas a estímulos, relegando o protagonismo existencial à ficção operacional; de outro, a descrição que aponta o humano como um ser com capacidade de autogestão, deliberação e ser autor de sua própria existência.

Ao ser transportado para o contexto das ciências do cérebro, esse debate exige a crítica à instituição de uma equivalência entre o cérebro e a pessoa. O problema repousa sobre o fato de que qualidades experienciais (os *qualia*), vivenciadas exclusivamente em primeira pessoa, resistem à redução completa. Essa assimetria epistemológica sustenta o problema da lacuna explicativa (Levine, 1983) entre o substrato material (o cérebro) e a consciência fenomênica (o sujeito). É essa “nova ordem cerebral” (Azize, 2010), que tende a escantear a subjetividade e a relegá-la ao posto de epifenômeno, que demanda uma confrontação com a descrição filosófica do humano enquanto ser ativo e causal.

Portanto, esta contradição epistemológica aponta para um dilema de grande relevância científica e filosófica, que se estende ao campo da ética e da teologia. A questão reside em apurar se a nossa força de vontade, a capacidade de atribuir significado às nossas experiências e o senso de propósito são capazes de realizar mudanças em nossas existências, ou se são, meramente, conceitos ilusórios e enganosos, parte tão somente da complexa organização da matéria. A resolução deste problema é fundamental para a delimitação da agência humana, do autodirecionamento e da responsabilidade moral.

1.3 Como cientistas e neurocientistas importantes olharam para a subjetividade?

Como pôde ser apontado, diferentes posições fisicalistas estão presentes na história da filosofia e do pensamento humano, desde o período grego. Posteriormente, essa concepção filosófica se encontrou presente em diferentes pensadores, em muitos períodos da história. Entretanto, um ponto que daremos destaque é aquele encontrado na segunda metade do século XX, quando avançadas tecnologias de neuroimagem puderam alcançar um notável patamar de desenvolvimento. Esse avanço tecnológico renovou a esperança do projeto de explicação materialista e fisicalista dos estados mentais humanos.

Tal ímpeto encontrou um estágio de destaque com a chamada ‘década do cérebro’, em 1990, período no qual houve grande investimento na pesquisa científica sobre o cérebro, de modo que o projeto materialista e fisicalista alcançou uma grande amplitude.

No contexto do *boom* das neurociências, diferentes neurocientistas procuraram analisar, sob a ótica da ciência do cérebro humano, a questão da subjetividade, do livre-arbítrio, da liberdade e da responsabilidade.

Conforme Crick (1995) sustentou no início de sua célebre obra,

A Hipótese Espantosa é que ‘você’, suas alegrias e suas tristezas, suas memórias e suas ambições, seu senso de identidade pessoal e livre-arbítrio, são de fato nada mais do que o comportamento de um vasto conjunto de células nervosas e suas moléculas associadas. Como Alice, de Lewis Carrol, poderia ter dito: ‘Você não é nada além de um bando de neurônios’ (Crick, 1995, p. 3, tradução nossa)³.

Crick (1995, p. 7) também afirmou que “A *crença científica* [grifo nosso] é que nossas mentes, o comportamento de nossos cérebros, podem ser explicados pelas interações de células nervosas (e outras células) e as moléculas associadas a elas”.

Quando Crick (1995) assume uma relação de identidade entre nossas mentes e o comportamento de nossos cérebros, e aponta que esse problema poderia ser solucionado numa perspectiva fisicalista, e quando ele admite que essa é uma posição de *crença científica*, isso nos confere uma oportunidade de sustentar a crítica de que crença difere de fato estabelecido, ou ainda de que crença difere de verdade científica. Dessa maneira, podemos assumir que estamos no campo da filosofia, da ontologia, da metafísica. Ou seja, estamos diante de uma concepção de ser que permeia esses debates e essas pesquisas. Estamos diante de crenças e pressupostos que devem ser reconhecidos enquanto tal, para não serem tomados

³ *The Astonishing Hypothesis is that “You,” your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will, are in fact no more than the behavior of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules. As Lewis Carroll’s Alice might have phrased it: “You’re nothing but a pack of neurons”.*

como elementos definitivamente constituídos cientificamente. Consequentemente, nada é alheio à filosofia, e a filosofia não está retirada de nenhum ponto do saber e do conhecimento humano.

Outros importantes pesquisadores e teóricos no campo das neurociências apresentaram propostas em que a mente é um produto do cérebro. O cientista cognitivo Steven Pinker aponta que o cérebro é um processador de informações, um computador neural, cujo objetivo, numa perspectiva evolucionista projetada pela seleção natural, seria a sobrevivência humana (Pinker, 1998).

Por sua vez, o neurocientista Ramachandran (2003), embora assinala ser este um conhecimento comum hoje em dia, ele nunca deixa de se surpreender que toda a riqueza da nossa vida mental – todos os nossos sentimentos, emoções, pensamentos, ambições, vida amorosa, sentimentos religiosos e até mesmo o que cada um de nós considera seu eu íntimo e privado – sejam simplesmente a atividade dessas pequenas partículas gelatinosas na nossa cabeça, no nosso cérebro. Desse modo, ele conclui que não há mais nada (Ramachandran, 2003).

Em outra importante passagem, Ramachandran (2003) aponta seu espanto com o cérebro. Ele destaca que o cérebro não só descobre como outros cérebros funcionam, como também se questiona sobre si mesmo: quem sou eu? Qual o significado da minha existência, especialmente se você é da Índia? Por que eu rio? Por que eu sonho? Por que eu gosto de arte, música e poesia? Minha mente consiste inteiramente na atividade dos neurônios no meu cérebro? Se sim, qual o escopo para o livre-arbítrio? Para Ramachandran (2003), é a peculiar qualidade recursiva dessas perguntas, enquanto o cérebro luta para se compreender, que torna a neurologia tão fascinante. Na sua opinião, a perspectiva de responder a essas perguntas no próximo milênio é ao mesmo tempo estimulante e inquietante, sendo, para ele, certamente a maior aventura que nossa espécie já embarcou.

A partir deste trecho, uma questão fundamental envolve saber se a matéria é inerentemente consciente e se a mente pode ser integralmente localizada e identificada na estrutura cerebral. A perspectiva materialista enfrenta o desafio de explicar como um pedaço da matéria pode ser sabedor de si mesmo. O cerne da dificuldade está em atribuir ao cérebro a capacidade de se questionar (como na pergunta “quem sou eu?”) e de contemplar a própria existência. A transição da atividade neural puramente físico-química para a auto-reflexão e a experiência fenomênica constitui a principal lacuna explicativa, desafiando a premissa de que a consciência é apenas um produto emergente do aparato biológico. Diante disso, é importante procurar saber como podemos responder seguramente a uma pergunta, como a colocada por Ramachandran (2003), quando ela já nasce com graves problemas e desafios filosóficos.

