

# Objecções materialistas contra o dualismo cartesiano

## Materialistic objections against Cartesian dualism

ROBERT ALMEDER<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Professor Emeritus of Philosophy at Georgia State University, and The McCullough Distinguished Visiting Professor, Hamilton College (2004-2006). Georgia State University, Department of Philosophy, Atlanta, Georgia 30303.

Este artigo é uma versão revista e reduzida do capítulo: Almeder R. *The major objections from reductive materialism against belief in the existence of Cartesian mind-body dualism*. In: Moreira-Almeida A, Santos FS. *Exploring frontiers in the mind brain relationship*. New York: Springer; 2012. p. 17-33.

Tradução: Humberto Schubert Coelho

Revisão técnica da tradução: Alexander Moreira-Almeida

Recebido: 15/6/2013 – Aceito: 17/6/2013

---

### Resumo

Discutiremos cinco objeções básicas que os materialistas geralmente levantam contra o dualismo mente-corpo cartesiano: (1) Ele não é empiricamente testável ou confirmável; (2) É em princípio testável e confirmável, mas não confirmado; (3) É testável e confirmável, mas foi provado falso; (4) É desnecessário para explicar qualquer coisa; e (5) Não pode servir para explicar coisa alguma. Mostraremos como todas essas objeções são insatisfatórias. Se eu estiver certo em minha argumentação, a postura reducionista do materialismo contemporâneo contra a existência de substâncias cartesianas imateriais como agentes causais para a explicação do comportamento humano é demonstravelmente um dogma mais do que qualquer outra coisa. Ademais, a promessa do materialismo reducionista de explicar a personalidade humana, a consciência e o comportamento tampouco pode ser jamais realizada.

Almeder R / *Rev Psiq Clín*. 2013;40(4):150-6

**Palavras-chave:** Relações mente-corpo, materialismo reducionista, dualismo mente-corpo, explicações materialistas, psicologia.

---

### Abstract

I discuss five basic objections materialists often raise to Cartesian Mind-Body Dualism: (1). It is not empirically testable or confirmable; (2). It is in principle testable and confirmable, but unconfirmed; (3). It is testable and confirmable, but has been shown false; (4). It is unnecessary to explain anything; and (5). It cannot serve to explain anything. I will show how unsatisfactory all these objections are. If I am right in what I argue the reductionist posture of contemporary materialism against the existence of Cartesian Immaterial Substances as causal agents in explaining human behavior, is demonstrably more dogma than anything else. Moreover, the promise of reductive materialism to explain human personality, consciousness, and behavior is unlikely ever to be fulfilled.

Almeder R / *Rev Psiq Clín*. 2013;40(4):150-6

**Keywords:** Mind-body relations, reductive materialism, mind-body dualism, materialistic explanations, psychology.

---

### Introdução

Ao descrever a natureza humana ou explicar o comportamento humano, a maioria dos filósofos e cientistas pensa que não precisamos, e não podemos justificar, o apelo à existência de mentes e almas como substâncias distintas de, e em adição a, corpos físicos. Eles creem que somente objetos físicos existem. Então, quando se tratam de mentes e eventos apresentados como causas imateriais (ou não físicos) do comportamento humano, eles objetam insistindo em que, se mentes ou eventos mentais (tais quais desejo, crença, intenção ou volição) não são ultimamente redutíveis a, ou idênticos a, algum padrão de estados cerebrais, ou alguma função computacional complexa do cérebro, ou ainda alguma propriedade biológica produzida pelo cérebro, então simplesmente não há mentes ou eventos mentais ou almas. Eles creem ser anticientífico pensar de outro modo. Denominam sua posição como *materialismo reducionista* e, uma vez que isso elimina por redução qualquer “fantasma” na máquina que seja causalmente efetivo, também podemos chamá-lo *materialismo eliminativo*. Este tem dominado o panorama filosófico e científico

por mais de 50 anos<sup>i</sup>. Mesmo entre aqueles que de outro modo hesitariam em se caracterizar como epistemólogos naturalizados (isto é, como pessoas que pensam que as únicas questões legitimamente solúveis são as que podemos responder com apelo aos métodos de teste e confirmação das ciências naturais), há uma tendência a aceitar a visão de que crenças em mentes não redutíveis, não físicas, conforme afirmadas por Platão, Aristóteles, os medievais, Descartes

---

i Veja-se, por exemplo: C. D. Broad, *Mind and its place in nature* (London: Routledge and Kegan Paul, 1962); David Chalmers, *The conscious mind* (Oxford University Press, 1990); Joseph Levine, *The Purple Haze: the puzzle of consciousness* [Oxford University Press, 2002 – revisado por Terry Horgan em *Nous* 60(3), Sept. 2006]; Richard Swinburne, “Personal identity: the dualist theory” em *Personal identity* (editado por Richard Swinburne and Sydney Shoemaker, Oxford, England, Blackwell Publishers, 1999); Jaegwon Kim, *Physicalism or something near enough*. (*Princeton Monographs in Philosophy*. Princeton University Press, Princeton N. J., 2005).

e outros filósofos até a publicação do influente *Eventos mentais são estados cerebrais?*, de U. T. Place<sup>1</sup>, são simplesmente injustificáveis, tanto filosófica quanto cientificamente.

Há, certamente, vozes isoladas clamando que o materialismo reducionista pode não ser verdadeiro, ou mesmo que é demonstravelmente falso. Mas parece claro que a maioria dos cientistas e filósofos da mente continua a considerá-las como o infeliz legado ainda arraigado à superstição ou à religião. Para essa maioria, qualquer que seja o problema mente-corpo, ele obviamente não se estenderá à questão da possibilidade de haver substâncias cartesianas imateriais que causem certos comportamentos humanos e sejam de algum modo irredutíveis a qualquer propriedade física, química ou biológica do cérebro.

Mas por que materialistas reducionistas sustentam que a crença nessas substâncias cartesianas imateriais seja injustificável? Posto de outro modo, quais são as objeções básicas, constituindo as razões centrais, para que os materialistas reducionistas invistam contra qualquer dualismo cartesiano, que afirme a existência de mentes ou almas como causas imateriais do comportamento humano.

### As cinco objeções centrais ao imaterialismo cartesiano

As cinco objeções centrais à crença no dualismo cartesiano estão listadas a seguir: 1) Não é empiricamente testável ou confirmável; 2) É em princípio testável e confirmável, mas não confirmado; 3) É testável e confirmável, mas foi provado falso; 4) É desnecessário para explicar qualquer coisa; e 5) Não *pode* servir para explicar coisa alguma. Ao examinar essas objeções, argumentaremos que todas são objeções ruins e que a ciência natural não refutou o dualismo cartesiano. Presumivelmente, essas são as melhores objeções que os materialistas reducionistas têm a oferecer.

