



Universidade de Brasília – UnB

Érika Helena Soares Perez

**Dualismo de Substâncias:
Swinburne e as críticas materialistas de Paul Churchland**

Brasília

2011

Universidade de Brasília

Érika Helena Soares Perez

**Dualismo de Substâncias:
Swinburne e as críticas materialistas de Paul Churchland**

Monografia apresentada à Banca Examinadora do Departamento de Filosofia como exigência final para obtenção do título de Bacharel e Licenciado em Filosofia.

Orientador: Agnaldo Cuoco
Portugal

Brasília
2011

Dualismo de Substâncias:
Swinburne e as críticas materialistas de Paul Churchland

Érika Helena Soares Perez

BANCA EXAMINADORA

.....
Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal
(Orientador)

.....
Prof. Dr. Felipe Amaral

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	03
1. CAPÍTULO 1 – O Dualismo de Swinburne e seu uso no Argumento da existência de Deus	
1.1 O Dualismo de Swinburne	06
1.2 O Argumento em favor da Existência de Deus	11
2. CAPÍTULO 2 – As Críticas materialista de Paul Churchland ao Dualismo	17
3. CAPÍTULO 3 – Respostas de Swinburne às críticas materialistas em <i>The Evolution of the Soul</i>	25
CONCLUSÃO	33
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	35

INTRODUÇÃO

Uma visão panorâmica nos mostra a importância concedida ao problema mente-corpo no desenvolvimento da filosofia da mente. Desde a teoria dualista de Descartes até o surgimento e avanço dos programas de pesquisa em inteligência artificial e neurociência este problema tem sofrido diversas variações.

Trata-se de um problema que comporta questões a respeito da natureza dos estados e processos mentais, da sua relação com o mundo físico e sobre o meio em que acontecem. Apesar das diversas modificações ocorridas ao longo da história, este é um problema abordado principalmente por duas concepções distintas. De um lado, as teorias dualistas da mente, que defendem que os estados e processos mentais não fazem parte de um sistema puramente físico, mas que constituem tipos de fenômenos cuja natureza é essencialmente não-física. E por outro lado, as teorias materialistas da mente, que afirmam que aquilo que chamamos de processos e estados mentais são estados e processos sofisticados de um complexo sistema físico: o cérebro.

O primeiro capítulo deste trabalho tem como objetivo principal apresentar e analisar a teoria dualista defendida pelo filósofo inglês contemporâneo Richard Swinburne, analisando, principalmente, o uso que ele faz da tese dualista para compor o argumento da existência de Deus, que, segundo ele, é a resposta mais provável para os questionamentos da Filosofia da Mente contemporânea.

No capítulo seguinte, contrapondo a tese dualista de Swinburne, apresento as principais críticas materialistas desenvolvidas por Paul Churchland em seu livro *Matéria e Consciência*. Por último, apresento as respostas às críticas materialistas desenvolvidas por Swinburne, principalmente, em sua obra *The Evolution of the Soul*. Dessa forma, pretendo examinar alguns aspectos das diversas controvérsias entre materialistas e dualistas no contexto atual da Filosofia da Mente.

O que se quer não é eleger entre o dualismo e o materialismo uma teoria verdadeira e certa, ou mesmo afirmar que uma delas prevalece com relação à outra, mas a intenção é mostrar que o dualismo ainda não foi totalmente superado – ele apresenta argumentos importantes e que devem ser levados em consideração – e que o materialismo ainda não parece apresentar soluções irrefutáveis com respeito aos problemas mais evidentes em filosofia da mente. Tanto o dualismo quanto as teorias materialistas ainda têm muitas questões

sem respostas e que devem ser mais bem desenvolvidas e debatidas antes de descartamos uma das duas teorias.

Devemos observar que é difícil imaginar como esses fenômenos e processos mentais poderiam ser explicados ou previstos exclusivamente em termos da coisa-mente não-física dos dualistas de substância, mas é igualmente difícil imaginar como poderiam ser totalmente explicados apenas com base no materialismo. O problema de fornecer uma explicação aqui é um grande desafio para todos.