Por sua vez, o neurocientista Robert Sapolsky defende a tese de que nossas escolhas seriam determinadas, e não haveria liberdade humana. Condicionamentos cerebrais e heranças biológicas ditariam o nosso rumo. Sob tal perspectiva, não poderíamos fazer escolhas por vontade própria: nossas escolhas já estariam pré-determinadas, fruto de fatores genéticos, evolutivos e ambientais (Péchy, 2025).

Tal visão sugere que nossas escolhas conscientes seriam nada mais do que decisões automáticas e mecânicas do nosso cérebro e de seu funcionamento material, físico, químico, elétrico, impessoal e inconsciente.

Nesse cenário, o sujeito sai de cena e a complexa estrutura cerebral assume um lugar preponderante, correspondendo a uma máquina biológica que processa estímulos biológicos, genéticos e ambientais. Nesse contexto, a atividade físico, química e biológica do cérebro é o elemento fundamental, é a estrutura metafísica básica e essencial do humano.

2. Alguns problemas e desafios para a visão neurocientífica vigente

Criticando essa posição, Coelho (2024, p. 1) contribui ricamente, ao apontar que “Apesar de os humanos vivenciarem a realidade da consciência em primeira mão, uma notável mudança de paradigma na cosmovisão ocidental consolidou a noção de uma ordem cognitiva invertida: primeiro temos objetos e só depois mentes, se é que as temos”. Esse ensinamento indica o quanto a consciência vem sendo eclipsada em muitos debates neurocientíficos, o que revela um problema filosófico de considerável relevância.

Numa abordagem crítica à visão determinista, Feijoo e Protasio (2021, p. 11) afirmam que “compreender o homem como determinado desde e a partir de seus elementos estruturais implica dizer que este ente está completo e acabado desde a partida, não se admitindo contradições”. Porém, como nos ensinam Feijoo e Protasio (2021, p.11), “A natureza humana, no entanto, não está determinada pelos elementos estruturais, de modo que o homem, apesar de receber condições para existir, precisa descobrir e conquistar as condições para a sua vida”.

É necessário destacar também que uma importante herança não determinista, não reducionista, não mecanicista e também não fisicalista no estudo do cérebro e de sua relação com os estados mentais tem sido ignorada (Beauregard; O’Leary, 2010). Quanto a isso, vale destacar que nomes importantes na fundação e no desenvolvimento das neurociências, como Charles Sherrington, Wilder Penfield e John Eccles não foram fisicalistas reducionistas (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023; Schwartz; Begley, 2003).

Trazendo outros esclarecimentos sobre essa discussão, Winograd (2010, p. 522) nos auxilia ao apontar que “assistimos à consolidação explícita deste projeto de naturalização do pensamento e de condensação do sujeito no cérebro”. Como decorrência desse projeto, temos testemunhado uma mudança fundamental no modo como compreendemos a nós mesmos.

Prosseguindo na análise, para aprofundar a análise crítica desse problema, devemos admitir que não podemos ignorar a ocorrência de um abismo (a ‘lacuna explicativa’), conforme aponta Levine (1983), entre os neurônios e a fenomenologia, entre a atividade cerebral e a experiência consciente em primeira pessoa. Ou seja, não é possível relegar à segundo plano o ‘problema difícil da consciência’ (Chalmers, 1995), que aponta para o desafio de saber como algo físico como o cérebro poderia gerar algo supostamente não físico como a consciência humana.

A esse respeito, como destaca Levine (1983, p. 358), “são precisamente as propriedades fenomenais – como é para nós estar em certos estados mentais (incluindo os perceptivos) – que parecem resistir às explicações físicas”. Por sua vez, Chalmers (1995, p. 200) aponta que “A consciência coloca os problemas mais desconcertantes na ciência da mente. Não há nada que conheçamos mais intimamente do que a experiência consciente, mas não há nada que seja mais difícil de explicar”.

Nessa ótica, nossas experiências subjetivas são tomadas como experiências qualitativas, em que permeiam qualidades experienciais, introspectivas, vivenciadas em primeira pessoa. Desse modo, os *qualia* seriam o aspecto qualitativo da experiência subjetiva.

Sobre isso, como sustenta Jackson (1982, p. 127), “há certas características das sensações corporais especialmente, mas também de certas experiências perceptivas, que nenhuma quantidade de informação puramente física inclui”. Tal posição fica clara na seguinte passagem:

Diga-me tudo o que há de físico para dizer sobre o que acontece em um cérebro vivo - os tipos de estados, seu papel funcional, sua relação com o que acontece em outros momentos e em outros cérebros, e assim por diante - e seja eu o mais inteligente o possível para encaixar tudo isso, você não terá me falado sobre o caráter doloroso das dores, a coceira das coceiras, as pontadas de ciúmes, ou sobre a experiência característica de provar um limão, cheirar uma rosa, ouvir um barulho alto ou ver o céu (Jackson, 1982, p. 127, tradução nossa)⁴.

Avançando, é importante destacar Beauregard (2007). Investigando evidências de estudos de neuroimagem sobre autorregulação emocional, psicoterapia e efeito placebo, ele conclui que a mente realmente importa. Ou seja, a autorregulação emocional (a capacidade de autogestão das nossas emoções e autodirecionamento) é um elemento humano essencial e legítimo. A psicoterapia não farmacológica, baseada numa interação humana, na fala, nos pensamentos e sentimentos, na introspecção e numa postura ativa, responsável e de autocuidado, é um elemento eficaz nos processos humanos de mudança. E o efeito placebo (basicamente, a crença ou a esperança em algo) também desencadeia mudanças fisiológicas e psicológicas concretas e mensuráveis, propiciando que estados mentais supostamente não físicos desencadeiem um efeito causal sobre os elementos físicos, químicos e biológicos.

Desse modo, a abordagem *bottom up* (de baixo pra cima), ou causação ascendente, que privilegia a primazia dos processos físicos como fenômenos causais, acaba sendo desafiada por evidências empíricas, que sugerem que a impotência causal do mental seria uma crença sem sustentação, com boas evidências apontando que a consciência, os nossos estados mentais, a nossa força de vontade, a nossa liberdade, o nosso autodirecionamento e a nossa autogestão, podem ser elementos concretamente reais, ativos e com notável poder causal, de significativa influência em nossa vida, de real efeito incidindo sobre os próprios elementos físicos, químicos e biológicos do cérebro. Frente a esse desafio, talvez surja a possibilidade de se considerar, então, uma abordagem *top down* (de cima para baixo), ou de causação descendente, em que se torna possível que processos mentais possam ter efeito causal e uma atuação ativa e relevante no que tange às questões ontológicas e metafísicas.