### Não é empiricamente testável ou confirmável

A *primeira* e mais comum objeção que se ouve dos materialistas reducionistas é que a crença na existência de substâncias cartesianas imateriais não é empiricamente testável ou confirmável, caindo assim nos domínios da filosofia, ou da religião, ou simplesmente da superstição. Sendo assim, eles acrescentam, é o beijo da morte. Como veremos ao observar a próxima objeção, contudo, a crença na existência de substâncias cartesianas imateriais é empiricamente testável e confirmável. Mas mesmo se, contrariamente aos fatos, não fosse empiricamente testável, e se perguntássemos qual é o problema em ser uma questão filosófica, a resposta típica seria que filósofos, ao contrário dos cientistas, jamais concordaram em nada que não fosse trivial. Descartes estava certo ao notar esse “escândalo da filosofia”, mas, assim continua a objeção, apesar de suas profundas aspirações em contrário, ele jamais foi capaz de superar esse escândalo com sua tentativa de colocar a filosofia sobre um piso metodológico firme que permitisse algo como conhecimento confiável sobre o mundo. A título de contraste, ao menos todos os cientistas, conforme o método deles, concordarão em que há certas regularidades *nômicas* (leis causais físicas) permitindo-nos prever precisamente nossa experiência sensorial e certos eventos físicos, com isso viabilizando nossa maior adaptabilidade sob a evolução; e tal é a razão pela qual devemos insistir na verificação ou na verificabilidade como condição necessária para qualquer crença confiável sobre o mundo.

O cartesiano pode replicar, entretanto, que essa resposta tipicamente verificacionista é problemática, porque ela subestima o quanto de acordo tem havido entre filósofos e superestima o quanto os cientistas têm concordado, mesmo em relação a teorias que permitem predições muito confiáveis. Embora não possamos nos estender sobre esse ponto no presente artigo, os filósofos têm concordado, por exemplo, que, se tomarmos a sério a lógica clássica, o solipsismo filosófico (a tese de que somente eu existo) é indefensável, e a maioria concorda que isso foi refutado, embora certamente não em laboratório ou em qualquer teste experimental

ou não experimental<sup>ii</sup>. Filósofos também geralmente concordam que a visão de Aristóteles de que animais não humanos não são racionais porque não pensam (porque não usam ferramentas e não mostram capacidade de relacionar meios aos fins) está refutada juntamente com a teoria das ideias de Hume, a qual assevera não haver ideia que não derive de alguma impressão sensorial distinta correspondente. Por outro lado, por mais bem confirmada que seja uma teoria ou explicação científica, isto por si só não demonstra que seja objetivamente verdadeira, como se a tese ou explicação exposta e confirmada fosse para sempre imune a rejeição ou sérias modificações. A história da ciência está repleta de afirmações que eram bem confirmadas e entusiasticamente aceitas pela comunidade científica em geral, somente para posteriormente se perceber que essas mesmas teses não mais eram aceitáveis à luz de novos corpos de evidências. A astronomia ptolomaica (a teoria geocêntrica), o espaço e o tempo absolutos, a teoria calórica do calor e a teoria do flogisto para combustão vêm imediatamente à mente como exemplos apropriados dessas ocorrências. Em ciência, como alhures, o consenso é sempre desejável e necessário, mas é também falível e se desenvolve com o aumento inevitável de evidências e o respeito profundo pelo falibilismo. Em longo prazo, a ciência pode não ser melhor do que a filosofia, mesmo que ela certamente possa prever melhor nossas experiências sensoriais a qualquer momento. Mas parece controverso se esse sucesso significa maior concordância em longo prazo do que a filosofia em assuntos cruciais.

### Em princípio testável e confirmável, mas não confirmado

A *segunda* objeção que se ouve entre as pessoas de mentalidade científica é que, contrariamente ao ponto central oferecido como primeira objeção, a crença em substâncias cartesianas imateriais, ou mentes, é de fato empiricamente testável e confirmável, *foi testada, mas não confirmada*, portanto não temos evidência que a confirme. Essa objeção é oferecida pelo filósofo Derek Parfit, entre outros. Em *Razões e Pessoas*, sob o cabeçalho intitulado *Como uma visão não reducionista poderia ser verdadeira*, Parfit<sup>2</sup> diz:

Alguns escritores afirmam que o conceito cartesiano de ego é ininteligível. Eu duvido desta afirmação. E creio que possa haver evidência em favor da visão cartesiana. Pode haver, por exemplo, evidência em favor da crença na reencarnação. Uma tal peça de evidência poderia ser a seguinte. Uma mulher japonesa pode alegar lembrar-se de ter vivido uma vida como caçador e guerreiro celta da Idade do Bronze. Com base em suas aparentes memórias, ela pode fazer previsões que os arqueólogos possam checar. Assim, ela poderia afirmar lembrar-se de um bracelete gravado com dois dragões em luta. E ela pode alegar que se lembra de ter enterrado este bracelete ao lado de um megárito específico, logo antes da batalha em que foi morta. Arqueólogos poderiam encontrar exatamente um bracelete deste tipo enterrado naquele local e seus instrumentos poderiam demonstrar que a terra não foi revolvida nos últimos 2000 anos. Esta mulher japonesa pode fazer muitas previsões semelhantes, das quais todas são verificadas. Suponha-se agora que incontáveis outros casos em que pessoas vivas agora afirmam lembrar-se de vidas passadas, e proveem predições que são todas verificadas. Isto se tornará verdade para a maioria da população mundial. Se houver suficiente evidência deste tipo, e não houver outra forma de explicarmos como a maioria de nós pode saber de detalhes sobre fatos tão específicos do passado distante, podemos conceder que tenhamos quase-memórias acuradas

<sup>ii</sup> A refutação ocorreu primeiramente quando Christine-Ladd Franklin escreveu a Bertrand Russell afirmando que ela julgou convincente a defesa de Russell do solipsismo pessoal e que como resultado ela também era uma solipsista. Ao que parece, Russel pensou que ela estava falando sério e que não tinha pretendido oferecer um contraexemplo decisivo a quaisquer argumentos em favor da tese de Russel. Para uma discussão mais detalhada dessa e de outras circunstâncias de acordo filosófico, ver a obra deste autor: Robert Almeder, *Harmless naturalism: an essay on the limits of science and the nature of philosophy*, Open Court Publishers, Chicago, Illinois, 1998.