CAPÍTULO 1

O DUALISMO DE SWINBURNE E SEU USO NO ARGUMENTO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

1.1 O DUALISMO DE SWINBURNE

Quando de sua primeira versão, a ontologia dualista apresenta-se de uma forma absolutamente potente. Com efeito, a proposta de Descartes é a de um dualismo de substâncias, sejam tais substâncias a extensa, cuja essência é o fato de ser plenamente regida por leis mecânicas, e a pensante, cuja essência é puramente o ato de pensar. Em sua obra *Meditações de Filosofia Primeira*, já na segunda meditação, Descartes apresenta a idéia de uma dualidade de substâncias ao diferenciar as características do corpo e da alma:

Mas, aqui, prestarei atenção de preferência aos pensamentos que até agora me ocorriam por si mesmos e naturalmente, cada vez que considerava o que eu era. Com efeito, ocorria-me, em primeiro lugar, que eu tinha um rosto, mãos, braços e toda essa máquina de membros, que se percebe também em um cadáver e que eu designava pelo nome de corpo. Além disso, ocorria que me alimentava, andava, sentia e pensava, ações que eu referia por certo a uma alma. Mas o que essa alma era, ou não o notava ou, se me detinha em considerá-lo, imaginava um não sei que de diminuto, a exemplo do vento ou do fogo ou de um éter, infuso em minhas partes mais espessas. Sobre o corpo não tinha, na verdade, dúvida alguma e julgava conhecer-lhe a natureza distintamente. Se tentava talvez descrevê-la tal qual minha mente a concebia, explicava-o desta maneira: entendo por corpo tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui todo outro corpo. É percebido pelo tato, pela vista, pelo ouvido, pelo gosto e pelo olfato e é, também, movido de muitos modos, não em verdade por si mesmo, mas por um outro, que o toca e do qual recebe a impressão. Pois, ter a força de mover-se a si mesmo, de sentir e pensar, de modo algum julgava pertencer à natureza do corpo. Ao contrário, ficava antes admirado de encontrar tais faculdades em certos corpos¹.

Em uma versão mais fraca de sua ontologia, a tese dualista abarca a existência de um dualismo de predicados, o qual mantém a existência de um vocabulário dualista apenas em virtude de suas funções. Diferentemente de um funcionalismo, contudo, o qual apostaria em uma possível redução interteórica entre tais termos dualistas, tal dualismo de predicados tem como princípios que tais vocabulários psicológicos são essenciais para uma plena descrição do mundo devido à sua posição na geografia conceitual e, o mais importante, não são redutíveis aos predicados de origem física. Intermediando tais posturas, encontra-se o dualismo de propriedades, que não postulará diferentes substâncias, porém, será suficientemente forte para postular diferentes propriedades no mundo, propriedades que

¹ DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Edição bilíngüe em latim e português. São Paulo: Editora da UNICAMP. 2004.

constituirão fenômenos irreduzíveis, tal como a “consciência”, ou mesmo a “intencionalidade” dos estados e eventos mentais.

O dualismo foi por muito tempo a teoria dominante no que diz respeito ao problema mente/corpo. Independente do tipo, a idéia geral do dualismo é que a mente não pode ser reduzida a uma substância física, ela é uma outra substância ou um outro tipo de propriedade não-física. Ou seja, para o dualista, o estudo do mundo físico e de todas as suas leis e propriedades não é o suficiente para nos explicar completamente a mente. Em última instância, isto quer dizer que o materialismo está, por princípio, fadado ao fracasso no que diz respeito à explicação completa de nosso mundo. Para o dualista, mesmo depois que tudo o que existe de físico fosse exaustivamente explicado, ainda faltaria explicar certas coisas sobre a mente. Mas o que exatamente faltaria explicar pode variar. Alguns podem dizer que nada que possa ser chamado de mental (como crenças, desejos, emoções, sensações, pensamentos etc.) será explicável em termos físicos. Outros podem dizer que quase tudo será explicável em termos físicos menos a sensação subjetiva, ou seja, o fato de que temos experiências conscientes.