Assim, Beauregard (2007) requisita suporte para visão de que a natureza subjetiva e o conteúdo intencional dos processos mentais (pensamentos, sentimentos, crenças, volição) “influenciam significativamente os vários níveis de funcionamento cerebral (por exemplo, molecular, celular, circuito neural) e plasticidade cerebral” (Beauregard, 2007, p. 218).

⁴ *Tell me everything physical there is to tell about what is going on in a living brain, the kind of states, their functional role, their relation to what goes on at other times and in other brains, and so on and so forth, and be I as clever as can be in fitting it all together, you won't have told me about the hurtfulness of pains, the itchiness of itches, pangs of jealousy, or about the characteristic experience of tasting a lemon, smelling a rose, hearing a loud noise or seeing the sky.*

Ou seja, para além de críticas filosóficas e racionais aos pressupostos determinísticos, reducionistas e mecanicistas, é possível encontrar também apontamentos empíricos que desafiam, e até mesmo contrariam, esses pressupostos que sustentam as opiniões dos neurocientistas mencionados. É possível que, somadas, essas duas instâncias (argumentos racionais e evidências empíricas) possam contribuir para estabelecer desafios filosóficos a esse debate.

Esta profunda odisseia exploratória confronta e desafia a compreensão humana tanto da realidade quanto da nossa autocompreensão. É crucial reconhecer que o problema da consciência e, conseqüentemente, o problema mente-cérebro, não foi definitivamente decifrado nem solucionado pelas neurociências. A essência desta questão permanece evasiva e está intrinsecamente aberta a contínuas explorações científicas e filosóficas. A divergência fundamental reside na natureza ontológica da consciência: ela pode ser considerada uma entidade fundamental, talvez uma fonte primária da realidade, ou um mero epifenômeno, uma ilusão funcional, ou um substrato secundário e passivo da atividade cerebral. A busca por uma medida objetiva e concreta da subjetividade humana enfrenta um obstáculo epistemológico, pois a subjetividade é considerada, por muitas vertentes filosóficas, um elemento irreduzível, intrinsecamente atrelado à própria experiência qualitativa vivenciada (a primeira pessoa).

Desses apontamentos e questionamentos, notamos que existe uma esperança e uma tentativa de naturalizar, reduzir e descrever em termos puramente físicos algumas experiências e características humanas. Trata-se de um projeto vivo e influente, que permanece ativo nas agendas de diferentes pesquisadores do campo das neurociências, e também da filosofia e da psicologia. E que nos conduz a um possível beco sem saída, qual seja, de um sujeito desaparecido e deslegitimado. Tal situação nos leva a um paradoxo, afinal, ao tratar o sujeito como objeto, tem-se como resultado que a condição humana de subjetividade, de liberdade, de livre-arbítrio, de responsabilidade, sofre um aparente eclipse ao ponto de ter sua própria existência rebaixada e até mesmo questionada.

Assim sendo, defendemos aqui a hipótese de que o determinismo, o reducionismo, o naturalismo e o próprio fisicalismo, que são dimensões filosóficas, ontológicas e metafísicas, foram confundidos com verdades científicas, e atrelados à ciência, produzindo uma visão particular e específica de ciência, e também uma visão de ser humano que emergiu a partir disso. Destacamos que tais crenças são legítimas e encontram eco em longas produções filosóficas e científicas da história do pensamento humano. Entretanto, tal pensamento é uma parte dessa história. Ele não é a história completa e definitiva. O monismo de ideias talvez seja limitante. Por outro lado, o pluralismo ontológico e metafísico é saudável e nos leva ao ponto de pensar que tais problemas, por demais espinhosos, ainda continuam abertos ao debate e à problematização, sendo isso muito bem evidenciado tanto por linhas racionais, epistemológicas quanto por caminhos empíricos.

Dessa maneira, devemos estar alertas à tendência muito difundida de adotar, inconscientemente, uma postura metafísica, como se fosse dado científico. A convicção de atrelar uma coisa à outra como fato estabelecido e comprovado deve sofrer questionamentos. Desse modo, é importante que o neurocentrismo possa encarar alguns desafios que são lançados a ele.

3. Um contraponto: a subjetividade em Kierkegaard

Partindo deste debate, e de toda a sua problematização filosófica, torna-se importante avançar, e realizar um diálogo e uma análise crítica dessa temática a partir do filósofo dinamarquês, Søren Kierkegaard, que nos leva a pensar que a subjetividade⁵ é um conceito central para compreendermos o ser humano e a existência.

Para compreendermos a radicalidade dessa subjetividade, precisamos recorrer à definição antropológica fundamental de Kierkegaard (2022), para quem o ser é um espírito. Ser um espírito é ser um *si-mesmo*, é estar em relação consigo mesmo, e com o outro. Essa elaboração é o núcleo de sua antropologia, sendo também uma construção filosófica robusta contra o reducionismo. Afinal, isso revela que existe uma consciência de ser consciente, um tipo de metaconsciência, que escapa ao processo passivo relacionado às sinapses e aos neurônios. É exatamente nesse ponto de excedência ao físico que repousa a ontologia kierkegaardiana. Nessa consciência, nesse eu que se observa, reside uma ontologia de relação, um ser com atividade, agência, liberdade, responsabilidade e ética.

Em Kierkegaard (2022), *si-mesmo* aponta para a relação que se relaciona consigo mesma, abrindo espaço para pensarmos a potencialidade de escolher, a nossa condição de liberdade e de livre-arbítrio, além da possibilidade de que a subjetividade possa ser um princípio, uma dimensão causal central para o ser humano.

Podemos razoavelmente assumir que, em Kierkegaard (2022), a subjetividade e a dimensão ontológica expressa pelo *si-mesmo* são maneiras de ser responsável, de fazer escolhas, de mudar, de alterar, de se posicionar e assim tomar profundas decisões. Este horizonte abrange aquilo que pode se manifestar por meio da reflexão, da interioridade, das escolhas existenciais e das experiências humanas, num processo ativo, vivo, que se desenrola na existência, em que construímos nossa identidade e nossos significados humanos, e que engloba nosso horizonte espiritual e religioso.

Para Kierkegaard (2022), não estar consciente de si enquanto espírito caracteriza o desespero. Desespero é falta de espírito. Toda existência constituída de uma maneira que não é consciente de si mesma enquanto espírito – que não se funda transparentemente em Deus – se depara com o desespero. Estar consciente é estar consciente da razão das forças que possui. Do mesmo modo, para Kierkegaard (2022), há um desespero que está consciente de ser desespero, e que está consciente de ter um *si-mesmo* no qual há algo eterno, que desesperadamente não quer ser *si-mesmo*, ou desesperadamente quer ser *si-mesmo*. O *si-mesmo* é reflexão, e cada ser humano é destinado a tornar-se um *si-mesmo*.

