



## DANDO AO DUALISMO O QUE LHE É DEVIDO<sup>1</sup>

William G. Lycan

Tradução de Bruno Angeli Faez

Universidade Federal de Santa Maria – UFSM  
bruno.angeli.faez@gmail.com

**Resumo:** Apesar do ressurgimento atual de formas modestas de dualismo mente-corpo, o dualismo de substância-imaterial cartesiano tradicional tem poucos defensores, se é que tem algum. Este artigo defende que nenhum argumento convincente foi apresentado contra o dualismo de substância, e que as objeções *standard* a ele podem ser respondidas de forma credível.

**Palavras-chave:** Dualismo de Substância. Materialismo. Problema mente-corpo.

**Abstract:** *Despite the current resurgence of modest forms of mind–body dualism, traditional Cartesian immaterial-substance dualism has few, if any, defenders. This paper argues that no convincing case has been made against substance dualism, and that standard objections to it can be credibly answered.*

**Keywords:** *Substance Dualism. Materialism. Mind-body Problem.*

\* \* \*

### Introdução

Tenho sido um materialista sobre a mente por quarenta anos, desde a primeira vez que considerei a questão mente-corpo. Em todo esse tempo, vi exatamente um argumento para o dualismo mente-corpo que pensei ser mesmo *prima facie* convincente.<sup>2</sup> E como muitos outros materialistas, frequentemente citei de modo rápido as objeções *standard* ao dualismo que são amplamente

<sup>1</sup> Publicado originalmente no *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 87, n. 4 (2009), p. 551-563. Os direitos para a publicação desta tradução foram cedidos pelo autor e pela editora Taylor & Francis Ltd. ([www.tandfonline.com](http://www.tandfonline.com)). O trabalho de tradução foi em parte tornado possível por uma bolsa de estudos PIBIC, concedida pelo CNPq. A tradução foi revista por Rogério Passos Severo (UFSM).

<sup>2</sup> Trata-se do argumento a partir dos qualia enunciado em meu livro *Consciousness* [1987: 84-85]. Mas a ele se contrapõe a teoria representacional dos qualia, defendida por mim naquele livro e em [Lycan 1996]; ver também [LYCAN 1998, 2001]. Só para constar, agora acredito que há um argumento mais forte para o dualismo baseado na própria intencionalidade: a partir do fracasso desanimador de qualquer psicosemântica materialista; ver nota 8 abaixo.

consideradas como sendo fatais, por exemplo, (LYCAN, 1987: 2-3) notoriamente, o medonho problema da interação. Meu materialismo nunca vacilou. E não está prestes a vacilar agora. Não consigo levar o dualismo muito a sério.

Sendo um filósofo, certamente eu gostaria de pensar que minha posição é racional, mantida não apenas instintivamente e científicamente e no *mainstream*, mas porque os argumentos realmente favorecem o materialismo sobre o dualismo. Mas não penso isso, embora costumasse fazê-lo. Minha posição pode ser racional, falando em termos gerais, mas não porque os argumentos a favoreçam: embora os argumentos para o dualismo (de fato) falhem, isso também acontece com os argumentos para o materialismo. E as objeções *standard* ao dualismo não são muito convincentes. Se alguém realmente consegue em primeiro lugar ser um dualista, não deve se impressionar muito com elas. Meu propósito neste artigo é colocar meus próprios pés no fogo e admitir que eu não harmonizo [*proportion*] minhas crenças com as evidências.<sup>3</sup>

O dualismo que defenderei é o cartesiano, dualismo de ‘substância’. O dualismo de ‘propriedade’ é mais popular hoje em dia, mas é logicamente mais fraco que o dualismo cartesiano (supondo que um ego cartesiano teria necessariamente algumas propriedades mentais irreduzíveis), e assim tem de ser mais defensável.<sup>4</sup>

## 1 Argumentos em favor do materialismo

Os argumentos em favor do materialismo são poucos. Tyler Burge e outros sustentaram que a imagem naturalista do mundo está mais para uma ideologia política ou religiosa do que para uma posição bem sustentada pelas evidências, e que o materialismo é um artigo de fé baseada na adoração da ciência.<sup>5</sup> Essa é uma afirmação exagerada. Mas é verdade que os primeiros materialistas do século vinte não sentiram nenhuma necessidade de defender o próprio materialismo. Ryle não forneceu nenhum argumento desse tipo que eu consiga me lembrar. Apenas atacou o “dogma do fantasma na máquina” particularmente cartesiano. Ullin Place, fundador da teoria da identidade, não forneceu nenhum argumento. Originalmente, ele era um behaviorista que brava e honestamente reconheceu que as sensações introspectivas ocorrentes eram um problema para o behaviorismo e, ao abrir uma exceção para

---

<sup>3</sup> Como atenuante, gostaria de observar que nenhum filósofo jamais harmonizou [*proportioned*] suas crenças às evidências, quanto mais não seja porque não temos qualquer evidência. Cf. [van INWAGEN, 1996].

N.B., também julgamos sempre nossos oponentes segundo padrões mais altos de argumentação do que aqueles que nós próprios obedecemos. Sempre me senti no direito de zoar [*thumb my nose*] com o dualismo, contanto que nenhum argumento dedutivo válido fosse apresentado em seu favor, cujas premissas eu tivesse que aceitar. Meus admiradores (por mais ou menos numerosos que possam ser) não precisam se preocupar com minha fidelidade: não tenho nenhuma simpatia com qualquer concepção dualista, e jamais terei. Este artigo é apenas um exercício atípico de honestidade intelectual. Nasceu a partir de um seminário em que, para fins metodológicos, desempenhei o papel de um dualista comprometido tão energicamente quanto pude. Esse foi um sentimento estranho, algo como ser um ladrãozinho [*cat burglar*] por alguns meses. Podia-se ver que havia um *modus vivendi* aqui, por menos congenial que fosse.

<sup>4</sup> Mas não muito mais. Ver [Lycan 2013].

<sup>5</sup> [Burge 1993]. Acredito que a minha própria fé no materialismo baseie-se na adoração à ciência. Para uma justificação desta atitude (por oposição a um argumento real em favor do materialismo), ver [Armstrong 1973]. Mas Armstrong também argumenta, ali, em favor do materialismo; ver abaixo.

elas, tentou explicá-las no interior de uma moldura [*framework*] materialista, mas sem defender a necessidade de se fazer isso.<sup>6</sup>

J. J. C. Smart foi talvez o primeiro a oferecer razões.<sup>7</sup> Primeiramente, ele apelou à concepção científica do mundo:

Sensações, estados de consciência, [...] parecem ser o tipo de coisas que ficam de fora da imagem fisicalista, e por várias razões simplesmente não posso acreditar que seja assim [...] Que tudo deva ser explicável em termos físicos [...] exceto a ocorrência de sensações, parece-me francamente inacreditável [...]