Em seu artigo “*What makes me me? A defense of Substance Dualism*”², Richard Swinburne, argumenta que embora existam muitas maneiras diferentes de descrever o mundo ou algum segmento dele, qualquer maneira que deixe de acarretar logicamente uma separação do corpo e da alma como os dois componentes de cada ser humano não fornecerá uma descrição completa do mundo. Isto porque a história do mundo só fica completa quando se levam em conta todos os fatores causais dos tipos de eventos possíveis. Se há eventos que não são físicos, então a descrição do mundo em termos apenas materiais será incompleta.

Swinburne inicia seu artigo com algumas definições centrais para a abordagem do problema mente-corpo. Entende como propriedade um universal monádico ou relacional, e por um evento a instanciação de uma propriedade numa substância ou em substâncias em um tempo. O autor trabalha com uma noção cartesiana de substância, ou seja, substância é uma coisa que pode existir independentemente de todas as outras substâncias, exceto de suas partes. Uma propriedade mental é aquela em que a substância na qual é instanciada tem necessariamente acesso privilegiado em todas as ocasiões de sua instanciação, e uma propriedade física é aquela em que a substância na qual é instanciada não tem necessariamente acesso privilegiado em qualquer ocasião de sua instanciação. Isso significa

² SWINBURNE, R. “What makes me me? A Defence of Substance Dualism”. In: Princípios, Natal, v.15, n.23, jan./jun. 2008, p. 291-313.

que alguém tem acesso privilegiado sobre se uma propriedade mental é nele instanciada experienciando-a, meio que não é logicamente possível de ser utilizado por outros. Uma propriedade mental pura, por sua vez, é definida como uma propriedade cuja instanciação não acarreta a instanciação de uma propriedade física. Um evento mental é aquele cuja substância onde é instanciado tem acesso privilegiado, enquanto um evento físico é aquele cuja substância onde é instanciado não tem acesso privilegiado. Um evento mental puro é, então, um evento que não acarreta a ocorrência de um evento físico. Uma substância mental é uma substância sobre cuja existência aquela substância necessariamente tem acesso privilegiado, e uma substância física é uma substância pública, ou seja, é uma substância sobre cuja existência aquela substância necessariamente não tem acesso privilegiado. Uma vez que ter acesso privilegiado a algo é isso mesmo uma propriedade mental, e alguém que tem qualquer outra propriedade mental tem a primeira, as substâncias mentais são exatamente aquelas para as quais algumas propriedades mentais são essenciais. Uma substância mental pura é uma substância cuja existência não acarreta a existência de uma substância física.

O autor faz, ainda, uma distinção entre designadores rígidos e o que chama de designadores informativos. Alguns termos são considerados designadores rígidos, pois não se concebe que designem, em qualquer mundo possível, entidades distintas das que designam neste mundo. Porém, alguns designadores rígidos não nos dizem muito acerca do que se referem, por isso Swinburne introduz a idéia de designadores informativos. Para o designador rígido de alguma coisa ser um designador informativo é preciso que alguém seja capaz de fazer simples inferências sobre sua aplicação e a partir de sua aplicação. Quando alguém pode usar um designador informativo para designar uma propriedade, então esse alguém possui o conceito de tal propriedade, conhece a essência do que está envolvido.

‘Vermelho’ é um designador informativo de uma propriedade, da qual ‘a verdadeira cor do meu primeiro livro’ é um simples designador rígido não-informativo. Posso saber o que ‘vermelho’ significa no sentido de ser capaz de identificar coisas como vermelhas, e fazer simples inferências usando a palavra sem saber que coisas em nosso mundo são vermelhas. A competência para usar a palavra ‘vermelho’ pode existir sem o conhecimento de que coisas são realmente vermelhas. (SWINBURNE, 2008, p. 295).

Segundo o autor, a história do mundo é a história de uma coisa e depois outra ocorrência de coisas. Essas coisas que ocorrem são eventos, coisas que existem por um período de tempo, que chega a ter esta propriedade ou relação com outra substância neste ou naquele tempo, que continua a tê-la e então deixa de tê-la. Não há outras coisas que ocorrem exceto eventos. É para conhecer a história do mundo, da ocorrência desses eventos, que precisamos de uma descrição canônica através de designadores informativos. Assim, seria

suficiente listar alguns dos muitos diferentes subconjuntos de todos os eventos para transmitir a uma pessoa o conhecimento de tudo o que aconteceu. “Não há nada mais sobre a história do mundo do que um subconjunto de eventos cujas descrições canônicas acarretam as de todos os eventos; e nada mais nada menos que algum subconjunto mínimo fará isso.” (Ibid, p. 296).