de vidas passadas. Podemos concluir que a mulher japonesa tem um meio de conhecer a vida de um guerreiro da Idade do Bronze celta, que é como uma memória de sua própria vida. Pode-se depois descobrir que não havia qualquer continuidade física entre o guerreiro celta e a mulher japonesa. Podemos ter de abandonar a crença de que o cérebro é o portador da memória. Podemos ter de assumir que a causa destas quase memórias é uma entidade puramente mental. Poderíamos ter que assumir que há uma entidade puramente mental que de algum modo estava envolvida na vida do guerreiro celta, e agora, de algum modo, está envolvida na vida da mulher japonesa, e que tem continuado a existir ao longo de milhares de anos que separam as vidas destas duas pessoas. O ego cartesiano é precisamente uma entidade deste tipo. Se houver suficiente evidência de reencarnação, podemos ter razões para crer no que realmente cada um de nós é.

Este tipo de evidência não endossaria diretamente a alegação de que egos cartesianos possuam outras propriedades especiais nas quais cartesianos creem. Não mostraria que a existência contínua destes egos é tudo-ou-nada. Mas pode haver evidência em favor desta afirmação. Pode haver vários tipos ou graus de dano ao cérebro de uma pessoa que não a alterem de nenhum modo fundamental, enquanto outros tipos ou graus de dano pareçam produzir uma pessoa completamente nova, sem nenhuma continuidade psicológica com a pessoa original. Algo similar pode ser verdade em relação a diversos tipos de doenças mentais. Podemos ter genericamente chegado a conclusão de que estes tipos de interferência ou nada fizeram para destruir a continuidade psicológica, ou a destruíram por completo. Pode-se ter provado impossível achar, ou produzir, casos imediatos nos quais a conexão psicológica se mantém reduzida.

Temos boas evidências para a crença em reencarnação? E temos evidência para crer que a continuidade psicológica depende principalmente não da continuidade do cérebro, mas da continuidade de alguma outra entidade, a qual ou existe intacta, ou não existe em absoluto? Nós realmente não temos o tipo de evidência supracitada. Mesmo se pudermos entender o conceito de um puro ego cartesiano, ou substância espiritual, não temos evidência para crer na existência de tais entidades. Nem temos evidência para crer que uma pessoa seja qualquer outro tipo de entidade existindo separadamente. E temos muita evidência para crer tanto que o cérebro é o portador da continuidade psicológica, como que a conexão psicológica pode manter-se em graus reduzidos. Eu concedi que a versão mais conhecida da visão não reducionista, que afirma sermos egos cartesianos, pode fazer sentido. E sugeri que, se os fatos fossem muito diferentes, poderia haver suficiente evidência para justificar a crença nesta visão. (p. 227-228)

O argumento de Parfit evita o dogmatismo advindo da afirmação de que a crença na existência de substâncias cartesianas imateriais é obviamente ininteligível, ou pura religião, ou superstição. Sem dúvida, de certo ponto de vista, tal afirmação é ininteligível, mas que esse ponto de vista seja de fato defensável, ou possivelmente adotado como dogma filosófico, deve permanecer em aberto. Em vez de assumir a postura dogmática, Parfit busca solucionar a questão: "O que se deve tomar como sólida evidência empírica de que substâncias cartesianas imateriais existem?" Juntamente com A. J. Ayer<sup>3</sup>, Parfit afirmou que a tese é na verdade empiricamente testável sob um *construto minimalista de reencarnação*, pois, diz ele, a hipótese reencarnacionista faz previsões ou tem implicações testáveis em nível sensorial, na medida em que aceitarmos como condição necessária para a identidade pessoal que alguém tenha memórias sistêmicas que ninguém mais poderia ter. Afinal, se a pessoa ao seu lado professou ter memórias que somente Júlio César poderia ter, e efetivamente tem diversas dessas memórias, e não pudermos encontrar outros modos plausíveis para explicar como ele obteve tais memórias de Júlio César, então, assumindo também que tenhamos largo número de casos similares, você teria de lidar com a afirmação de que temos sólida evidência de que a pessoa ao seu lado é Júlio César. De fato, se ela/ele realmente é Júlio César em outro corpo, então ela/ele deveria ter memórias empiricamente confirmáveis que somente Júlio César poderia ter. Ele pode, por exemplo, dizer que teve um irmão gêmeo, Caio, que por alguma razão nunca deixou a fazenda da família, e que ele, Júlio, enterrou uma soma de quinhentas moedas de ouro recém-cunhadas em uma específica localização às margens do rio

Rubião pouco antes de cruzá-lo em 49 a.C., bem como uma nota pessoal deixando-as a Caio, caso as coisas não sássem bem na semana seguinte em Roma. Ele também diz ter instruído um de seus soldados, Crátilo, para ir secretamente até sua família e informá-la do paradeiro do ouro enterrado para Caio. Essa alegação de memória seria realmente empiricamente confirmável no sentido sugerido por Parfit.

É também certo que não há registro atual em lugar algum sobre um irmão gêmeo de César, ou que ele, César, tenha enterrado essa soma em dinheiro com uma nota destinando-o ao seu irmão gêmeo Caio. Assumamos agora que encontramos o lugar onde o dinheiro estava supostamente enterrado, escavamos cuidadosamente o solo, somos certificados por paleontólogos de que o solo não foi perturbado desde 49 a.C. e encontramos as moedas cunhadas em ouro e a nota (autenticada por vários distintos grafoscopistas) com a caligrafia de Júlio César. Suponha, além disso, que a pessoa ao seu lado prossegue e lhe conta diversas memórias semelhantes, e suponha-se que todas se confirmam da mesma forma. Como ele explicaria sua posse dessas *memórias confirmadas* que somente a Júlio César poderia ter tido? Qual seria a melhor e menos arbitrária explicação para essa pessoa ter essas memórias, senão que essa mesma pessoa é de fato Júlio César em novo corpo? Certamente a maioria das pessoas tomaria tais evidências como confirmatórias de que a pessoa referida é Júlio César em um novo corpo sentado ao seu lado. Isso ocorre porque a maioria das pessoas instintivamente crê na teoria da memória de identidade pessoal, a qual nem Parfit nem Ayer questionam<sup>iii</sup>. Consequentemente, se não pudermos encontrar uma hipótese alternativa empiricamente testável que produza os mesmos efeitos sem termos