A afirmação acima é em grande parte uma confissão de fé [...]. (SMART, 1959, p. 142-143).

Isso, e apenas isso. Eu também simplesmente recuso-me a acreditar em coisas fantasmagóricas ou irracionais na natureza. Mas este *argumentum ad recuso credere* não é *argumento* algum. Na melhor das hipóteses, trata-se de, na expressão famosa de David Lewis, um olhar incrédulo.

Mas então Smart apresentou um argumento real. Ele apelou para as correlações mente-cérebro: é razoável pensar que cada estado ou evento mental tem ao menos um tipo *correspondente* de estado ou evento cerebral. A melhor, porque mais parcimoniosa, explicação dessas correlações é que os estados/eventos mentais *simplesmente são* os estados/eventos cerebrais ‘correspondentes’. (Em geral: quando Xs são invariavelmente acompanhados por Ys e não encontramos nada que distinga Xs de Ys, a melhor explicação é que Xs simplesmente são Ys.)

Concordo firmemente que a parcimônia ou a simplicidade é uma razão para preferir uma hipótese à outra.<sup>8</sup> Mas trata-se de uma razão bem posterior. Isto é, não apenas ela sempre carrega consigo a qualificação ‘outras coisas sendo iguais’, mas *muitas*, quase todas, outras coisas têm de ser iguais antes que a parcimônia seja convocada para desfazer o empate. E nenhuma das partes na disputa mente-corpo negará que os dualistas encontraram muitas características que parecem distinguir estados/eventos mentais de estados/eventos neurofisiológicos mesmo se, como os materialistas alegam, todas essas diferenças são em última análise especiosas. Para qualquer pessoa não contaminada pela neurociência ou pelo filosofar materialista, o mental não *parece* físico de nenhuma maneira, e muito menos

<sup>6</sup> O funcionalismo, o materialismo reinante dos últimos 35 anos ou mais, não implica estritamente o materialismo, mas tem sido sustentado em grande medida porque é a forma menos ruim de se permanecer um materialista. O único dualista funcionalista, que jamais conheci, de quem ouvi falar, foi o falecido Roland Puccetti (por exemplo, em [Puccetti 1981]; N.B., “funcionalismo” no título do seu artigo significava *materialismo* funcionalista).

<sup>7</sup> [Smart 1959]. É claro que previamente tinha havido o argumento positivista abominavelmente rápido que inferia da teoria verificacionista do significado o behaviorismo analítico, mas: (i) esse não era um argumento em favor do materialismo *per se*. E (ii) tanto pior para a teoria da verificação; em inúmeros casos, ela levou de modo excessivamente rápido à metafísica de má qualidade, como a concepção de que não existem realmente quaisquer partículas subvisíveis [*subvisible*] pequenas.

<sup>8</sup> Isto é, como sendo mais provavelmente verdadeira. Apesar de exemplos óbvios como ajustes de curva e casos semelhantes, nem todos aceitam isso; por exemplo, eloquentemente, van Fraassen [1980]. Em sua contribuição para o volume Presley 1967, o falecido Don Gunner perguntou ainda mais eloquentemente por que a simplicidade deve ser uma razão para a crença: ‘[U]ma questão deveria ser levantada sobre se os princípios da parcimônia e simplicidade não se tornaram princípios restritivos de mesquinhez e simplificação excessiva. (A natureza é exuberante, pródiga, bagunçada, esbanjadora, sexy etc.)’ [GUNNER 1967: 4-5]. (‘Etc.’?)

neurofisiológico. O argumento da parcimônia sequer torna-se relevante [*come in the door*] antes que se concorde que nada podemos encontrar para distinguir estados mentais de estados neurofisiológicos. E não haverá concordância sobre isso tão cedo.

Mais decisivamente, as correlações alegadas por Smart nunca se materializaram. Note-se que ele certamente quis dizer correlações de *tipo*. A menos que já estivéssemos supondo a identidade de ocorrência [*token*], teria pouco sentido dizer que para cada ocorrência mental há uma ocorrência neurofisiológica 'correspondente'. Pode haver algumas poucas correlações de tipo entre espécies particulares, mas nesse caso elas são bem poucas. O que quer que haja em comum entre todos os seres humanos que acreditam que um francês foi assassinado em Trafalgar Square (para usar um velho exemplo de Dennett), esse aspecto não poderia ser caracterizado em termos neurocientíficos. Não há neurônios para 'francês', nem áreas do córtex cerebral para 'assassinato'. Na melhor das hipóteses, o aspecto seria um conjunto complicado de relações psicosssemânticas externas com franceses, assassinatos e Trafalgar Square. (E boa sorte ao psicosssemântico<sup>9</sup>)<sup>10</sup>.

A questão melhorou quando, independentemente um do outro, David Lewis e D. M. Armstrong ofereceram seus respectivos argumentos causais para a identificação de estados e eventos mentais com os estados e eventos neurofisiológicos. A ideia comum entre eles era que os conceitos mentais são conceitos de papel causal, e assim permitem identificações dos ocupantes dos papéis (como no caso de genes e segmentos de moléculas de DNA) [Lewis 1966, 1972; Armstrong 1968: 89-90]. Por exemplo:

1. Dor = Qualquer estado de uma pessoa que desempenhe o papel D (sendo tipicamente causado por danos nos tecidos, e por sua vez, causando estremecimento, choro, afastamento, proteção etc.) [Sabemos isso *a priori*; todos temos o conceito de dor.]

2. O ocupante do papel D = os disparos de fibras-c (isto é, são os disparos de fibras-c que tipicamente são causados por danos nos tecidos etc.).<sup>11</sup> [Descobertos empiricamente por neurocientistas.]

---

<sup>9</sup> Apenas para constar, penso que a intencionalidade é um obstáculo muito maior ao materialismo do que qualquer coisa que tenha a ver com a consciência, qualia, caráter fenomenal, subjetividade etc. Se a própria intencionalidade é naturalizada, essas outras coisas são bem facilmente explicadas em termos dela [LYCAN 1996]. Mas na minha concepção, a psicosssemântica atual é fraca: trata apenas de conceitos estreitamente ligados ao entorno físico do pensador; trata apenas de pensamentos e crenças, e não de atitudes proposicionais mais exóticas cujas funções não são as de serem representações corretas; e não se aplica a qualquer pensamento que seja metafórico mesmo que apenas parcialmente. Mais sobre essas falhas em um artigo subsequente.