Assim, Kierkegaard (2022) reconhece o desespero como um desequilíbrio na síntese do ser, aprofundando o entendimento de ser humano não como algo estático, mas enquanto uma síntese de infinitude e finitude, entre o eterno e o temporal, de possibilidade e de necessidade. Essa análise valoriza a sua ênfase no indivíduo e na subjetividade, no 'tornar-se si mesmo', onde a liberdade, a fé, a existência e as decisões se manifestam.

⁵ Embora se utilize o termo subjetividade para dialogar com o campo da filosofia e das ciências cognitivas, ressalta-se que, na antropologia de Kierkegaard (2022), o conceito estruturante é o de '*si-mesmo*' (*Selvet*), compreendido como a relação do espírito consigo próprio. No escopo deste artigo, os termos são empregados em complementaridade, visto que se pode considerar que a subjetividade kierkegaardiana é a manifestação existencial e espiritual da interioridade do *si-mesmo*.

A filosofia de Kierkegaard (2022) nos conduz a pensar que, por meio da subjetividade e da ontologia do *si-mesmo*, podemos depreender que o ser humano é uma criatura que se relaciona consigo mesma, de forma aberta e dinâmica, de maneira inacabada e em constante construção, em um processo experiencial que nos constitui. Podemos ainda dizer que subjetividade e a ontologia a ela relacionada englobam a condição que o ser humano possui de ser ativo, de se movimentar, de dar passos em sua própria existência, de realizar ações na vida, de manifestar alguma autonomia, de exercer alguma iniciativa.

Desses apontamentos, é importante notar que o ser humano é dotado da condição de ter acesso à sua interioridade, às suas experiências qualitativas, podendo assim mediar e manejar esse universo interno, com profundos reflexos em sua própria existência. A condição humana que aponta para sua liberdade pode ser expressa pelo conceito de ‘ser-capaz-de’ (Kierkegaard, 2017). Por meio desse conceito, o autor articula o poder humano de agir. Essa liberdade se manifesta como angústia diante dos caminhos que podemos tomar.

Em Kierkegaard (2017), a angústia aparece como a consciência de um sujeito que, ao deparar-se com o nada de suas possibilidades, reconhece-se como um agente capaz de decidir sua própria existência. A angústia aponta que temos capacidade de escolha, que temos alguma cota de liberdade, evidenciando que o ser humano não é meramente um autômato, mas uma síntese capaz de se posicionar.

Nessa ótica, o ser humano possui alguma capacidade de governar e mover seus recursos internos e pessoais. Quer dizer, temos influência sobre nossas escolhas, possuímos condições de manejo sobre nossas próprias decisões.

Em Kierkegaard (2022), a construção da identidade é um processo dialético no qual o sujeito se confronta com o próprio desespero e com a angústia, numa relação que revela uma profundidade existencial e uma dimensão espiritual centrais, as quais transcendem os limites da descrição biológica, forçando o indivíduo a encarar a verdade de sua própria existência.

Desse modo, a perspectiva de Kierkegaard (2022) trata a subjetividade, o espírito, o *si-mesmo*, o desespero e a angústia como elementos ontológicos que apontam para dimensões que transcendem o cerebralismo reducionista. Ao desconstruir a premissa de que a essência humana se esgota na funcionalidade cerebral, essa abordagem fundamenta uma ontologia não reducionista e não fisicalista, com implicações diretas tanto nas ciências da mente quanto nas ciências da religião.

Essa crítica ao neurocentrismo não se limita a uma disputa teórica no âmbito da filosofia da mente. Mais do que isso: ela toca o cerne do fenômeno religioso. Nesse sentido, a análise do reducionismo fisicalista possui relevância vital, na medida em que tende a reduzir a fé, o rito, a experiência mística, espiritual e religiosa a um epifenômeno cerebral, o que esvazia a legitimidade ontológica do sagrado.

Sendo assim, é importante notar um aparente contraste existente entre, por um lado, a dimensão filosófica e ontológica expressa acima, e por outro lado, a visão neurocientífica dominante, que postula que processos físicos, químicos e elétricos no cérebro são primários, são fundamentais, são a base e a essência da experiência, criando a ilusão da consciência.

4. A contribuição de Paul Ricoeur: narrativa, identidade e o diálogo entre neurociências e humanidades

Se Kierkegaard (2017) e Kierkegaard (2022) nos revelam a interioridade como tarefa, decisão e apropriação existencial, torna-se necessário perguntar como essa interioridade se articula no tempo, como ganha forma, inteligibilidade e continuidade ao longo da vida. A subjetividade descrita pelo filósofo dinamarquês — marcada pela possibilidade, pela escolha e pela responsabilidade — precisa de um espaço hermenêutico no qual possa reconhecer-se, reinterpretar-se e se assumir como autora de si.

É justamente nesse ponto que a obra de Paul Ricoeur oferece um avanço decisivo. Enquanto Kierkegaard (2022) mostra a urgência da subjetividade como relação do eu consigo mesmo diante de Deus, Ricoeur amplia essa perspectiva ao situar o sujeito no campo simbólico da narrativa, onde identidade, responsabilidade e reconhecimento adquirem estrutura e sentido. Assim, da interioridade kierkegaardiana passamos à mediação narrativa ricoeuriana, que transforma a existência em história possível e a liberdade em tarefa interpretativa.

Um complemento decisivo a essa discussão entre neurociências e filosofia da subjetividade pode ser encontrado no pensamento de Paul Ricoeur, especialmente na obra *O que nos faz pensar?* (Ricoeur; Changeux, 2000), fruto de seu debate com o neurocientista Jean-Pierre Changeux. Nesse diálogo, Ricoeur não rejeita as contribuições da neurociência, mas insiste que nenhuma descrição neuronal, por mais sofisticada que seja, pode substituir a mediação narrativa pela qual o sujeito reconhece a si mesmo ao longo do tempo. É essa mediação — simbólica, hermenêutica e existencial — que confere densidade ao conceito de subjetividade, escapando às reduções fisicalistas.

Ricoeur distingue metodologicamente entre explicação e compreensão: as neurociências operam com explicações causais, enquanto as humanidades trabalham com modos de compreensão ligados à intenção, responsabilidade, promessa, falha, arrependimento e perdão. A subjetividade, portanto, não se esgota em redes neurais; ela se constitui em configurações narrativas que estruturam o sentido da experiência (Ricoeur, 1991). A narrativa faz o sujeito emergir não de sinapses isoladas, mas da trama interpretativa que articula continuidade, ruptura e significado — exatamente o campo onde se insere o debate kierkegaardiano sobre interioridade e decisão existencial.