<sup>iii</sup> A maior objeção já oferecida à teoria da identidade da memória é a de Thomas Reid e, mais tarde e mais completamente, de Bernard Williams em *Personal identity and individuation* (*Proceedings of the Aristotelian Society* 57, 1957). A objeção consiste em um experimento mental em que um camarada chamado Charles acaba por se declarar Guy Fawkes. Os eventos que ele afirma ter testemunhado como Fawkes no século XVI, bem como as ações que ele alega ter realizado unanimemente para a história de vida de uma pessoa do passado – Guy Fawkes. Todas as alegadas memórias de Charles foram chechadas como adequadas à vida de Fawkes e as poucas que não conseguiram checar eram plausíveis e proporcionavam explicações de fatos inexplicados. Assim, pela teoria da identidade pessoal da memória, Charles é Guy Fawkes em novo corpo. Williams pede-nos então para imaginar outra pessoa, Robert, que acabe por satisfazer os critérios de memória para ser também este Guy Fawkes. Não podemos dizer que ambos sejam idênticos a Guy Fawkes, pois se o fossem, eles seriam idênticos um ao outro, o que não são já que atualmente vivem vidas distintas, pensamentos e sentimentos distintos. Portanto, Williams conclui que memórias aparentes não constituem identidade pessoal. Essa objeção básica convenceu a maioria dos autores de que algo mais próximo da continuidade corpórea do que da continuidade da memória deveria responder pela continuidade da identidade pessoal. Sob o meu ponto de vista, contudo, o contraexemplo não funciona. Se Robert acabou satisfazendo os critérios de memória para ser Guy Fawkes, isso provaria a falsidade do critério de memória para a identidade. A atratividade do critério mnemônico para identidade pessoal é que esse é um fato empiricamente falseável exatamente no caso de alguém além de Charles também exibir as mesmas memórias de Guy Fawkes. O fato de que podemos imaginar eventos empíricos que falsifiquem a teoria da identidade da memória não é uma refutação lógica da teoria, mas antes o reconhecimento de condições suficientes para sua refutação empírica. Indubitavelmente concordamos que, se Robert tiver as mesmas memórias de Guy Fawkes que Charles apresenta, a teoria da identidade pessoal da memória estaria refutada. Mas, uma vez que isso ainda não ocorreu, a teoria da identidade da memória não pode ser simplesmente dispensada com apelo do que aceitaríamos, sim, como evidência empírica para a falsificação dessa teoria. Desconheço qualquer outro contraexemplo mais persuasivo para a teoria da identidade da memória e, na verdade, dado que a tese é empiricamente falseável, é estranho que se busquem contra-exemplos, como se a aceitação dessa teoria fosse uma questão de apelo ao nosso uso ordinário, em vez de uma tese empiricamente falseável.

de crer que a pessoa ao seu lado é Júlio César, e se houvesse muitos casos como esse, então teremos pouca alternativa senão aceitar que ao menos essa pessoa ao seu lado reencarnou, ainda que não saibamos por quais mecanismos causais e por que razões.

Ao lado de Parfit e Ayer, naturalmente, se não abandonarmos a posse de memórias únicas e sistêmicas como ao menos uma condição necessária, para não dizer essencial, da identidade pessoal, e se algo como o ocorrido acima se repetir com frequência, teremos de alterar dramaticamente o que entendemos por memória. Isso se daria, pois não a poderíamos definir mais como produto biológico do cérebro, ou de redes neurais, ou qualquer propriedade bioquímica ou complexo de propriedades neurobiológicas descritíveis, ultimamente definidas em termos de átomos e moléculas governadas por leis da física em um nível fundamental e sujeitas a se extinguirem com a morte do cérebro. Essas coisas morrem com o cérebro. Mas essa pessoa ao seu lado tem memórias confirmadas (e não as “quase-memórias”) de Júlio César, e se as memórias de Júlio César forem identificadas como as propriedades supracitadas ou outras propriedades biológicas produzidas pelo cérebro, obviamente essa pessoa não poderia ter as memórias que ele ou ela apresenta.

Portanto, a crença na existência de substâncias imateriais cartesianas é uma hipótese empiricamente confirmável. Essa conclusão por si só deveria ser uma grande notícia, e só podemos nos admirar de tão pouco ter sido dito a seu respeito, dada a pressuposição geral tão amplamente adotada de que a existência de algo como uma mente cartesiana é uma questão metafísica (no sentido pejorativo) e não algo empiricamente confirmável ou testável pelas ciências naturais<sup>iv</sup>.

De qualquer modo, Parfit se apressa em acrescentar que, ao passo que a crença na reencarnação e, por implicação, em uma substância imaterial cartesiana é certamente testável empiricamente e uma tese confirmável, não dispomos de tais evidências em favor da crença na reencarnação. Ainda que o texto supracitado de Parfit não seja tão claro quanto se poderia desejar, ele parece asseverar que a tese foi testada e que jamais obtivemos evidência confirmatória para garantir a aceitação de substância imaterial cartesiana, e assim não temos justificação racional para aceitar a tese. Essa conclusão emerge porque Parfit, ao contrário de Ayer, pensa que uma condição necessária para se aceitar a tese requeria que a maioria da população tivesse memórias confirmadas antes que pudéssemos dizer que alguém em particular é uma pessoa reencarnada. Esse requerimento é inusitado e exageradamente forte, comparado à exigência efetiva de que houvesse ao longo do tempo um amplo número desses casos, o suficiente para se estabelecer uma natureza não anedótica da evidência oferecida. Se for assim, e demonstravelmente é, então a posição de Parfit seria a de que a ciência ao menos indiretamente refutou a posição cartesiana ao refutar indiretamente a tese da reencarnação, que ele acredita ser a única hipótese segundo a qual o dualismo cartesiano é empiricamente testável. Aparte disso, ele não nos oferece auxílio nenhum no que seria exigido para desconfirmar tanto a reencarnação quanto o dualismo sob outras hipóteses.