<sup>10</sup> Não que Smart tenha jamais acreditado em correlações de tipo entre crenças e algo fisiológico; ele permaneceu um behaviorista sobre crenças. Além disso, como um parecerista indicou, ainda pode haver correlações de *via única* específicas a uma espécie que precisam ser explicadas. Vou abordar esse ponto e oferecer uma alternativa dualista na seção V abaixo, em resposta à objeção (5).

<sup>11</sup> Para corrigir um equívoco comum: nem Place, Smart ou Armstrong mencionaram fibras-c. Fibras-c foram introduzidas na literatura da teoria da identidade por Putnam em 'Minds and machines' [1960]. Agradeço a Jack Smart pela referência.

## ∴ 3. Dor = os disparos de fibras-c. QED

Esse foi um desenvolvimento importante, porque o argumento era dedutivo e obviamente válido. Mas alguma das premissas é verdadeira? Um contraexemplo à premissa 1 foi apresentado em seguida por Keith Campbelle e outros: um estado de uma criatura, ou com efeito, de uma montagem de brinquedos de encaixar [*Tinkertoys*] ou de latas de cerveja, poderia ocupar o papel de dor do senso comum mas sem ser mental de forma alguma, e menos ainda sentir como uma dor.<sup>12</sup> (Lembre-se, 1 é uma afirmação conceitual ou ao menos *a priori*; casos imaginários fantásticos são admissíveis [*fair play*]. E lembre-se quão pouca informação há em uma análise causal do senso comum da dor; ver, por exemplo, a análise de Armstrong nas p. 310-16.)

Além disso, 1 é uma premissa culposamente boa para os materialistas. *Obviamente*, se o próprio conceito de dor é um conceito causal como ‘veneno’ ou ‘queimaduras pelo sol’ ou ‘pegada’, e o que é causado é o movimento físico na forma de comportamento, seria difícil resistir à inferência de que a dor é física. 1 não incorre formalmente em petição de princípio, mas chega bem perto. E argumentarei brevemente que um dualista pode bem razoavelmente resisti-la. Em primeiro lugar, o dualista nunca deveria e nunca aceitaria 1. A dor é acima de tudo e primeiramente o que se apresenta à consciência como dor, o que é sentido como dor. Esse tipo de sensação é de fato causado por danos nos tecidos e causa o comportamento costumeiro, mas esses são claramente fatos *a posteriori*. (Se o dualista insistisse que são *contingentes*, cometeria petição de princípio; mas a afirmação materialista em questão é que não são apenas necessárias, mas *a priori*.<sup>13</sup>).

De maneira mais geral: o materialista, é claro, assume a perspectiva da terceira pessoa. Pensa científicamente em termos de observar outras pessoas, ou melhor, vários sacos humanoides de protoplasma, e explicar seus comportamentos. Mas o dualista está de volta com Descartes à perspectiva da primeira pessoa, familiarizado com o conteúdo de sua própria consciência, ciente deles como tais. Note bem que não precisamos endossar muitas das próprias concepções antigas e estranhas do próprio Descartes sobre a mente (que é inteiramente não-espacial, que não tem partes, que mentalidade exige linguagem). O ponto é apenas que conhecemos a mente primariamente por meio da introspecção. Dã! Essa ideia *pode*, muito surpreendentemente, estar errada. Foi atacada por Ryle, por Wittgenstein e Sellars, entre outros.<sup>14</sup> Mas trata-se obviamente

<sup>12</sup> [Campbell 1970: 100 ss.; Block 1978: 277–82]. N.B., este tipo de contraexemplo não deve ser tomado para apoiar as objeções ‘zumbis’ ao materialismo em geral. Refuta apenas alegações que (i) são conceituais e (ii) explicam expressões mentais em termos de eventos comportamentais e circunstanciais descritos em inglês comum, como na teoria causal de senso comum da mente de Lewis e Armstrong (às vezes enganadoramente chamada de ‘funcionalismo analítico’). Não possui força contra versões *a posteriori* do funcionalismo - ao menos, não por si mesma, sem suplementação por um aparato complicado [*cumbersome*] e contestado tal como o de David Chalmers [1996].

<sup>13</sup> Como um parecerista observou, não são muitos os materialistas que aceitam a premissa 1. Não tenho certeza sequer se Armstrong ainda a aceita.

<sup>14</sup> O material de Ryle sobre esse ponto foi bem desesperado. O argumento da linguagem privada de Wittgenstein nunca foi bem compreendido, muito menos amplamente aceito. Sellars [1956]

do senso comum, e negá-lo é um movimento radical. N.B., não implica nem mesmo sugere fortemente que a mente é *mais bem* conhecida do que o corpo ou o resto do mundo físico.

Voltando à premissa 2 de Lewis-Armstrong, parece boa, até nos darmos conta de que sua primeira palavra é 'o'. 2 incorre em petição de princípio contra a concepção dualista de que o papel D é causalmente sobredeterminado: as causas típicas causam tanto eventos neurais quanto eventos de dor imateriais, e o comportamento de dor é duplamente causado por eventos neurais acima mencionados e por eventos de dor imateriais. (Pode-se achar - como eu certamente acho - que esta concepção de sobredeterminação é boba e estúpida.<sup>15</sup> Mas baseado em que evidências? É claro que essa concepção ofende a parcimônia, mas como dito acima, a parcimônia deve esperar até que todas as questões substanciais tenham sido adjudicadas.)

Em “Naturalism, Materialism and First Philosophy”, Armstrong [1981] fornece um argumento geral para a tese de que deveríamos considerar uma coisa como real e admiti-la em nossa ontologia somente se podemos identificá-la por seus poderes causais, pois: “[...] se algo não tem poder algum, se não tem nenhum efeito possível, então, embora possa existir, nunca podemos ter qualquer *boa razão* para acreditar que existe” [1981: 156]. Essa afirmação conduz diretamente ao materialismo, argumenta Armstrong, pois não sabemos de nenhum efeito físico produzido por ocorrências supostamente imateriais; “a maioria dos neurofisiologistas ficaria surpresa ao ouvir que o que acontece com o cérebro tem alguma outra causa, que não os estados anteriores do cérebro e seu ambiente físico” [ibid.: 154].

É claro que o critério causal é controverso, porque números e conjuntos parecem ser exceções. E o argumento em seu favor é falho, pois como sabemos da epistemologia, conhecimento não exige que a crença de alguém tenha sido causada pelo fato conhecido.<sup>16</sup> Mas em qualquer caso, a inferência ao materialismo repousa impiedosamente no cientismo de terceira pessoa e (novamente) na suposição tácita de que os efeitos físicos não são sobredeterminados.