4.1 Identidade narrativa

A noção de identidade narrativa, elaborada em *Tempo e Narrativa* (Ricoeur, 2010), aprofunda essa posição ao mostrar que a identidade humana implica uma síntese dinâmica entre *idem* (permanência) e *ipse* (fidelidade a si). Mesmo que o cérebro participe das transformações humanas, ele não explica, por si só, a capacidade de manter coerência existencial, assumir compromissos ou narrar feridas e esperanças. Identidade não é um dado biológico, mas uma obra interpretativa, continuamente reconfigurada segundo a economia simbólica do sujeito.

Em *O que nos faz pensar?* (Ricoeur; Changeux, 2000), Ricoeur evidencia que grande parte do conflito entre neurociências e humanidades decorre de mal-entendidos epistemológicos. A neurociência opera na terceira pessoa; a narrativa, na primeira e segunda pessoas — o campo do diálogo, do apelo, da promessa e do reconhecimento (Ricoeur, 2006). Para o filósofo, pretender que a explicação biológica substitua a compreensão hermenêutica

constitui uma “usurpação epistemológica”, reveladora de um excedente de confiança no poder totalizante da causalidade neural.

Nesse sentido, Ricoeur antecipa críticas contemporâneas ao reducionismo ao afirmar que não existe experiência sem interpretação, e que a interpretação se insere inevitavelmente numa economia narrativa. A subjetividade não é apenas aquilo que experimenta; é aquilo que significa. O sujeito não é apenas um organismo que reage, mas um ser que conta, que interpreta, que se confronta com sua própria história e com o peso ético de suas escolhas (Ricoeur, 2007).

Assim, a perspectiva ricoeuriana reforça a tese central deste artigo: a subjetividade não pode ser eliminada por modelos neurocientíficos reducionistas. Ela é mais do que um epifenômeno — é o lugar hermenêutico onde o vivido se organiza em sentido, onde o self se constitui como uma história aberta, marcada por decisões e responsabilidades. Em diálogo com Kierkegaard, Ricoeur oferece uma defesa vigorosa da interioridade e da criatividade humana diante das pretensões explicativas totais da neurociência.

4.2 Pessoa em Paul Ricoeur: entre ipseidade, reconhecimento e responsabilidade

Na esteira do debate ricoeuriano com as neurociências e com a filosofia da existência, a noção de pessoa ocupa um lugar central. Para Ricoeur, a pessoa não é um dado empírico, tampouco um simples efeito emergente de processos neuronais; é uma categoria ética e narrativa, cujo estatuto se funda na relação entre identidade, alteridade e responsabilidade. A pessoa emerge, portanto, no cruzamento entre o “quem” da ação, o “quê” da experiência e o “para quem” da responsabilidade, como discutido em *O si-mesmo como outro* (Ricoeur, 1991).

Em *O si-mesmo como outro*, Ricoeur define a pessoa não como substância estática, mas como um *si-capaz*: capaz de falar, agir, narrar-se e responsabilizar-se (Ricoeur, 1991). Cada uma dessas capacidades introduz uma dimensão que ultrapassa o determinismo: falar é participar de uma troca simbólica; agir é introduzir novidade no mundo; narrar-se é assumir a historicidade da vida; responsabilizar-se é reconhecer-se como autor e respondente de si mesmo. Nenhum desses atos pode ser reduzido a processos neuronais, pois pertencem a um campo ético e hermenêutico.

A pessoa, para Ricoeur, não coincide com a identidade fixa do “mesmo” (*idem*), mas se realiza na constância da palavra dada, na promessa e no compromisso — aquilo que ele denomina ipseidade (*ipse*) (Ricoeur, 2006). Nesse sentido, a pessoa é menos “algo que permanece idêntico” e mais “alguém que se mantém fiel”. Essa fidelidade constitui o núcleo ético da subjetividade, e não há versão neurocientífica que possa traduzi-la em causalidade física.

Essa concepção de pessoa tem consequências profundas para o diálogo com as neurociências. Enquanto o modelo fisicalista tende a situar o humano no registro da causalidade impessoal, a perspectiva ricoeuriana devolve à pessoa o lugar do agente moral, isto é, daquele que age por consideração do outro, por interpretação de si e do mundo, e por um horizonte de sentido que excede a materialidade do cérebro (Ricoeur; Changeux, 2000). A responsabilidade — e, de modo ainda mais radical, a possibilidade de pedir perdão, reconhecer a falta e reconstruir a relação — é algo que nenhum scanner cerebral pode mensurar.

A categoria de pessoa em Ricoeur está ainda intrinsecamente ligada ao reconhecimento, tema desenvolvido em profundidade em *Percurso do reconhecimento* (Ricoeur, 2006). Reconhecer-se não é apenas identificar-se como unidade funcional, mas como alguém digno de estima, vulnerável e chamado à reciprocidade. A pessoa, então, não é apenas um organismo que reage, mas um si que responde.

4.3 Subjetividade ampliada

Nesse ponto, sua filosofia converge com Kierkegaard: se este afirma que a subjetividade é uma tarefa, Ricoeur mostra que ser pessoa é assumir essa tarefa ao longo do tempo, articulando narrativa, compromisso e responsabilidade. A pessoa é, assim, uma história aberta, marcada por decisões, rupturas e reconciliações — algo que nenhuma descrição fisiológica pode esgotar, porque pertence ao domínio da interpretação existencial (Ricoeur, 2010; Ricoeur, 2007).

Diante das pretensões totalizantes das neurociências, a noção de pessoa em Ricoeur funciona como contrapeso crítico. Ela lembra que a singularidade humana se realiza na intersecção entre o biológico e o simbólico, entre corpo e narrativa, entre capacidade e responsabilidade. A pessoa não é o cérebro; tampouco algo separado dele. Ela é a história possível que se constrói com, contra e para além do que o cérebro oferece.

Em suma, no diálogo com o reducionismo neurocientífico analisado ao longo deste artigo, a concepção ricoeuriana de pessoa reafirma um ponto fundamental: a subjetividade humana não é um epifenômeno — é o lugar hermenêutico onde o vivido se organiza em sentido (Ricoeur, 1991). A pessoa é o nome dessa síntese frágil e criadora que, apesar das pressões deterministas, insiste em exceder sua própria facticidade.

5. Teologia e Neurociências: a subjetividade encarnada em Thomas Fuchs

A hermenêutica de Ricoeur mostrou que o sujeito não é simples reflexo de processos neuronais, mas uma identidade narrativa, capaz de interpretar-se, comprometer-se e responder por si ao longo do tempo. Contudo, essa narrativa não se sustenta no vazio: ela emerge de um corpo vivo, sensível, relacional, situado no mundo e atravessado por afetos.