Tampouco podemos esquecer, incidentalmente, que A. J. Ayer<sup>3</sup> (p. 193), no propósito de defender a memória como critério de identidade pessoal, argumenta que se um homem sentado ao seu lado tivesse as memórias de César Augusto, melhor ainda, se tivesse as memórias que *somente* César Augusto poderia ter, e se tais memórias fossem confirmadas, então teríamos de dizer que o homem ao seu lado é de fato César Augusto em outro corpo, a não ser que pudéssemos encontrar um modo de confirmar a crença de que alguém pode ter memórias que somente César Augusto poderia ter sem que se tenha de ser César Augusto. Ayer, como Parfit, não hesitou em aceitar o ponto de vista de que a existência de mentes cartesianas é uma hipótese empírica testável mediante a hipótese da reencarnação. Na realidade,

contudo, Ayer não acreditava ostensivamente na reencarnação, mas usou-a como experimento mental para esconjurar nossos argumentos caso a evidência para reencarnação fosse obtida. Claramente ele assume a existência de mentes cartesianas, por implicação, como sendo uma tese empiricamente testável na medida em que se aceita a *teoria mnemônica da identidade pessoal*. Essa conclusão é ortogonal em relação a sua visão prévia de que hipóteses empíricas que sejam centrais para as ciências não pertencem ao núcleo da filosofia<sup>4 v</sup>. É de se esperar que o problema mente-corpo esteja no núcleo da filosofia, mas garantir-lhe um *status* empírico como hipótese testável empiricamente o colocaria integralmente dentro das ciências naturais.

Ao final, o que parece objetável na alegação de Parfit de que não temos a evidência necessária para justificar a crença na reencarnação é tão somente a formulação de sua impossivelmente forte exigência, a saber, de que a maioria da população atual tivesse ao mesmo tempo confirmação empírica para memórias de vidas passadas que somente as pessoas pretéritas poderiam apresentar. Felizmente, Ayer não lança semelhantes prerrogativas, senão apenas a de que haja muitos casos similares de memórias passadas confirmadas. Voltemo-nos por um momento para a posição de John Searle oferecida como evidência de que a ciência provou ser falso o dualismo mente-corpo cartesiano ou tradicional, e não apenas de que não há evidência em seu favor.

### Testável e confirmável, mas provado falso

A *terceira* objeção com que alguém se depara cedo ou tarde é a de que a crença em substâncias imateriais cartesianas é empiricamente testável, mas a ciência *mostrou* que almas, ou substâncias imateriais cartesianas, não podem existir, uma vez que a ciência contemporânea *mostra* que a consciência, ou qualquer estado mental, ao menos enquanto tradicionalmente concebido, não pode existir após a morte do cérebro. Em *A redescoberta da mente*, após afirmar que todos os eventos mentais são fenômenos biológicos, John Searle<sup>5</sup> prossegue dizendo sobre eles:

Eles são tanto resultado da evolução biológica quanto qualquer outro fenótipo. Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros humanos e de certos animais. Ela é causada por processos neurobiológicos e é tão parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outros aspectos biológicos como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. Este princípio é o primeiro estágio para a compreensão do lugar da consciência dentro de nossa visão de mundo. A tese deste capítulo até aqui foi a de que, uma vez que se veja as teorias atômica e evolutiva como centrais para a concepção de mundo da ciência contemporânea, então a consciência encontra naturalmente o seu lugar como traço fenotípico de certos tipos de organismo com sistema nervoso altamente desenvolvido. Não estou neste capítulo preocupado em defender esta visão de mundo. De fato, muitos pensadores cujas opiniões respeito, notavelmente Wittgenstein, consideram-na em vários graus repulsiva, degradante e desagradável. Para eles, ela parece não deixar lugar – ou ao menos um lugar subsidiário – para a religião, a arte o misticismo e os “valores espirituais” em geral. Mas goste-se ou não, é a visão de mundo que temos. Dado o que sabemos sobre os detalhes do mundo – sobre coisas como a posição dos elementos na tabela periódica, o número de cromossomos nas células de diferentes espécies e a natureza da ligação química – esta visão de mundo não é uma opção. Ela simplesmente não está à altura de várias outras visões de mundo competidoras. Nosso problema não é que de algum modo falhamos em obter uma prova convincente da existência de Deus ou de a hipótese da vida no além continuar em séria dúvida, mas sim que nós não podemos levar estas opiniões a sério em nossas reflexões mais profundas. Ao encontrarmos pessoas que referem acreditar em tais coisas, podemos invejar o conforto e a segurança que eles afirmam receber destas crenças, mas basicamente permanecemos convictos de que ou eles ainda não ouviram as boas novas ou estão aferrados à fé. Permanecemos

<sup>iv</sup> Para mais formas de teste empírico da existência de substâncias cartesianas imateriais, ver capítulo 3 e a discussão do experimento de Osiris-McCormick sobre experiências fora do corpo voluntárias, p. 167-202 da obra de Robert Almeder, *Death and personal survival* (Littlefield Adams, Quality Paperback, 1992).

<sup>v</sup> A. J. Ayer, “On making philosophy intelligible” em *Metaphysics and common sense* (Jones and Bartlett, 1994, p. 1-19); *The problem of knowledge* (Penguin Books, Pelican Paperback, 1956, p. 187-200).

convictos de que de algum modo eles precisam separar suas mentes em compartimentos próprios para acreditarem em tais coisas. Ao palestrar sobre o problema mente-corpo na Índia, e ao ser informado por muitos membros da audiência de que minhas visões estavam erradas, pois eles previamente existiram como sapos e elefantes em suas vidas passadas, eu não penso “Eis aqui evidência para uma visão de mundo alternativa” ou mesmo “Quem sabe, talvez estejam certos”. E minha insensibilidade foi muito maior que qualquer provincianismo cultural: Dado o que eu sei como o mundo funciona, eu não posso tomar estas visões como candidatas sérias à verdade.

E uma vez que se aceite nossa visão de mundo o único obstáculo para assegurar a consciência como sendo uma característica biológica dos organismos é a obsoleta pressuposição dualista/materialista de que o caráter “mental” da consciência torna impossível que ela seja uma propriedade física. (p. 90-91)

Qualquer um que tenha tido mesmo que uma módica educação científica após 1920 não deve encontrar nada de controverso ou polêmico no que acabo de dizer. Vale enfatizar também que tudo isto foi dito sem qualquer uma das categorias tradicionais do cartesianismo. Não se trata aqui de dualismo, monismo, materialismo, ou qualquer do tipo. Ademais, não se trata aqui de “naturalizar a consciência”; ela já é completamente natural. Consciência, para repetir, é um fenômeno biológico natural. (p. 93 – Para alegações essencialmente idênticas, veja Searle<sup>6</sup>.)