David Papineau (2002) oferece um argumento dedutivo simples para o materialismo, baseado na completude causal da física:<sup>17</sup> eventos conscientes têm efeitos físicos; todos os efeitos físicos têm causas físicas suficientes; os efeitos físicos de causas conscientes não são, ou não sempre são, sobredeterminados por causas físicas; portanto, os eventos conscientes são eventos físicos.

Esse é (de fato) um argumento e não uma mera confissão de fé. Mas Papineau admite que não haja nada que sustente a primeira premissa contra o epifenomenismo, a harmonia preestabelecida e outros dualismos não-interacionistas, exceto o apelo à ‘princípios *standard* de escolha de teorias’ [2002:

---

argumentou de forma mais clara para a publicidade do significado linguístico dos termos mentais, mas mesmo a explicação detalhada e engenhosa de Sellars foi contestada em muitos pontos. A perspectiva de primeira pessoa é enfatizada por Searle [1992]; ver também Georgalis [2006].

<sup>15</sup> Sua falsidade é simplesmente suposta por William S. Robinson [1982] - ele próprio um dualista- e por David Papineau (ver abaixo). Mas para uma defesa, ver [Mills 1996].

<sup>16</sup> Ao menos duas razões apoiam este último ponto: primeiro, temos ao menos algum conhecimento do futuro. Em segundo lugar, embora a *percepção* exija causação pelos estados de coisas percebidos, nem todo conhecimento é perceptual.

<sup>17</sup> Ver também seu excelente artigo sobre a história dessa ideia: [PAPINEAU, 2001].

23], e ele de fato apela à parcimônia: ‘Se ambas as concepções podem acomodar igualmente bem os dados empíricos, então a metodologia científica comum nos recomendará a aceitar a concepção simples que unifica a mente e o cérebro, em vez da história ontologicamente mais extravagante que compreende estados conscientes pendendo impotentemente de estados cerebrais’ [loc. cit.]. Naturalmente eu concordo, mas esse argumento dificilmente [*hardly*] é dedutivo, e sem ela, a primeira premissa, pressupõe o que se quer mostrar.

E em nome do bom e velho dualismo interacionista cartesiano, o mesmo ponto que fiz contra Lewis e Armstrong pode ser feito contra a terceira premissa: pelo que até agora foi mostrado, eventos físicos são sistematicamente sobredeterminados por causas físicas e não-físicas. Como antes, não há evidências contra essa concepção; ela apenas ofende a parcimônia.

Além disso, dado o indeterminismo quântico, está aberto ao dualista negar que todos os efeitos físicos têm causas físicas suficientes, como Descartes certamente o fez para o caso das ações humanas. O argumento para a completude da própria física tem que ser suficientemente cogente [*compelling*] para convencer o dualista.

Não conheço nenhum outro argumento para o materialismo.

## 2 Objeções ao dualismo

Aqui, muito brevemente, estão as quatro objeções *standard* que destaquei em *Consciousness* [1987]. (Trata-se da limpeza de garganta perfunctória usual; todos sabemos por que o dualismo cartesiano foi rejeitado.) (1) O problema da interação, é claro. (2) Egos cartesianos são excrescências, esquisitos e obscuros, e não são necessários para a explicação de qualquer fato conhecido publicamente. (3) Mesmo se conceitualmente inteligível, a interação cartesiana viola as leis da física conhecidas, especialmente a conservação da matéria-energia [CORNMAN 1978: 274]. (4) A teoria da evolução embarça o dualismo, uma vez que não temos ideia de como a seleção natural poderia ter produzido egos cartesianos; uma substância imaterial não poderia ser adaptativa.

Em seu bem conceituado livro-texto *Matter and Consciousness*, Paul Churchland também ensaiou as objeções (1)–(4) [1984: 18-21] e, como Smart, apelou à simplicidade. Ele acrescenta duas críticas ulteriores: (5) comparada à neurociência, o dualismo é explanatoriamente impotente [ibid., p. 18-19]. (Não se trata de uma repetição de (2). O ponto não é nem que egos cartesianos são *entia non grata*, nem que não são *necessários* para uma explicação, mas que a teoria dualista em si nada explica.) (6) Todos os fenômenos mentais conhecidos são altamente dependentes de função cerebral detalhada [ibid.: 20; Churchland diz que isso ‘chega perto de ser uma refutação completa do dualismo (de substância)’].

Há ainda outras objeções, não mencionadas por Churchland ou por mim: (7) Ryle argumentou que Descartes compreendeu a epistemologia de modo radicalmente equivocado. Se o dualismo cartesiano fosse verdadeiro, nunca poderíamos saber o que está acontecendo na mente de outra pessoa, no entanto, obtemos esse conhecimento com muita facilidade. (8) Há problemas de unidade e individuação. Em virtude do que os conteúdos de uma mente cartesiana são conteúdos daquela mente e não de outra? Poderíamos responder a isso por referência ao corpo associado de modo unívoco, mas então o que explica a relação

única entre a mente e esse corpo? (9) Mais especificamente, há o ‘problema do emparelhamento causal’ formulado por John Foster [1991] e perseguido por Jaegwon Kim [2005]: por que um ego imaterial em vez de outro conta como interagindo causalmente com um dado corpo? Parece que poderia haver duas mentes cartesianas operando exatamente em paralelo, mas com diferentes conjuntos de efeitos físicos, se houver algum.

Os argumentos em conjunto soam irresistíveis. Mas suponha agora, se você puder, que você é um dualista cartesiano. (Quebra de parágrafo para deixar a suposição ser absorvida.)

Você ficaria intimidado? Não. Há nove objeções à sua concepção. É claro que há; qualquer concepção filosófica interessante enfrenta ao menos nove objeções. A questão é: quão bem você pode respondê-las? E eu sustento que o dualista pode respondê-las de modo razoavelmente respeitável. Começarei com o problema da interação porque penso que é de longe o mais danoso.

### 3 O problema da interação

Eventos mentais inteiramente não-espaciais não poderiam de forma alguma causar movimentos físicos do modo que bolas de bilhar causam movimentos físicos; isso é quase tautológico. Mas (que eu saiba) ninguém jamais acreditou que eventos mentais causam movimentos físicos do mesmo modo que bolas de bilhar.<sup>18</sup> Qual é, então, o problema?