Swinburne assume que propriedades nomeadas por meio de designadores informativos que não são logicamente equivalentes são propriedades diferentes, ou seja, propriedades serão idênticas se e somente se elas têm designadores informativos logicamente equivalentes. E, eventos serão os mesmos eventos se e somente se suas descrições canônicas envolvem as mesmas propriedades, substâncias e tempos ou se se acarretam mutuamente. Assim, eventos mentais como “estar com dor” não são idênticos a eventos cerebrais como a ativação da fibra C. A idéia do autor valeria também para eventos intencionais tais como ter crenças, desejos e objetivos. Desse modo, uma vez que os eventos mentais são eventos aos quais a substância envolvida tem acesso privilegiado, nenhum evento físico pode ser idêntico a qualquer evento mental nem pode acarretá-lo. Aparece aqui uma objeção clara à Teoria da Identidade, que identifica estados mentais a estados cerebrais; pois, para essa teoria, a dor não está simplesmente correlacionada em termos nomológicos com a ativação da fibra C, mas aquele estado mental é este estado cerebral.

Para o autor, assim como existem diferentes maneiras de dividir a história do mundo em eventos, do mesmo modo existem diferentes maneiras de dividir o mundo em espécies de substâncias, algumas delas nos permitiriam fornecer uma descrição verdadeira e completa do mundo.

Para uma substância num tempo ser a mesma substância que uma substância num tempo anterior dois tipos de critérios devem ser satisfeitos. Primeiro, as duas substâncias devem ter as propriedades essenciais das mesmas espécies de substâncias a que elas pertencem. O segundo é que as duas substâncias sejam compostas basicamente das mesmas partes, na medida em que esta deve suportar uma variação em relação ao gênero de substância.

Swinburne afirma que deve ser uma condição necessária das partes elementares das substâncias serem idênticas que elas tenham a mesma *ecceidade*³. Uma substância tem *ecceidade* se e somente se pudesse existir em vez dela uma substância diferente que tivesse

³ “*Heceidade*. Do latim medieval *haecceitas, atis*. No pensamento de John Duns Scotus, o caráter particular, individual, único de um ente, que o distingue de todos os outros; *ecceidade*, *ipseidade*.” DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO ILUSTRADO LAROUSSE. São Paulo: Larousse, 2007.

todas as mesmas propriedades que ela, incluindo as propriedades relacionadas ao passado e ao futuro tais como continuidade espaço-temporal de uma substância tendo tais propriedades monádicas. Ou seja, para substâncias serem idênticas elas devem ter as mesmas propriedades independentemente do tempo. Para aquelas substâncias físicas que são objetos materiais, a ecceidade é ser feita da mesma matéria. Designar de maneira informativa uma propriedade envolve conhecer certo conjunto de condições necessárias e suficientes para alguma coisa ter aquela propriedade. Muitas vezes as condições necessárias e suficientes para uma substância ser aquela substância são desconhecidas, pois muitas vezes não sabemos o que constituiria uma futura substância ou uma substância num outro mundo. Segundo o autor, uma das principais razões para nossa incapacidade de designar de maneira informativa as substâncias é que não sabemos a respeito de algumas espécies de substâncias, e em particular dos objetos materiais inanimados, se eles têm ou não ecceidade ou se devem ser individuados somente por meio das propriedades, incluindo as propriedades de continuidade.

Substâncias mentais são aquelas substâncias que têm essencialmente propriedades mentais. Não é possível ter uma descrição completa do mundo em que todas as substâncias sejam individuadas somente por meio das propriedades físicas. Pois é um dado evidente da experiência que eventos mentais conscientes de diferentes tipos como sensações visuais, sensações auditivas, etc. são co-experenciados, isto é, pertencem à mesma substância. Significa dizer que o sujeito da experiência de eventos mentais é também objeto da experiência. Qualquer descrição do mundo que tenha como consequência o contrário disto será uma descrição falsa. Isto porque a história do mundo só fica completa quando se levam em conta todos os fatores causais dos tipos de eventos possíveis. Se há eventos que não são físicos, então a descrição do mundo em termos apenas materiais será incompleta e, portanto, falsa.