O argumento de Searle, então, em prol da alegação de que a consciência existe como produto *biológico* do cérebro, secretado pelo cérebro da mesma forma como um hormônio é secretado por uma glândula, se resume em que essa seja a única posição consistente com a visão de mundo naturalista, na qual o que é sabido sobre o mundo se resume ao que podemos obter dos métodos de teste e confirmação das ciências naturais tal como os conhecemos. Ele acrescenta sem rodeios, é claro, que não está interessado em defender essa visão de mundo. Ele simplesmente a aceita como óbvio que ela constitui nossa visão de mundo e assevera que esse fato em si deveria ser razão suficiente para que o restante de nós a aceitemos, e para fazermos nossas explanações filosóficas condizentes com ela<sup>6</sup> (p. 101). Assim ele exige que aqueles que afirmam a existência da consciência como substância imaterial cartesiana e, conseqüentemente, rejeitam a natureza biológica da consciência discordam de nossa visão de mundo. E eles o fazem ou porque estão aferrados à religião ou simplesmente porque ainda não ouviram a boa nova de que a ciência e a visão de mundo científica são tudo o que temos quando se trata de saber algo acerca do mundo. Ou nada sabem sobre ciência, ou são supersticiosos.

Na verdade, a propósito de criticar a posição de Searle, é bem possível aceitar *uma* visão científica de mundo, em um dos vários modos como Searle está inclinado a defini-la ou caracterizá-la, e ainda assim sem sermos supersticiosos ou ignorantes sobre a ciência, rejeitar a construção biológica da consciência de Searle, simplesmente porque sua posição é puramente filosófica, e não um fato estabelecido pelas ciências naturais. Sua posição sobre a natureza biológica da consciência contradiz sua alegada visão de mundo. Ao final, onde na literatura científica, biológica, neurobiológica, ou outra qualquer, se estabelece por observação ou método de testes e experimentos que a consciência seja uma propriedade secretada pelo cérebro da mesma forma como uma glândula secreta um hormônio? Melhor ainda, onde na história da ciência se estabelece que a consciência exista, mas não possa ser uma substância muito diversa das que ordinariamente tratamos na física e na biologia contemporâneas? Em resumo, não há crença cientificamente bem confirmada (muito menos robustamente confirmada) dentro da ciência de que a consciência seja produto biológico do cérebro. Não vemos o cérebro secretar consciência da mesma forma como vemos uma glândula secretar hormônio. Consciência não se parece nada com um hormônio.

Quando se nota essa última objeção, a reação do materialismo searleano é a de que apesar disso a construção biológica da consciência é a única posição consistente com nossa visão científica de mundo. Supondo que isso seja de fato o caso, onde essa mesma visão de mundo se estabeleceu como verdade ou hipótese robustamente confirmada pela ciência? Além disso, o que exatamente Searle quer

dizer com “nossa visão de mundo científica”? Bem, certamente ele disse acima que adotar a visão de mundo científica é apenas outra forma de dizer que no interesse de obter conhecimento humano temos de *naturalizar* tudo e assumir os métodos da ciência como única via de conhecimento humano. Mas isso é possivelmente um pouco vago demais, pois o conceito de uma visão de mundo científica admite não menos que três caracterizações lógicas distintas<sup>vi</sup>, e dependendo de quais caracterizações escolhemos, pode-se ou não ter uma justificação para a adoção de uma visão de mundo científica; e pode-se objetar que a única caracterização viável de “visão de mundo científica” que seja inofensiva seja aquela que deixa aberta a questão do que a natureza da consciência possa ser.

Finalmente, Searle aparentemente crê que simplesmente porque adotamos uma visão de mundo científica (em certo sentido adequadamente explicada), então, goste-se ou não, essa é uma boa razão para adotá-la. Dado tudo isso, e quando todos os apelos à obviedade são feitos, uma incômoda questão permanece: por que alguém deve levar a sério a *biologização* da consciência como algo garantido pela ciência ou mesmo como algo garantido em termos de aceitação da visão de mundo científica? A afirmação de Searle de que a ciência *tem mostrado* que a consciência, como qualquer estado mental, é uma propriedade biológica do cérebro, e, portanto, morre com a morte do cérebro, não é de modo algum tão óbvia quanto ele sustenta. Na realidade, é falso que a ciência tenha demonstrado tanto. Ninguém, como observamos anteriormente, viu a consciência ser secretada pelo cérebro da forma como podemos ver o hormônio secretado pela glândula. Também é falso que a ciência tenha *mostrado* que a consciência não pode ser algo como uma substância imaterial cartesiana radicalmente irreduzível a propriedades do cérebro. E mesmo que a biologização da consciência e outros estados mentais por parte de Searle fossem a única posição consistente com a visão de mundo científica que aceitamos, a recusa de Searle em defendê-la revela, na melhor das hipóteses, uma falha de compreensão desses argumentos na literatura, na medida em que essa naturalização de tudo (seja sobre a tese da reposição, seja sobre a da transformação) é embaraçada por dificuldades, ou na pior hipótese um *ad populum*<sup>vii</sup> elementar.

<sup>vi</sup> Há não menos de três formas lógicas distintas de *epistemologia naturalizada*: (a) As únicas questões legitimamente solúveis sobre este mundo são aquelas que podemos responder com apelo aos métodos de teste e confirmação das ciências naturais, e as únicas respostas corretas são as providas pelas ciências naturais (tese substitutiva); (b) Há questões legitimamente solúveis fora do escopo das ciências naturais, mas se alguém sabe algo ou não é uma questão empírica ou científica (tese transformacional); e (c) O método das ciências naturais é o único confiável para adquirir compreensão pública da natureza das regularidades e propriedades observáveis do mundo físico (tese inócua). Para a discussão completa dos três e endosso a (3), ver: Almeder R. *Harmless Naturalism: The Limits of Science and the Nature of Philosophy*. Chicago: Open Court Publishers; 1998.

<sup>vii</sup> Há ainda outros problemas com a solução proposta por Searle para o problema mente-corpo. Ele assevera, por exemplo, que materialismo e dualismo tradicional são falsos, isto é, é falso que apenas objetos materiais existam (porque há estados mentais) e é falso que o dualismo tradicional seja verdadeiro (porque isso implica que haja substâncias irreduzíveis aos objetos físicos). Para Searle, o truque está em perceber a existência de estados mentais e consciência, mas que eles são na verdade estados materiais ou biológicos do sistema produzido pelo cérebro (*Review of Metaphysics* v. 15 and HPR Spring 2004, p. 110-113). Mas pode-se objetar que isso é exatamente o materialismo clássico. Como isso difere do materialismo eliminativo original proposto por Rorty em 1965 (*Review of Metaphysics* v. 19) é bem difícil conceber. A visão de Searle é fundamentalmente a de que há eventos mentais, mas eles são eventos materiais, e isso se torna claro quando vemos que não há disjunção entre o mental e o material. Após cruzarmos esse obstáculo vemos claramente que o problema mente-corpo original foi gerado por uma má definição do mental e do material. Uma que tornou o mental e o material mutuamente excludentes.