Acredito que o problema seja que até o momento não temos *nenhum modelo bom* para a interação cartesiana.<sup>19</sup> Descartes tentou a analogia da atração gravitacional, que foi prontamente destruída por Elisabeth. Ninguém se saiu muito melhor desde então.<sup>20</sup>

Concordo que a ausência de um bom modelo é uma objeção incisiva e não apenas um preconceito. Mas é dificilmente fatal como está. Antes de tudo, a ausência resulta, ao menos em parte, do fato de que não dispomos de nenhuma teoria boa da própria causalidade. As teorias que são chamadas de teorias ‘da causalidade’ frequentemente parecem ter sido teorias de coisas diferentes, não de um único fenômeno com casos claros sobre os quais há consenso.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Talvez seja possível que a concepção inicial de Davidson [1970] sobre eventos, causação e leis implique isso.

<sup>19</sup> Como Robinson disse em [1982].

<sup>20</sup> Claro, pode-se abrir mão da causação mente-para-corpo e ir para o epifenomenismo, mas essa concepção mantém a causação corpo-para-mente e desse modo não pretende resolver o problema da interação. É motivada principalmente pelo fechamento causal da física e a implausibilidade da sobredeterminação. (Não sendo um especialista, não sei se essas foram as razões que motivaram Malebranche. Mas ver Robinson [1982].) Ela enfrenta objeções adicionais, mas também essas podem ser respondidas: [JACKSON, 1982; ROBINSON, 1982; ROBINSON, 2007]. Robinson é provavelmente o defensor mais ferrenho e engenhoso do epifenomenismo. Quanto a mim, não acho que tenha vantagens substanciais sobre o dualismo cartesiano.

<sup>21</sup> Um ponto semelhante, mas distinto, é elaborado por Karen Bennett [2007].



Mais precisamente, o realismo causal não foi popular até bem recentemente.<sup>22</sup> As teorias da causalidade do século vinte foram predominantemente humeanas, embora haja exceções. As teorias contrafactuais que prevaleceram mais recentemente, tais como a de David Lewis [1973], não são antirrealistas, embora sejam semi-humeanas, exigindo apenas formas específicas de dependência contrafactual; e nenhuma razão foi dada pela qual eventos físicos não poderiam depender contrafactualmente de eventos mentais cartesianos. (N.B., se alguém diz que os contrafactuais relevantes precisam de fazedores-de-verdade [*truthmakers*] categóricos efetivos, essa pessoa desse modo abre mão da teoria contrafactual em questão. O próprio Lewis sustentou que os fazedores-de-verdade dos contrafactuais eram fatos sobre outros mundos possíveis e as relações entre eles, mas que isso que não iria *per se* embarçar a interação cartesiana.)

Adiante: desista de qualquer suposição tácita de determinismo físico. Acredito que isso ajudará a reduzir o sentimento de ultraje, e até mesmo sugerir um modelo: talvez a interação mente-corpo seja apenas probabilística, tal como a causação puramente física.

E agora reconheça a prevalência de fenômenos quânticos esquisitos. Embora ainda não haja nenhum modelo para a interação cartesiana, a microfísica fica cada vez mais bizarra, e de fato ela mesma recorre (em algumas interpretações da mecânica quântica) a um vocabulário quase-mental.<sup>23</sup> Não podemos ter certeza de que nenhum modelo de interação cartesiana emergirá.

Finalmente, tenho uma sugestão revisionista. O grande problema para a interação é e permanece a completa não-espacialidade dos egos cartesianos. (Agora todos já podemos tolerar a ação a distância. Mas a ação a distância é, ao menos, a *distância*.) Minha sugestão é que o dualista desista da não-espacialidade. Descartes tinha suas razões metafísicas do século dezessete para insistir que mentes são totalmente não-espaciais, mas não precisamos aceitá-las. Por que não supor que as mentes estão localizadas onde sentimos que estão localizadas, na CABEÇA atrás dos olhos?<sup>24</sup> Se alguém protestar que nossas cabeças já estão

<sup>22</sup> Note uma tendência geral em filosofia: quando trabalhando em uma área, sentimo-nos livres para pressupor posições em outras áreas que são (na melhor das hipóteses) altamente controversas entre os profissionais daquelas áreas. Para dar um exemplo extremo, os filósofos, em quase toda parte fora da epistemologia, pressupõem que temos algum conhecimento do mundo externo. Se nós o temos - como eu também presumo que temos - a epistemologia não forneceu nenhuma explicação defensável de como isso pode ser assim. (Exceto *possivelmente* a minha própria explicação)

<sup>23</sup> N.B., estou bem longe de acompanhar a sugestão feita por alguns, segundo a qual a mecânica quântica pode explicar fatos importantes sobre a consciência (por exemplo, [Lockwood 1989; Hodgson 1991; Smith 2003; Stapp 2004]). Não acredito que a mecânica quântica possa explicar qualquer coisa sobre a consciência *per se*; ver Lycan [2007]. O ponto de agora é apenas sobre os modelos de interação cartesiana.

<sup>24</sup> Desde a preparação deste artigo, descobri que esse meu lance ousado foi antecipado por ninguém menos que Isaac Newton (agradeço ao Hylarie Kochiras pelas referências):

Que as substâncias de diferentes tipos não penetram umas às outras [ou seja, co-ocupam o espaço] não é algo de modo algum manifesto nos fenômenos. E não devemos afirmar precipitadamente aquilo que não podem ser inferido a partir dos fenômenos. (NEWTON 1713, p. 360-361).

Nenhum ser pode existir que não esteja relacionado de alguma forma com o espaço. Deus está em toda parte, mentes criadas estão em algum lugar e o corpo está no espaço que ocupa. O que quer que não esteja em toda parte ou em algum lugar não existe. (NEWTON, 1670, p. 141)

completamente cheias de matéria física e que duas coisas não podem ocupar a mesma região do espaço ao mesmo tempo: (1) mentes imateriais não são físicas. E o que é verdade é apenas que duas coisas *físicas* não podem ocupar a mesma região do espaço ao mesmo tempo. Além disso, (2) nossas cabeças *não* estão totalmente cheias de matéria física. Fisicamente, são, na maior parte, espaço vazio, com minúsculas partículas atravessando-as em velocidades muito altas.

No restante deste artigo, suporei que mentes, embora imateriais, têm localizações no espaço físico. (Alguém poderia perguntar em que consiste a *imaterialidade* das mentes, se têm uma localização espacial. São imateriais de ao menos duas maneiras: não têm outras propriedades físicas, como massa ou carga; e, ao contrário da matéria cerebral, não são feitas de átomos ou partículas subatômicas.)