Swinburne conclui que as substâncias mentais não são idênticas às substâncias físicas e que sua existência não é acarretada por elas, visto que pode haver mundos em que as substâncias físicas são as mesmas, mas existem diferentes substâncias mentais.

A alegação final de Swinburne é que os seres humanos são substâncias mentais puras, ou seja, substâncias cuja existência não acarreta a existência de uma substância física. O autor se baseia no experimento mental original de Descartes, que apresenta uma forte evidência da possibilidade lógica de “eu” existir sem um corpo, ou continuar a existir quando o corpo é destruído.

Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por

isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao contrário ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material.⁴

O autor afirma que hipóteses como estas e outras similares são compreensíveis e não parecem conter qualquer contradição e isso, segundo ele, é uma forte evidência de que o que se concebe aqui é logicamente possível. Uma possibilidade lógica é simplesmente uma proposição cuja negação não envolve uma contradição. Mas a questão que poderia ser levantada aqui é se tais hipóteses são “metafisicamente possíveis”. Essa questão, porém, só surge quando substâncias ou propriedades são discriminadas por meio de designadores não informativos.

Swinburne conclui que na ausência de alguma contradição lógica oculta na descrição de Descartes de seu experimento mental fica claro que Descartes pretende se mostrar como uma substância mental pura. Ele poderia existir sem qualquer existência física, e dessa maneira as substâncias mentais puras existem logicamente independentemente das substâncias físicas.

1.2 O ARGUMENTO EM FAVOR DA EXISTÊNCIA DE DEUS

A partir da tese de que a descrição do mundo em termos materialistas é incompleta, pois deixa de levar em conta todos os fatores causais dos tipos de eventos possíveis, Swinburne apresenta o argumento para existência de Deus como a melhor explicação que pode ser dada para a ocorrência de todos os tipos de eventos. O autor apresenta uma teologia natural moderna.

Ao longo da história humana, muitas pessoas tomaram por dada a existência de Deus e muitas outras, sem dúvida, tomaram por dada a sua não existência. Não formularam razões para suas crenças, apenas acreditaram. Contudo, outros que acreditaram formularam algumas razões para suas crenças de forma clara e explícita. E, para Richard Swinburne, é a partir de então que temos algo claramente reconhecível como um argumento a favor ou contra a existência de Deus.

Os medievais tentaram deslocar a razão desde o mundo até Deus sob a forma de um argumento dedutivo. Mas, segundo Swinburne, tudo o que um argumento dedutivo pode fazer

³ DESCARTES, R. Discurso do método. Coleção os pensadores. 3. Ed. São Paulo: Abril cultural. 1983. p. 46.

é extrair de sua conclusão aquilo a que você já está predisposto pelas suas premissas. Um argumento dedutivo válido é aquele no qual se você afirma a premissa ou premissas mas nega a conclusão você contradiz a si mesmo. É implausível supor que um argumento que vá desde “há um universo físico” para “existe um Deus” é assim. Pois uma afirmação razoavelmente evidente como “existe um universo físico, mas nenhum Deus existe” não contém qualquer contradição interna. “Existe um Deus” vai além das premissas ao afirmar a existência ou ordem do universo, vai até algo bem maior.

Contudo, um argumento que vai da existência e ordem do Universo até a existência de Deus é mais bem representado não como dedutivo, mas como indutivo – um argumento no qual as premissas fazem a conclusão provável até certa medida, talvez bastante provável, mas não certa.

Um traço dos argumentos indutivos é que eles podem ser cumulativos. Uma parte de evidência afirmada em uma premissa pode oferecer certa quantidade de probabilidade à conclusão; outra parte de evidência pode aumentar essa probabilidade. Para Swinburne, se argumentos a partir do universo e sua ordem ocasionam apenas uma conclusão provável, e não uma certa, há espaço para que a experiência religiosa e a tradição tornem a conclusão ainda mais provável, para quem as aceita.