Por isso, para além da mediação simbólica analisada por Ricoeur, é preciso considerar o nível pré-reflexivo da existência — aquilo que antecede a interpretação e torna possível o próprio ato de narrar. É nesse horizonte que a fenomenologia de Thomas Fuchs se torna indispensável. Sua crítica ao neurocentrismo e sua ênfase na subjetividade encarnada complementam e aprofundam o que Ricoeur havia formulado no campo da interpretação.

Sob essa ótica, a passagem de Ricoeur para Fuchs não representa ruptura, mas continuidade: se o primeiro restitui ao sujeito sua espessura narrativa e ética, o segundo devolve-lhe sua espessura corporal e relacional, permitindo compreender a subjetividade como síntese viva entre corpo, mundo e sentido.

O diálogo entre teologia e neurociências tem sido frequentemente marcado por tensões: de um lado, leituras reducionistas que compreendem o humano como produto de processos neuronais; de outro, abordagens teológicas que receiam a incorporação de dados empíricos como ameaça à interioridade e ao mistério. Entretanto, autores contemporâneos

como Thomas Fuchs inauguram um caminho intermédio fecundo, em que a subjetividade humana é reinterpretada a partir de uma fenomenologia da encarnação, capaz de corrigir tanto o reducionismo neurocientífico quanto espiritualizações abstratas (Fuchs, 2018).

Para Fuchs, o equívoco central das leituras neurocientíficas reducionistas é aquilo que denomina “neurocentrismo”: a crença de que “o cérebro pensa”, “o cérebro decide”, “o cérebro sente”, como se a subjetividade estivesse localizada num órgão isolado. Em sua crítica, sintetizada em *The Brain – A Relational Organ* (Fuchs, 2010), ele insiste que não é o cérebro que pensa, mas a pessoa inteira, corporificada e situada no mundo. O cérebro é condição, mas não origem da vida mental; ele funciona como parte de um sistema dinâmico que compreende corpo, ambiente, cultura, história e intercorporeidade.

Essa visão abre uma via profunda de diálogo com a teologia, pois rompe com o dualismo implícito na metáfora computacional da mente. Se para a tradição cristã a pessoa é uma unidade psicossomática — “alma encarnada” ou “carne espiritualizada” —, Fuchs oferece um aparato fenomenológico que recupera essa unidade, mostrando que a subjetividade é sempre corporal, relacional, histórica e atravessada por significações que excedem o registro da causalidade biológica. Em *Ecology of the Brain* (Fuchs, 2018), ele afirma: “o sujeito não está dentro do cérebro; o cérebro está dentro do sujeito”.

Essa formulação está ligada à crítica que Fuchs faz ao “mito do cérebro isolado”. Nenhuma imagem funcional, por mais sofisticada, capta o fenômeno da experiência porque esta não está localizada dentro da caixa craniana, mas se realiza no entrelaçamento vivo entre corpo e mundo. Emoções, crenças, decisões, esperança, culpa ou fé não são estados neuronais, mas modos de ser-no-mundo que envolvem corporalidade ativa, direção intencional e normatividade ética. O cérebro participa desses modos, mas não os determina unilateralmente (Fuchs, 2019).

A teologia encontra, aqui, uma base renovada para uma antropologia integral. A vida espiritual, para Fuchs, não é uma “entidade mental” separada do corpo, mas uma forma de presença encarnada: modo de atenção, abertura, confiança e direcionamento existencial. Em *Body, Soul, and the Human Being* (Fuchs, 2019), ele argumenta que a espiritualidade não é um epifenômeno do sistema nervoso, mas expressão da totalidade de um sujeito que age, sofre, interpreta e se relaciona. Assim, oração, fé e perdão não são estados internos fechados, mas gestos encarnados, modos de ser diante de Deus, do outro e de si mesmo.

Outro ponto essencial é a crítica à naturalização das experiências espirituais. Reduzir fé, esperança, compaixão ou arrependimento a padrões neurais — afirma Fuchs — é confundir condição biológica com sentido vivido, apagando o caráter simbólico, narrativo e relacional da existência humana. Essa distinção ressoa diretamente com a hermenêutica de Ricoeur: toda experiência é mediada por interpretação, e a interpretação é um ato pessoal, não um fenômeno neuronal (Fuchs, 2018).

Assim, o pensamento de Fuchs fornece à teologia um instrumento crítico sofisticado para enfrentar as pretensões totalizantes das neurociências. Ele recusa o reducionismo, reafirma a profundidade corporal da experiência e devolve ao sujeito sua agência, sua liberdade e sua responsabilidade. A pessoa não é um “cérebro com propriedades espirituais”, mas uma subjetividade encarnada, em que corpo, mundo, relação e transcendência constituem um campo unitário de sentido que nenhuma análise cerebral pode esgotar.

Essa perspectiva fenomenológica, ao mesmo tempo científica e existencial, permite repensar temas teológicos como graça, alteridade, sofrimento, cura e perdão — não como fenômenos isolados da biologia, mas como expressões da complexidade de um sujeito que se faz e se transforma no entrelaçamento vivo entre carne e espírito. É justamente nesse ponto que Fuchs se torna decisivo: ele mostra que o humano não pode ser reduzido, mas interpretado; não pode ser explicado inteiramente, mas compreendido; não pode ser capturado por imagens do cérebro, porque sua verdade se dá no mistério encarnado da existência.

6. Implicações para as ciências da religião: a recuperação da experiência da transcendência

A análise aqui empreendida sustenta que o neurocentrismo não é apenas um debate técnico das neurociências, mas um paradigma que impacta diretamente a compreensão do fenômeno religioso. Ao reduzir a experiência mística e o senso de sagrado a meros subprodutos neurofisiológicos, essa abordagem suplanta a consciência humana e relega a subjetividade a um objeto sem legitimidade ontológica. Nesse horizonte, a religiosidade seria esvaziada de sua verdade existencial, sendo tratada como uma ficção funcional do cérebro.

Nessa perspectiva, o que a tradição das ciências da religião identifica como sendo o *numinoso* — aquela presença que transcende a racionalidade e o domínio do sujeito — seria esvaziada de sua verdade, sendo tratada como uma simples disfunção cerebral a ser explicada fisicamente pelas neurociências.

Em contrapartida, a articulação entre Søren Kierkegaard, Paul Ricoeur e Thomas Fuchs fundamenta uma proposta não-reducionista que permite sustentar a possibilidade de abertura legítima do humano ao transcendente. Ao demonstrar a insuficiência das explicações fisicalistas diante da densidade da experiência subjetiva, esta investigação sinaliza que a subjetividade ultrapassa a soma de suas partes biológicas.