#### 4 Objeções (2) a (4)

(2) *Excrecências*: na reclamação de que os egos cartesianos são entidades mal comportadas, que não conseguem ganhar o seu sustento, o materialista aqui se coloca firmemente na perspectiva da terceira pessoa e supõe uma versão muito forte da teoria da 'Teoria', segundo a qual a única função da atribuição mental é explicar os fatos sobre o mundo físico. Mas, como antes, não se pode esperar do dualista que conceda desde o começo essa hipótese. Mentes cartesianas não são postulados explicativos de nenhum modo, e muito menos postuladas para explicar fatos físicos. São conhecidas desde o interior, e não há nada esquisito ou obscuro sobre isso. (E os argumentos são dados para a concepção de que são cartesianas, em vez de físicas.) Tampouco a teoria forte da 'Teoria' é defensável: como Kathleen Wilkes argumentou (por exemplo, [1993]), atribuições mentais têm uma ampla gama de usos que não são explicativos.

(3) *Leis da física*: aqui não estou qualificado para julgar. Contudo, E. Averill e B. Keating [1981] argumentaram que as leis da conservação concernentes ao momento linear e à matéria-energia têm versões fracas e fortes.<sup>25</sup> As versões fracas são as que efetivamente figuram na física. Mas elas são logicamente compatíveis com a causalidade cartesiana. As versões mais fortes têm sido esboçadas por alguns filósofos, mas não são exigidas pela física e pressuporia a falsidade do dualismo (petição de princípio).

---

Segundo Penelhum [1970, cap. 2], o dualista W. D. Hart [1988] tentou acomodar a ideia de que uma pessoa inteiramente desencarnada poderia ser capaz de ver coisas reais, bem como ter meras experiências visuais, e ele argumenta que isso exigiria que a pessoa estivesse localizada no espaço físico. (A visão real exige contato causal e, de acordo com Hart, a interação causal é uma questão de fluxo de energia no espaço-tempo. Hart postula uma 'energia psíquica' não-física que satisfaça as leis de conservação.)

Colin McGinn [1995] argumenta que apesar de estados e eventos mentais terem algumas propriedades relativas ao espaço, são fundamentalmente não-espaciais. Portanto, ele infere, 'no mínimo, precisamos de uma nova concepção de espaço. Precisamos de uma ruptura conceitual na forma como pensamos sobre o meio em que objetos materiais existem e, portanto, na nossa própria concepção de objetos materiais' [1995: 226]. Isto é, o espaço tem de ser futuristicamente reconcebido a fim de permitir a existência no mundo real de itens que são na melhor das hipóteses quase-espaciais.

<sup>25</sup> Meus colegas de filosofia da física John Roberts e Marc Lange concordam ao menos cautelosamente. Ver também Larmer [1986].

Egos cartesianos clássicos têm uma propriedade que é diretamente incompatível com a concepção física moderna de espaço-tempo: eventos mentais cartesianos ocorrem em tempo real, mas não no espaço; mas isso é impossível se o tempo é apenas uma das quatro dimensões do espaço-tempo.<sup>26</sup> Felizmente, abandonamos a suposição da não-espacialidade de Descartes.

(4) *Teoria da evolução*: ao menos tal como enunciada, a objeção é que a seleção natural não poderia ter produzido egos cartesianos porque eles não poderiam ser adaptativos. Mas isso supõe um panglossianismo extremado: que um traço ou entidade não poderia surgir no curso da evolução através da seleção natural, a menos que *ele* próprio fosse adaptativo. Nenhum biólogo evolucionista acredita nisso. Em nome do epifenomenismo, Frank Jackson [1982] salienta que muitos traços não-adaptativos ou pouco adaptativos são concomitantes ou subprodutos de outros traços que foram adaptativos.

Mais precisamente, por que os egos não poderiam ser adaptativos, dado que interagem causalmente com o físico? (Já endereçamos o problema da interação, e estamos autorizados a supor, em nome do dualista, que mentes e corpos interagem.) O objetor pode apelar à completude causal da física, mesmo reconhecendo a possibilidade de sobredeterminação observada em nossa discussão do argumento de Papineau: nunca é unicamente por causa de um ego cartesiano que uma criatura se deu bem na luta por recursos e segurança, e na verdade as características físicas de uma criatura teriam tomado conta disso por conta própria. Mas na concepção da sobredeterminação, de fato não foi apenas por causa das características físicas. Diferente de mim, a versão da objeção da evolução de Churchland não apela especificamente à adaptabilidade. Em vez disso, o que ele diz é:

Para os propósitos de nossa discussão, o ponto importante sobre história evolutiva *standard* é que a espécie humana e todas as suas características são o resultado inteiramente físico de um processo puramente físico... Somos notáveis pelo fato de que nosso sistema nervoso é mais complexo e poderoso do que o de outras criaturas. Nossa natureza interior difere daquela das criaturas mais simples em grau, mas não em gênero. (CHURCHLAND, 1984, p. 21).

O que simplesmente e flagrantemente é uma petição de princípio.

Uma vez que uma petição de princípio é uma falácia tão elementar e facilmente identificável, por que nós, profissionais experientes, a cometemos com tanta frequência? (Eu não sou exceção). Acredito que a resposta é um fato mais geral: nós aceitamos argumentos dedutivos, principalmente quando já acreditamos em suas conclusões.

## 5 Objeções adicionais de Churchland

Cada uma das duas novas objeções de Churchland são um pouco estranhas. (O que é em si estranho, porque seu livro é um livro didático).

<sup>26</sup> Na verdade, William Lane Craig [2001] sugeriu que é apenas o 'tempo coordenado' que exige coordenadas espaciais; se o tempo funciona como um parâmetro, é independente do espaço. Não tenho ideia do que isso quer dizer, ou se é verdade, ou se isso salvaria Descartes, caso seja verdadeiro. (Mas agradeço a Ken Perszyk pela referência.)

(5) *Impotência explanatória*: as premissas são verdadeiras; a neurociência explica muita coisa e o dualismo dificilmente explica alguma coisa. Mas a comparação está fora de lugar. O dualismo compete, não com a neurociência (uma ciência), mas com o materialismo, uma teoria filosófica rival. O materialismo *per se* tampouco explica muito. (Teria explicado as correlações mente-cérebro de Smart, se elas existissem).

O materialismo tem uma vantagem explanatória: obviamente, ele explica por que fatos cerebrais são altamente relevantes para fatos mentais, melhor que o dualismo. Mas o dualista tem uma explicação: embora muitos estímulos físicos afetem a mente, eles são pobres em conteúdo informacional. Até mesmo padrões de impactos retiniais subdeterminam grandemente as experiências visuais incrivelmente ricas que resultam deles, e as crenças perceptuais imediatas que o sujeito formará como consequência dessas. Transduções prodigiosas são necessárias para enviar para e através da glândula pineal a massa gigantesca de informações finamente estruturadas que são exigidas. E é para isso que o cérebro serve. (Plausível?) Claro que não. Mas, penso eu, apenas porque o próprio dualismo não é plausível. Se alguém é efetivamente um dualista e mantém fixa a suposição da interação cartesiana, a explicação do transdutor é bastante boa.