## Desnecessário para explicar qualquer coisa

A quarta objeção central é a de que simplesmente não precisamos de substâncias imateriais cartesianas para explicar nada em absoluto. Só precisamos de leis físicas e objetos físicos para explicar e prever todo o comportamento humano, e mesmo se não conseguirmos prever agora todo o comportamento humano, ao menos isso é algo que podemos fazer em princípio. Essa objeção se alimenta do tradicional *princípio da parcimônia*, que alega que a única justificativa disponível para a crença na existência de algo é que a crença explique alguma coisa que não poderia ser explicada igualmente bem sem tal crença. Esquivando-se de questões sobre o que conta como uma teoria adequada para a explicação do comportamento humano, e se a habilidade de prever o comportamento humano em si conta como uma tal explicação, essa objeção é, mais do que qualquer outra, um desafio ao dualismo cartesiano em apresentar boas razões para supor que precisamos de algo mais, ou que há algo fundamentalmente errado com as explicações comuns endossadas pelos materialistas reducionistas para explicar o comportamento humano. Aqui começa a guerra de trincheiras.

Tome-se, por exemplo, o problema da consciência. A consciência certamente não parece ser uma propriedade como qualquer outra propriedade física. Todos admitem que ela exista, mas o estar genericamente cômico das coisas não é como nenhuma das propriedades físicas conhecidas, ou cuja existência pode ser direta ou indiretamente inferida por observação de outras propriedades físicas. Materialistas reducionistas, contudo, argumentam geralmente que estar em um estado cerebral particular é o mesmo que estar consciente; certas atividades neurobiológicas descritíveis sempre ocorrem quando a consciência está presente, mas não estão lá quando a consciência está ausente<sup>7</sup>.

Menos popularmente, como vimos acima, outros materialistas reducionistas argumentam que *estar consciente* não se reduz simplesmente a um simples estado cerebral descritível apenas pela neuroquímica, mas ao contrário, se reduz, a *la Searle*, a *uma propriedade biológica produzida ou secretada pelo cérebro*. Não é necessário repetir as razões acima pelas quais consideramos a última forma de reducionismo insatisfatória. Mas a ideia de que a consciência é o mesmo que estar em um estado neurobiológico particular, que é a consciência que vivenciamos, como dizem os materialistas, não parece aos dualistas cartesianos uma explicação mais confirmada empiricamente do que qualquer outra alternativa como a posição oferecida por John Searle, ou mesmo a oferecida por cartesianos que advogam não ser a consciência nem uma propriedade física nem qualquer estado cerebral empiricamente descritível. Para eles, ao contrário, quando a consciência está presente, certas partes do cérebro se ascendem, e não se ascenderiam de outro modo, pois essa é a forma pela qual a consciência faz com que o cérebro funcione de certo modo na produção dos vários comportamentos humanos, tais como crer, desejar, almejar, lembrar, amar, odiar e conhecer. Adicionalmente, como veremos em breve, há outros comportamentos humanos que não conseguimos explicar meramente apelando para estados mentais causais, nem como causativos nem como constitutivos desses comportamentos.

## Não pode servir para explicar coisa alguma

Nossa quinta objeção *reducionista* para a crença em substâncias imateriais cartesianas é que tais substâncias, mesmo que existam, não podem ser causa de nada no mundo, logo, a crença nelas não teria qualquer poder explanatório, principalmente em favor de nada e especialmente para explicar o comportamento humano. Essa objeção possui uma longa história. Ela trabalha segundo o princípio de que qualquer coisa que venha a ser causa de nossa explicação para comportamento humano observável terá de transmitir energia cinética a outro objeto; sem isso não haveria nenhuma explicação para o comportamento humano que ocorra, pois não seríamos capazes de prever o comportamento segundo

a causa. Se substância imaterial cartesiana pudesse ser a causa, então algo poderia ocorrer sem transferência de energia cinética e (assim segue a objeção) isso violaria o *princípio de conservação da energia*, permitindo um aumento da energia geral do universo, e, quando eventos físicos causam eventos mentais, há uma queda na energia geral do universo.

Conquanto sedutora, essa objeção sofre de ao menos uma deficiência fundamental. A noção de causalidade a qual o materialista apela já assume como estabelecido que somente objetos físicos existem, já que *ele define uma causa não apenas como o objeto cuja ação eficiente provoca mudança em outro objeto, mas antes como aquele objeto pelo qual a transferência de energia cinética acarreta uma proporcional e previsível mudança nas propriedades observáveis de outro objeto*. Quando se define causalidade dessa forma sob a rubrica de operacionalizar conceitos básicos da ciência, a definição assume que causalidade é uma relação entre objetos puramente físicos e pode ser determinada como presente somente quando há transferência de energia cinética da forma como a física tradicional a compreende. Essa posição assume como verdadeiras as explicações mecanicistas do comportamento humano na medida em que esse conceito de causalidade é também aplicado a explicações mecanicistas. O anticartesiano poderia responder previsivelmente, então, que o dualista cartesiano nos pede desafortunadamente que levemos a sério a proposição de que explicações para o comportamento humano não são possíveis (apesar de quanto sucesso possamos ter em prever o comportamento humano) nas ciências naturais tais quais as conhecemos. Materialistas frequentemente pensam que essa resposta encerra o debate, porque é difícil levar a sério alguém que pense que as ciências naturais não possam nos oferecer qualquer explicação do comportamento humano.

Mas e se os dualistas cartesianos estiverem dispostos a aceitar essa conclusão em particular e relegarem as ciências naturais ao papel de garantidoras das explicações causais entre objetos físicos, requerendo transferência de energia, e então reservarem as explicações do comportamento humano para uma espécie distinta de interação causal, entre as quais uma primitiva, a de que há transferência de energia eficiente entre objetos mentais e físicos, mas não uma que se possa entender em termos de transferência de energia cinética entre dois objetos físicos tipicamente observáveis? A ciência, como a entendemos atualmente, pode não ser capaz de prover explicações causais cientificamente maduras do comportamento humano sob esse modelo, mas ainda pode ser capaz de prever uma boa porção dos comportamentos humanos a partir de correlações estatísticas antecedentes. Assim como o improvável pode ocorrer a qualquer momento sem que deixe de ter uma causa, o previsível pode ocorrer sem que possamos descrever sua causa em termos de transferência de energia cinética de um objeto físico a outro. Mas, é claro, a essa altura o materialista anticartesiano possivelmente continuará a insistir que não podemos então fazer sentido científico de uma relação causal entre o físico e o não físico, e que a suposição em contrário é de algum modo incoerente.