Swinburne se detém apenas naquilo que chama de argumentos *a posteriori*, argumentos nos quais as premissas relatam características da experiência humana, ou seja, que afirmam que algo que os seres humanos experienciam é base para acreditar na existência, ou não, de Deus. Por isso, não discute argumentos ontológicos em favor da existência de Deus, já que acredita que não codificam as razões que pessoas comuns têm para acreditar que Deus existe, mas que são na verdade argumentos de filósofos. Tampouco discute argumentos contra a existência de Deus que afirmem que há algo de incoerente ou auto-contraditório na afirmação de que Deus existe.

Ao discutir argumentos em favor da existência de Deus, Swinburne considera formas do argumento cosmológico e teleológico, o argumento com base na existência de consciência, o argumento moral, argumentos com base no milagre e na revelação e o argumento a partir da experiência religiosa.

A filosofia da religião recente, segundo Swinburne, tende a tratar os argumentos em favor da existência de Deus de forma isolada uns dos outros. Porém, os argumentos podem dar sustento uns aos outros ou, alternativamente, enfraquecer uns aos outros, e isso precisa ser considerado. Levando em conta o efeito cumulativo dos argumentos, ele considera, então, um

a um, começando com o argumento cosmológico e incluindo os argumentos do mal e do ocultamento contra a existência de Deus, e perguntando o quanto as premissas de cada argumento acrescentam ou subtraem da força dos argumentos anteriores. Defende, ainda, que na maior parte desses argumentos as premissas tornam mais provável que Deus exista do que não. Os argumentos da teologia natural são cumulativos, cada argumento faz crescer a probabilidade de que existe um Deus; juntos eles a tornam bastante provável.

Swinburne admite a existência de conexões causais regulares entre tipos de evento cerebral e tipos de evento mental. Contudo, estas são tão detalhadas e específicas que é muito improvável que ocorressem sem explicação; e, no entanto, é imensamente improvável que pudesse haver uma explicação científica dessas conexões, pois elas não podem ser consequência de uma teoria científica mais fundamental e, ainda, por haver conexões diversas demais para se constituírem leis. Porém, há à disposição uma explicação pessoal: sendo onipotente, Deus pode juntar almas a corpos. Ele pode causar as conexões entre eventos cerebrais e eventos mentais que há.

Deus tem boas razões para causar a existência de almas e juntá-las a corpos dado o que há de bom na existência de agentes humanamente livres que precisariam ter corpos por meio dos quais teriam sensações agradáveis, formariam crenças verdadeiras sobre o mundo e estabeleceriam seus próprios propósitos à luz dessas crenças, e que fariam diferença no mundo. Swinburne argumenta que há uma probabilidade significativa de que Deus fizesse criaturas assim. Sua existência envolve a existência de conexões causais regulares entre eventos mentais e eventos em seus corpos. Dado que os humanos são agentes humanamente livres, isso envolve conexões causais regulares entre eventos mentais e eventos nos cérebros humanos.

Porque, segundo o autor, temos toda a razão de acreditar que não pode haver teoria científica e, portanto, leis científicas correlacionando estados cerebrais com almas e seus estados, temos toda razão de acreditar que as conexões causais que existem entre eles não têm uma explicação científica em termos da propriedade de estados cerebrais; elas são conexões causais adicionais independentes do conjunto de leis científicas que governam o mundo físico.

O argumento central usado por Swinburne como referência indutiva a favor da existência de Deus é o chamado argumento da consciência, o qual é apresentado, com base em nas premissas anteriormente afirmadas, da seguinte maneira: Admitindo-se que *e* represente a existência de almas com estados mentais conectados com estados cerebrais; seja *k* o conhecimento de fundo – que há um mundo físico governado por leis, com leis e

condições limite sintonizadas de modo a permitir a existência de corpos humanos; e seja h a hipótese do teísmo. Então $P(e/\sim h \& k)$ é muito baixa. Mas, como Deus tem boas razões para criar esses seres humanos; assim, $P(e/h \& k)$ tem um valor moderado. Dessa forma, Swinburne apresenta o argumento da consciência como um bom argumento indutivo em favor da existência de Deus. Podemos dizer que o fenômeno da vida consciente constitui um incremento na probabilidade da existência de Deus.