(6) *“Dependência neural”*: Aqui, devo citar.

Se realmente existe uma entidade distinta em que o raciocínio, a emoção e a consciência ocorrem, e se essa entidade é dependente do cérebro para nada mais do que as experiências sensoriais como *input* e realizações volitivas como *output*, então seria de se esperar que *razão, emoção e consciência fossem relativamente invulneráveis ao controle direto ou à patologia por manipulação ou danos ao cérebro*. Mas, de fato, o oposto é verdadeiro [...] (ibid. p. 20, [itálicos no original]).

É claro que o oposto é verdadeiro. Mas por que qualquer dualista aceitaria o segundo conjuntivo do antecedente da premissa? Qual dualista jamais disse, ou mesmo sugeriu, que a mente depende do cérebro para mais nada do que para experiências sensoriais como *input* e realizações volitivas como *output*? O próprio Descartes sabia muito bem que o mental depende de forma detalhada do cérebro. E a explicação do transdutor também aplica-se aqui. Podemos até mesmo acrescentar que a cognição pode interdepende de maneira estreita da atividade cerebral: não há razão para supor que a mente pode fazer raciocínios complicados sem o auxílio de uma calculadora física; no mundo real, a maioria das pessoas não pode fazer raciocínios complicados sem a ajuda de uma calculadora física. A interação mente-cérebro pode ser constante e muito íntima. (Aqui, novamente, a imagem é implausível, mas apenas porque o dualismo e a interação cartesiana são desde o começo implausíveis. Subtraia-se essas duas implausibilidades, e o resto da imagem não é de todo ruim.)

## 6 As objeções restantes

(7) *A epistemologia das outras mentes*: egos cartesianos eram não-espaciais, o que fez com que sua epistemologia parecesse totalmente incorrigível. Mas lembre-se que o dualismo cartesiano é interacionista. Eventos mentais (ocorrendo agora em nossas cabeças) causam comportamentos. E assim, por tudo o que foi mostrado, sabemos que os nossos próprios eventos mentais causam comportamentos e

podemos inferir causas semelhantes de efeitos semelhantes. Essa é uma solução que está longe de ser satisfatória, mas com exceção do behaviorismo analítico, nenhuma outra é menos problemática. A objeção presente nada acrescenta ao problema da interação.

Ryle pensava que você pode apenas ver (alguns dos) estados e eventos mentais de outras pessoas, e nem sequer inconscientemente, tem de inferi-los. Penso que essa concepção contém uma boa dose de verdade, embora eu também pense que os estados e eventos mentais são estados e eventos neurofisiológicos dentro de nossos crânios. Mas essa é uma questão de filosofia da percepção, não para filósofos da mente.

(8) *Unidade e individuação*: novamente, o dualismo cartesiano é interacionista. Os conteúdos de uma mente cartesiana são conteúdos daquela mente (e não de outra) em virtude de sua conexão causal exclusiva com o corpo humano relevante.

Mas então o que explica a relação única entre a mente e aquele corpo? Essa é realmente uma questão embaraçosa, mas a resposta deve ser buscada no que quer que explicasse o surgimento de mentes no processo evolucionário. A objeção colapsa na objeção (4).

(9) O “*problema do emparelhamento*”: N.B., esse problema não se resolve notando que o dualismo cartesiano é interacionista. Mas todas as partes concordam que o problema seria resolvido se as mentes cartesianas fossem localizadas no espaço. Portanto, não é um problema para a minha versão do cartesianismo.

Mesmo sem a minha sugestão espacializante, há opções. Em primeiro lugar, não precisamos admitir que tais diferenças em eficácia causal precisem ser explicadas; as relações causais podem ser brutas [Robb e Heil 2003]. Em segundo lugar, como Karen Bennett [2007] indica, há diferenças comparáveis em cenários puramente físicos, de modo que o dualista não é distintivamente afligido.<sup>27</sup> Pretendo ter mostrado aqui que embora o dualismo cartesiano enfrente algumas objeções sérias, isso não o distingue de outras teorias filosóficas, e as objeções não são de uma ordem de magnitude pior do que aquelas que confrontam o materialismo em particular. Permanecem as implausibilidades exigidas pela concepção cartesiana, mas a mera afirmação de implausibilidade não é argumento. Nem vimos qualquer argumento bom para o materialismo. A conclusão dialética é que, pontualmente, e guiando-nos apenas por argumentos reais – e não por apelos à decência ou àquilo em que os bons moços acreditam –, o materialismo não está significativamente melhor sustentado que o dualismo.

No entanto, estou inclinado a acreditar que a acusação de implausibilidade não é irracional ou arracional tampouco, e eu não gostaria que esse artigo tornasse qualquer pessoa dualista. Tenham um bom dia.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Foster (1991) oferece uma solução engenhosa ao problema, mas é complicada demais para expô-la aqui.

Desde que este artigo foi para a impressão, descobri que Kim (2005) ao menos antecipou minha sugestão espacializante, e forneceu vários argumentos preemptivos contra ele. Acho-os convincentes, mas não posso discuti-los neste momento.

<sup>28</sup> Este trabalho foi apresentado como uma palestra [*keynote*] na Conferência da *Australasian Association Philosophy* 2007 na Universidade de New England. Sou grato ao público da *Australasian Association Philosophy* pelo seu bom humor e discussão útil. E graças a cada um dos dois

\* \* \*

## Referências

ARMSTRONG, D. M. **A materialist theory of the mind**. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

\_\_\_\_\_. Epistemological foundations for a materialist theory of the mind. In: **Philosophy of Science**, Chicago, v. 40, p. 178–193, 1973.

\_\_\_\_\_. Naturalism, materialism and first philosophy. In: **Philosophia**. Reprinted in **The nature of mind and other essays**. New York: Cornell University Press, v. 8, p. 261–276, 1981. [page references are to the latter].

AVERILL, E.; KEATING, B. Does interactionism violate a law of classical physics? In: **Mind**, Oxford, v. 90, p. 102–107, 1981.

BENNETT, Karen. Mental causation. In: **Philosophy compass**, [S.l.], v. 2, p. 316–337, 2007.

BLOCK, Ned. Troubles with functionalism. In: SAVAGE W. (Ed.). **Minnesota studies in the Philosophy of Science: perception and cognition**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978. p. 261-325.

BURGE, Tyler. Mind–body causation and explanatory practice, In: HEIL, J.; MELE, A. (Eds.). **Mental causation**. Oxford: Clarendon Press, 1993. p. 97–120.