Nesse ponto, esta investigação sugere uma outra interpretação filosófica, sinalizando que o encontro com o *mysterium tremendum et fascinans* não seria um evento epifenomênico fabricado pelo cérebro, quer dizer, não revela um processo secundário que surge depois da atividade física, elétrica e química do cérebro. Nesse olhar não reducionista, o cérebro poderia atuar como o órgão mediador que permite ao espírito humano confrontar-se com o mistério que o habita e o excede. Essa visão estaria de acordo com a concepção de James (1898) do cérebro enquanto um órgão que não possui uma função produtora, mas sim uma função permissiva ou transmissiva.

Desse modo, a crítica ao neurocentrismo coincide com a defesa da validade e autenticidade da experiência sagrada. Se o cérebro é compreendido como o órgão que, segundo a tese que defendemos, não é a causa final, mas um mediador, então a experiência da transcendência recupera seu lugar como um fenômeno humano genuíno e irreduzível e ontologicamente primário. Para as ciências da religião, isso pode ser interpretado no sentido de que a interioridade, a subjetividade e a relação com o *numinoso* não são ilusões a serem desfeitas pela ciência, mas dimensões constitutivas de um ser humano que é, simultaneamente, corpo e espírito.

Considerações finais

Apesar dos séculos de estudo, o problema mente-cérebro e a questão da consciência representam uma lacuna, um hiato: elas são um dos maiores mistérios da ciência, e uma das principais questões filosóficas que podemos conceber e formular. Esse é um terreno que nunca deixou de impor grandes desafios à nossa compreensão da realidade, e ao nosso entendimento de nós mesmos, e que revela profundas conexões com o campo da filosofia da religião e das ciências da religião.

Com relação a isso, é importante apontar para a necessidade de analisar criticamente a visão em parte estabelecida e amplamente difundida de que haveria uma identidade entre ciência e a metafísica materialista e fisicalista (Araújo, 2013).

Nesse sentido, o debate sobre o humano, sobre o que nos constitui, aparentemente permanece aberto, de modo que o pluralismo de ideias é positivo e saudável, e o reconhecimento da existência de uma diversidade de posturas metafísicas e ontológicas pode abrir uma janela para explorar essa questão com outras lentes, considerando todos os seus reflexos para o campo das ciências da religião.

Esse debate é essencial, na medida em que as premissas do problema mente-cérebro influenciam percepções de responsabilidade e livre-arbítrio (Costa; Moreira-Almeida, 2025a), tendo ainda repercussões para implicações éticas e clínicas no campo da psiquiatria (Costa; Moreira-Almeida, 2025b). Nesse cenário, o campo da vontade e do compromisso é distinto do campo do mecanicismo cerebral.

Se nossos estados mentais e nossa experiência consciente são um epifenômeno, um processo meramente secundário, ou ainda uma ilusão, então nós somos uma ilusão que se sabe ilusão? Somos uma ilusão que reconhece a sua condição de ilusão? Se assim for, essa parte misteriosa de nós que está ciente de si mesma acaba possuindo um atributo singular, peculiar e de grande valor. É importante apontar para o paradoxo que consiste em rebaixar a consciência, e fazer isso justamente a partir de suas características e propriedades mais únicas e especiais. Utilizamos dos recursos da consciência, para degradar e deturpar a consciência. Para Strawson (2018), a “grande tolice”, ou “a negação”, ou ainda “a afirmação mais tola já feita”, seria incorrer no absurdo de negar a consciência.

Dessa maneira, a filosofia de Kierkegaard aparece então como uma defesa da subjetividade, como um apontamento para a legitimidade da subjetividade, como um reforço do quanto a subjetividade é um conceito inescapável e ontologicamente fundamental, levantando uma crítica contra o paradigma hegemônico, ao pensar um fundamento ontológico autêntico e real da própria subjetividade.

Para Kierkegaard (2022), a síntese anímico-corpórea do ser humano como um espírito, como um *si-mesmo*, se dá na relação entre elementos físicos e não físicos e estabelece as bases para uma importante antropologia filosófica, para uma visão de ser humano que sustenta uma filosofia rica e singular.

Diante de tudo isso, permanece a questão: se os processos físicos do cérebro são primários, se eles causam a experiência, se sua atividade cria a experiência, então onde está o sujeito do cérebro? Seriam nossas (aparentes) escolhas conscientes nada mais do que decisões automáticas e mecânicas do nosso cérebro e de seu funcionamento inconsciente e impessoal? Aqui reside um notável problema filosófico: se não temos acesso ao funcionamento cerebral

(pois ele é impessoal e corresponde a mecanismos pré-determinados), então temos o paradoxo de um cérebro, de um pedaço da matéria, que de alguma maneira inexplicável por suas próprias leis físicas cria a experiência de uma fisicalidade sem sujeito.

Como é possível constatar, essa visão rebaixa parte da imagem estabelecida que possuímos de nós mesmos, suplanta a subjetividade e interfere diretamente na legitimidade e na autenticidade da experiência religiosa.

Recorrendo à epistemologia socrática (Platão, 2011), destacamos que essa perspectiva oferece importantes implicações que trazem um alerta contra o dogmatismo. A humildade intelectual, o rigor investigativo e a consciência da própria ignorância são o motor da atividade filosófica e científica. O neurocentrismo, ao pretender ter decifrado definitivamente o mistério do humano, ignora que o avanço do conhecimento revela lacunas epistemológicas e questões ontológicas ainda mais profundas. Tal constatação garante que o processo de questionamento filosófico sobre o humano permaneça aberto.

À luz das contribuições de Ricoeur e Fuchs acrescentadas ao longo do texto, torna-se ainda mais evidente que a subjetividade não pode ser capturada por modelos mecanicistas ou por explicações estritamente fisicalistas do humano. Ricoeur mostra que o sujeito não é apenas aquilo que experimenta, mas aquilo que se interpreta, que assume responsabilidade por suas ações, que narra suas rupturas e que se reconhece como autor de sua própria história. Trata-se de uma dimensão ética e hermenêutica que escapa por completo às tentativas de localizar o “eu” em circuitos neuronais. Do mesmo modo, Fuchs revela que o ser humano é inseparável de sua corporeidade encarnada, desfazendo o mito do cérebro isolado e recolocando a subjetividade no terreno concreto da vida vivida, da presença, da relação e do mundo compartilhado.

Nesse quadro ampliado, a subjetividade defendida por Kierkegaard encontra ressonância profunda: ela é uma estrutura originária da existência, condição de possibilidade da liberdade, da fé, do sofrimento e da responsabilidade. Ao contrário do que pressupõe o determinismo neurocientífico, o humano não é um organismo que reage mecanicamente, mas um ser que pode se orientar, se escolher, se refazer e se reconciliar consigo mesmo. Assim, as perspectivas de Ricoeur e Fuchs não apenas reforçam a crítica aqui formulada, como também evidenciam que qualquer abordagem séria da subjetividade precisa reconhecer sua natureza encarnada, narrativa e ética, sob pena de restringir a complexidade daquilo que há de mais singular na experiência humana.