Neste último ponto, e num esforço para estabelecer a afirmação de que não seja impossível nem lógica nem fatualmente tal relação causal entre objetos físicos e substâncias imateriais cartesianas, C. D. Broad<sup>8</sup> pediu-nos que refletíssemos sobre nossos próprios comportamentos e experiências de causalidade. Ao levantar o meu braço, por exemplo, logo após declarar “vou agora levantar o meu braço”, usualmente explicamos a elevação do braço dizendo que ele o ergueu porque ele queria erguer o seu braço, ou que ele levantou seu braço porque pretendeu levantá-lo. Um materialista anticartesiano não negará essa explicação, mas ele acrescentará que querer ou pretender devem ser construídos como agentes causais idênticos a certos estados cerebrais que causam o levantamento do braço; trata-se apenas de um caso de interação cérebro-corpo, e não há nada de particularmente misterioso aqui. C. D. Broad, contudo, teria pressionado a discussão um pouco mais. Por que, ele poderia arguir, meu braço se levanta logo após eu dizer que o faria, ou, melhor ainda,

por que o cérebro provoca a elevação do braço naquele momento e em nenhum outro momento distinto daquele em que eu disse “Vou agora erguer o meu braço?” O que levou o cérebro a funcionar como uma causa tão efetiva naquele ponto e não antes ou depois? O que ativa o cérebro como agente causal? Se meu braço se levantou automaticamente, como resultado de um disparo neurológico, mudança ou outro tipo de desequilíbrio químico, não diríamos que eu levantei o meu braço. O que faz com que o cérebro esteja precisamente na posição que ele deve estar para erguer o braço no preciso momento em que eu digo “Vou agora erguer o meu braço?” ... E quando não pretendo erguê-lo, ou não quero, porque o estado cerebral não está lá para causar a elevação do braço?

Se a resposta for a existência de outro complexo, ou mesmo de um simples estado cerebral que esteja em ação para levar o cérebro ao levantamento do braço, então a próxima questão será “por que esta causa da atividade cerebral em particular ocorre naquele momento e não em outro qualquer?” E assim somos levados a um regresso infinito para explicar por que meu braço é provocado pelo cérebro a erguer-se precisamente naquele período de tempo em que eu dissera que iria erguê-lo e o ergui. Isso parece problemático para qualquer proposta de explicação causal do comportamento em termos de intenções e quererem que forem presumivelmente redutíveis ao cérebro ou a estados neurobiológicos. Para um cartesiano esse problema conduz à concepção de que há substâncias imateriais cartesianas causalmente responsáveis pelo comportamento humano. Ser avisado repetidamente, contudo, de que tais causas do comportamento humano não podem existir porque não conseguimos compreender na ciência como elas funcionam é simplesmente uma petição de princípio; especialmente quando há boas razões para pensar que a tese redutivista falha em explicar algo tão simples e importante como atos intencionais tais como o erguimento voluntário de um braço em determinado momento. Nosso desconhecimento na ciência natural sobre como tais causas operam não implica que não existam tais causas. Significa apenas que não podemos compreendê-las atualmente se as construímos como mecanismos que requerem a transferência de energia cinética entre dois objetos fundamentalmente físicos, conforme ordinariamente entendemo-los operacionalmente em contextos científicos. Indubitavelmente, o dualista cartesiano afirmará que estamos lidando com um tipo primitivo e fundamentalmente diferente de causa entre dois tipos distintos de objetos, embora eventos mentais e eventos físicos devam obviamente compartilhar algo em comum para que sejam suficientemente semelhantes a ponto de haver interação causal entre eles.

## Conclusão

Em seu excelente livro *Purple Haze: the puzzle of consciousness*, Joseph Levine<sup>9</sup> está correto em dizer que a antinomia das discussões sobre o problema da consciência é que a consciência parece ser tão basicamente irreduzível a algumas propriedades físicas e materiais e, ao mesmo tempo, sentimos a necessidade de explicações causais, que são minadas pela crença em uma consciência irreduzível. Essa tensão atinge o coração do problema mente-corpo. O dualista mente-corpo cartesiano não pode deixar de perceber essa antinomia. Mas se o que expusemos acima é suficientemente persuasivo para fundamentar uma rejeição a todas as objeções centrais ao dualismo mente-corpo cartesiano, não precisamos abandonar a tese de que existem substâncias imateriais cartesianas e elas são causas do comportamento humano. Só temos de abandonar a ideia de que podemos prover explicações causais para o comportamento humano somente em termos de causas entendidas como mecanicistas ou em termos de transferência de energia cinética como usualmente compreendemos.

Podem haver importantes perguntas sobre o comportamento humano, perguntas que não podemos responder apelando para métodos de teste e confirmação das ciências naturais como as entendemos agora. Se isso é verídico, uma séria questão posterior sobre a ciência da psicologia é levantada, a saber, se ela está realmente explicando o comportamento humano, ou apenas usando correlações estatísticas para prever com sucesso uma boa cota do comportamento humano. Esse tipo de predição é naturalmente muito importante e útil, contudo sem que possamos afirmar que estejamos avançando em explicações causais do comportamento humano.

## Referências

1. Place UT. Are mental events brain states? Br J Psychol. 1956;47:44-50.
2. Parfit D. Reasons and persons. Oxford: Oxford University Press; 1984. p. 227-8.
3. Ayer AJ. The problem of knowledge. Baltimore, Maryland: Penguin Books; 1956.
4. Ayer AJ. On making philosophy intelligible. In: Metaphysics and common sense. Boston: Jones and Bartlett Publishers; 1994.
5. Searle J. The rediscovery of mind. Cambridge: MIT Press; 1992.
6. Searle J. The Harvard Review of Philosophy 12 (spring); 2004. p. 111-3.
7. Dennett D. Consciousness explained. Boston: Little Brown and Company; 1992.
8. Broad CD. Mind and its place in nature. London: Routledge and Keegan Paul; 1962.
9. Levine J. The Purple Haze: the problem of consciousness. Oxford: Oxford University Press; 2002.