CAMPBELL, Keith. **Body and mind**. New York: Anchor Books, 1970.

CHALMERS, David J. **The conscious mind**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

CHURCHLAND, P. M. **Matter and consciousness**. Cambridge: Bradford Books/MIT Press, 1984.

CORNMAN, J. W. A nonreductive identity thesis about mind and body. In: FEINBERG, J. (Ed.). **Reason and responsibility**. Encino: Dickenson Publishing, 1978. p. 272–283.

CRAIG, W. L. **God, time and eternity**. Berlin/Heidelberg: Springer, 2001.

DAVIDSON, Donald. Mental events. In: FOSTER, L.; SWANSON, J. W. (Eds.). **Experience and theory**. Amherst: University of Massachusetts Press, 1970. p. 79–101.

FOSTER, John. **The immaterial self**. London: Routledge, 1991.

GEORGALIS, N. **The primacy of the subjective**. Cambridge: Bradford Books/MIT Press, 2006.

GUNNER, D. L. Professor smart's 'sensations and brain processes'. In: PRESLEY, C. F. (Ed.). **The identity theory of mind**. St. Lucia: University of Queensland Press, 1967. p. 01-20.

---

pareceristas do *Australasian Journal Philosophy* pelos comentários extensos que corrigiram algumas das inadequações do artigo.

- HART, W. D. **The engines of the soul**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- HODGSON, David. **The mind matters**: consciousness and choice in a quantum world. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- JACKSON, Frank. Epiphenomenal qualia. In: **Philosophical quarterly**, Oxford, v. 32, p. 127–136, 1982.
- KIM, Jaegwon. **Physicalism, or something near enough**. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- LARMER, R. Mind–body interactionism and the conservation of energy. In: **International philosophical quarterly**, New York, v. 26, p. 277–285, 1986.
- LEWIS, D. K. An argument for the identity theory. In: **Journal of Philosophy**, New York, v. 63, p. 17–25, 1966.
- \_\_\_\_\_. Causation. In: **Journal of Philosophy**, New York, v. 70, p. 556–567, 1973.
- \_\_\_\_\_. Psychophysical and theoretical identifications. In: **Australasian Journal of Philosophy**, Sydney, v. 50, p. 249–258, 1972.
- LOCKWOOD, Michael. **Mind, brain, and the quantum**. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- LYCAN, William G. **Consciousness**. Cambridge: MIT/Bradford Books, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Consciousness and experience**. Cambridge: MIT/Bradford Books, 1996.
- \_\_\_\_\_. How is property dualism better off than substance dualism? In: **Philosophical Studies**, [S.l.], v. 164, p. 533-542, 2013.
- \_\_\_\_\_. In defense of the representational theory of qualia. In: **Philosophical Perspectives**. Atascadero: Ridgeview Publishing, 1998. p. 479-487. (Language, mind and ontology; v. 12).
- \_\_\_\_\_. Recent naturalistic dualisms In: LANGE, A.; MEYERS, E.; STYERS, R. (Eds.). **Light against darkness**: dualism in ancient Mediterranean religion and the contemporary world. Leiden: Numen Book Series, Brill Academic Publishers, 2007. p. 348-363.
- \_\_\_\_\_. The case for phenomenal externalism. In: **Philosophical Perspectives**. Atascadero: Ridgeview Publishing, 2001. p. 17-35. (Metaphysics; v. 15).
- MCGINN, Colin. Consciousness and space. In: **Journal of consciousness studies**, Cincinnati, v. 2, p. 220–230, 1995.
- MILLS, Eugene O. Interactionism and overdetermination. In: **American philosophical quarterly**, Illinois, v. 33, p. 105-115, 1996.
- NEWTON, Isaac De gravitatione et aequipondio fluidorum. In: HALL, A. R.; HALL, M. B. (Ed). **Unpublished scientific writings of Isaac Newton**. Cambridge: Cambridge University Press, 1962a.
- \_\_\_\_\_. Draft conclusion for general scholium, MS. C (MS. Add 3965 fols. 360–362), In: HALL, A. R.; HALL, M. B. (Eds.). **Unpublished scientific writings of Isaac Newton**. Cambridge: Cambridge University Press, 1962b.

PAPINEAU, David. The rise of physicalism. In: GILLETT, C.; LOEWER, B. M. (Eds.). **Physicalism and its discontents**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 03-36.

\_\_\_\_\_. **Thinking about consciousness**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

PENELHUM, T. **Survival and disembodied existence**. New York: Humanities Press, 1970.

PUCETTI, Roland. **Why functionalism fails**. Presented at the American Philosophical Association (APA - Eastern Division) meeting, 1981.

PUTNAM, Hilary. Minds and machines. In: HOOK, Sidney (Ed.). **Dimensions of mind**. New York: Collier Books, 1960. p. 138 -164.

ROBB, D.; HEIL, J. 2003. Mental causation. In: ZALTA, Edward N. (Ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2003 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/mental-causation/>>. Acesso em: 03/01/2014.

ROBNSON, William S. Causation, sensations and knowledge. In: **Mind**, Oxford, v. 91, p. 524-40, 1982.

\_\_\_\_\_. Epiphenomenalism. In: ZALTA, Edward N. (Ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2003 Edition). Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>>. Acesso em: 05/01/2014

SEARLE, John R. **The rediscovery of the mind**. Cambridge: MIT Press 1992.

SELLARS, Wilfrid. Empiricism and the philosophy of mind. In: FEIGL, H.; SCRIVEN, M. (Eds.). **Minnesota studies in the philosophy of science**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956. p. 127-196. (The foundations of science and the concepts of psychoanalysis; v. 1).

SMART, J. J. C. Sensations and brain processes. In: **Philosophical review**, Durham, v. 68, p. 141-156, 1959.

SMITH, Quentin. Why cognitive scientists cannot ignore quantum mechanics. In: SMITH, Q.; JOKIC, A. (Eds.). **Consciousness: new philosophical perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 409-446.

STAPP, Henry. **Mind, matter, and quantum mechanics**. Berlin/Heidelberg: Springer, 2004.

VAN FRAASSEN, Bas. **The scientific image**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

VAN INWAGEN, Peter. It is wrong, everywhere, always, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence. In: JORDAN, J.; HOWARD-SNYDER, D. (Eds.). **Faith, freedom and rationality**. London: Rowman & Littlefield, 1996. p. 137-156.

WILKES, Kathleen. The relationship between scientific and common sense psychology. In: CHRISTENSEN, S.; TURNER, D. (Eds.). **Folk psychology and the philosophy of mind**. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1993. p. 144-187.