Ao recuperarmos, via Kierkegaard, Ricoeur e Fuchs uma subjetividade que excede os elementos físicos do cérebro, buscamos devolver à experiência religiosa o seu estatuto de experiência autêntica. Mais do que isso: se o cérebro pode ser concebido como órgão mediador, e não o produtor da consciência (James, 1898), a abertura humana para a transcendência não é mais vista como fundamentada biologicamente, mas adquire a condição de ser concebida como uma dimensão constitutiva do espírito. Ainda, ao tensionar o neurocentrismo, este trabalho valida o *numinoso* e o *mysterium tremendum* (Otto, 2007) como experiências irreduzíveis, que resguardam a legitimidade ontológica do sagrado e impedem que o fenômeno religioso seja reduzido a um epifenômeno.

Por fim, a relevância deste embate para a filosofia da religião reside na defesa da subjetividade como o *locus* necessário e insubstituível da manifestação religiosa. Afinal, se o '*si-mesmo*' for reduzido a uma base físico-química, o encontro com a transcendência perde sua densidade ontológica, degradando-se em um evento mecânico e epifenomênico, desprovido

de alteridade. Defender a irredutibilidade da subjetividade contra o neurocentrismo implica reafirmar o ser humano como protagonista de sua própria fé e de sua vida religiosa. Além disso, tal defesa salvaguarda a própria possibilidade de uma relação autêntica com o sagrado – uma realidade existencial onde o humano, em sua finitude e agência, não é apenas um subproduto biológico, mas um agente real em diálogo com o mistério.

Referências

ARAÚJO, Saulo de Freitas. O eterno retorno do materialismo: padrões recorrentes de explicações materialistas dos fenômenos mentais. **Archives of Clinical Psychiatry - Série Mente-Cérebro**, v. 40, n. 3, 2013, p. 114-119.

AZIZE, Rogério Lopes. **A nova ordem cerebral: a concepção de “pessoa” na difusão neurocientífica**. 2010. 281f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2010.

BEAUREGARD, M. Mind does really matter: Evidence from neuroimaging studies of emotional self-regulation, psychotherapy, and placebo effect. **Progress in Neurobiology**, v. 81, 2007, p. 218-236.

BEAUREGARD, Mario; O’LEARY, Denyse. **O cérebro espiritual: uma explicação neurocientífica para a existência da alma**. Trad. Alda Porto. 1.ed. Rio de Janeiro: Best Seller, 2010.

CHALMERS, D. Facing Up to the Problem of Consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, v. 2, n. 3, 1995, p. 200-219.

COELHO, H. S. How metaphysical ignorance shapes the discussion on the nature of the mind. **International Review of Psychiatry**, v. 37, n. 2, 2024. p. 85-94.

COSTA, M. A.; MOREIRA-ALMEIDA, A. Views on the mind-brain problem do matter: Assumptions and practical implications among psychiatrists and mental health researchers in Brazil. **Consciousness and Cognition**, v. 131, 2025a, p. 1-11.

COSTA, M. A.; MOREIRA-ALMEIDA, A. The mind-brain problem: Ethical and clinical implications for psychiatry. **International Review of Psychiatry**, v. 37, n.2, 2025b, p. 102-114.

CRICK, Francis. **The Astonishing Hypothesis: the scientific search for the soul**. 1.ed. New York: Touchstone, 1995.

FEIJOO, Ana Maria López Calvo; PROTASIO, Myriam Moreira. Reescrevendo o percurso da psicologia existencial: um retorno a Kierkegaard. **Subjetividades**, v. 21, n. especial 1, 2021, p. 1-13.

FUCHS, Thomas. The Brain – A Relational Organ. **Journal of Consciousness Studies**, v. 17, n. 7–8, 2010, p. 196-217.

FUCHS, Thomas. **Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind**. 1.ed. Oxford: Oxford University Press, 2018.

FUCHS, Thomas. **Body, Soul, and the Human Being: A Cultural-Phenomenological Inquiry**. 1.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

GABRIEL, Markus. **Eu não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI**. Tradução de Lucas Machado. 1.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

JACKSON, Frank. Epiphenomenal Qualia. **The Philosophical Quarterly**, v. 32, n. 127, 1982, p. 127-136.

JAMES, William. **Human immortality: two supposed objections to the doctrine**. Cambridge: The Riverside Press, 1898. Disponível em: <<https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/J autores/JAMES William tit Human I mmortality.pdf>>. Acesso em: 24 fev. 2026.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Tradução e Posfácio de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2017.

KIERKEGAARD, Søren. **A doença para a morte: ou a exposição cristã psicológica para edificação e despertar**. Tradução de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.

LEVINE, Joseph. Materialism and qualia: the explanatory gap. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 64, 1983, p. 354-361.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; COSTA, Marianna; COELHO, Humberto Schubert. **Ciência da vida após a morte**. 1.ed. Belo Horizonte: Editora Ampla, 2023.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: sobre o elemento irracional na ideia do divino e sua relação com o racional**. Tradução de Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. Petrópolis: Vozes, 2011.

PÉCHY, Amanda. **“O livre-arbítrio é um mito”, diz Robert Sapolsky, neurocientista de Stanford**. Veja, Páginas Amarelas, 04 abr. 2025. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/paginas-amarelas/o-livre-arbitrio-e-um-mito-diz-robert-sapolsky-neurocientista-de-stanford/>>. Acesso em: 15 dez. 2025.

PINKER, Steven. **Como a mente funciona**. Trad. Laura Teixeira Motta. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RAMACHANDRAN, Vilayanur S. Phantoms in the Brain. **Reith Lectures**, Lecture 1, 2003. Disponível em: <<https://www.bbc.co.uk/radio4/reith2003/lecture1.shtml>>. Acesso em: 15 dez. 2025.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François. 1.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Trad. Reginaldo Di Piero. 1.ed. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. 1.ed. Campinas: Papirus, 1991.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica**. v. 1. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul; CHANGEUX, Jean-Pierre. **O que nos faz pensar?** Trad. Vera Ribeiro. 1.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SCHWARTZ, Jeffrey; BEGLEY, Sharon. **The mind & the brain: Neuroplasticity and the power of mental force**. 1.ed. New York: Regan Books. 2003

STRAWSON, Galen. **The Consciousness Deniers**. *The New York Review of Books*, 13 March 2018. Disponível em: <<https://www.nybooks.com/online/2018/03/13/the-consciousness-deniers/>>. Acesso em: 17 dez. 2025.

WINOGRAD, Monah. O sujeito das neurociências. **Trabalho, Educação e Saúde**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, nov. 2010/fev. 2011, p. 521-535.

Recebido em 04/02/2026

Aceito em 02/03/2026