É evidente, para ele, que realmente há estados mentais que conhecemos por nossa própria experiência. Eles incluem padrões de cor, dores, crenças, pensamentos e sentimentos. Outros poderiam aprender sobre os estados mentais de uma pessoa – dores e pensamentos, por exemplo – estudando seu comportamento e talvez também estudando seu cérebro. No entanto, a própria pessoa objeto desse experimento poderia se utilizar desse mesmo método; poderia estudar seu cérebro tanto quanto qualquer um poderia. Mas, é claro, essa pessoa tem um modo conhecer de seus próprios estados mentais diferente dos modos disponíveis para qualquer outro que estude seu comportamento e seu cérebro: ela de fato tem experiência direta desses estados mentais. Conseqüentemente, para Swinburne, esses eventos mentais devem ser distintos de eventos cerebrais ou quaisquer outros eventos corpóreos. Isto porque, para ele, ter um evento cerebral não acarreta ter um evento mental. Eventos mentais devem ser distintos do comportamento que originam. Em alguns casos, por exemplo, pessoas têm sensações que não exprimem e, se as sensações não dão origem a comportamento, o sujeito fica consciente da sensação como um evento separado do comportamento ao qual este deu origem.

Ao fazer essa observação acerca da relação causal entre eventos mentais e eventos cerebrais, Swinburne não nega que a maior parte dos eventos mentais sejam causados por eventos cerebrais. Ele acredita que nossas intenções causam eventos cerebrais que, por sua vez, causam outros eventos corpóreos. Assim, nossa corporeidade consiste em haver essas conexões físico-mentais.

Segundo Swinburne, o ser humano não existiria a menos que tivesse capacidade para uma vida mental, ou seja, capacidade de ter pensamentos e sensações, por exemplo. Ter tal capacidade é em si mesma uma propriedade mental. Assim, seres humanos são substâncias mentais. Essa própria vida mental é um estado da substância mental que está incorporada no ser humano em virtude de ser o estado de um estado de uma substância mental pura, a alma do homem, que é conectada ao seu corpo.

Se o materialismo estiver correto, ou seja, se minhas propriedades mentais – tais como sentir dor – fossem propriedades do meu corpo, então, segundo Swinburne, não haveria nada mais na história do mundo que a sucessão daqueles eventos que envolvem substâncias físicas, o vir a existir ou deixar de existir e ter propriedades e relações físicas. Mas Swinburne defende, ainda, que mesmo sabendo de toda essa sucessão de eventos ainda faltaria saber se algum ser humano continuou ao longo do tempo a viver uma vida consciente.

Swinburne ilustra essa idéia com o exemplo do transplante de cérebro:

O cérebro consiste de dois hemisférios e um tronco cerebral. Há bons indícios de que humanos podem sobreviver e se comportar como seres conscientes se muito de um hemisfério for destruído. Ora, imagine meu cérebro (hemisférios mais tronco cerebral) dividido em dois e cada meio cérebro retirado de meu crânio e transplantado para um crânio vazio de um corpo do qual o cérebro acabou de ser removido; e para ser adicionado a cada meio cérebro de outro cérebro (por exemplo, o cérebro de meu irmão gêmeo idêntico), quaisquer outras partes (por exemplo, mais troncos cerebrais) fossem necessárias a fim de que o transplante acontecesse e para que houvesse duas pessoas vivas com vidas de experiências conscientes. Ora, sei muito bem que uma operação dessa delicadeza não é no momento praticamente possível, e talvez nunca venha a ser possível para meros cientistas humanos com meros recursos humanos; mas não posso ver que haja quaisquer dificuldades teóricas insuperáveis para se conseguir uma tal operação (na verdade, esta é uma afirmação fraca – eu realmente espero que isso seja feito um dia). Podemos, portanto, perguntar o seguinte: se essa operação fosse feita e nós então tivéssemos duas pessoas vivas, ambas com vidas de experiências conscientes, qual delas seria eu? Provavelmente, ambas se comportariam até certo ponto como eu e afirmariam ser eu e lembrariam ter feito o que eu fiz; pois comportamento e fala dependem, em grande parte, de estados cerebrais e há consideráveis sobreposições entre a “informação” carregada pelos dois hemisférios que dá origem ao comportamento e à fala. Mas nenhuma das pessoas seria eu, pois, se ambas fossem idênticas a mim, elas seriam a mesma pessoa que o outro (se a é o mesmo que b e b é o mesmo que c, então a é o mesmo que c), e elas não são. Elas agora têm diferentes experiências e levam vidas diferentes. Restam outras três possibilidades: que a pessoa com o meu meio cérebro direito seja eu, ou que a pessoa com o meu meio cérebro esquerdo seja eu, ou que nenhuma seja eu. No entanto, não podemos estar certos de qual é a possibilidade correta. É tentador dizer que é uma questão de definição arbitrária dizer qual das três possibilidades é a correta. Mas devemos resistir a essa tentação. Há uma questão factual crucial aqui – que pode ser mostrada se imaginamos que fui capturado por um cirurgião maluco que está para fazer a operação de divisão do cérebro em mim. Ele me diz (e tenho toda razão para acreditar nele) que a pessoa que será formada por meu meio cérebro esquerdo terá uma vida agradável e a pessoa que será formada do meu meio cérebro direito será submetida a uma vida de tortura. Se minha vida futura será feliz ou dolorosa, ou mesmo se sobreviverei a uma tal operação, são, claramente, questões factuais (apenas alguém sob a pressão de algum dogma filosófico muito forte negaria isso). Contudo, na medida em que estou esperando pelo transplante e sei exatamente o que acontecerá com o meu cérebro, não estou em condição de saber a resposta à questão: o que acontecerá comigo? Talvez nenhuma pessoa futura seja eu. Pode ser que o corte do tronco cerebral destrua a pessoa original de uma vez por todas e que, mesmo costurando o tronco danificado, criem-se duas pessoas novas, mas nenhuma delas serei eu. Talvez eu venha a ser a pessoa do meio cérebro esquerdo, ou talvez a do meio cérebro direito é a que venha a ser eu. Mesmo se uma das pessoas subseqüentes se pareça mais com o eu de antes em afirmações de caráter e memória do que qualquer outra, aquela pode não ser eu. Talvez eu venha a sobreviver à operação mas mude de caráter e tenha perdido muito da minha memória como resultado disso. Conseqüentemente, a outra pessoa que se originou de mim se parecerá com o eu de antes em seu comportamento público mais do que eu mesmo. (SWINBURNE, 2004, p. 139-140)

A reflexão acerca desse experimento mental mostra que, não importa o quanto saibamos a cerca do que aconteceu com meu cérebro e com qualquer outra parte física, não

saberíamos o que aconteceu comigo. Swinburne conclui a partir disso que deve haver mais no ser humano do que a matéria da qual o corpo é feito, algo não-físico, chamado tradicionalmente de “alma”. A conexão que fica estabelecida entre uma alma e um cérebro é causal. São eventos em um cérebro particular que causam eventos nesta alma particular que causam eventos nesse cérebro particular.

Agentes humanamente livres precisam, a fim de desenvolverem uma ciência e uma metafísica, primeiro da habilidade de formarem conceitos metafísicos e científicos; e então a habilidade de formular teorias científicas e metafísicas. A descoberta científica e metafísica é uma atividade comunal e nem todos precisam ter a habilidade de fazer as descobertas necessárias desde que outros possam usar os resultados dessas descobertas e, assim, testá-las por si mesmos. Mas é preciso que haja gênios para haver progresso. Assim, para Swinburne, mais uma vez, há boa razão para supor que, se Deus existe, haverá agentes desse tipo e nenhuma razão para supor que eles evoluirão se Deus não existe. Dado que os humanos começaram a evoluir, tal desenvolvimento conceitual deve ter-lhes dado uma vantagem seletiva que asseguraria sua sobrevivência, mas sem um tipo particular de bioquímica não ocorrerão os tipos de mutação que vão permitir progressos posteriores. Não há razão particular para esperar que qualquer bioquímica permitirá mutações daquele tipo a não ser que Deus exista, já que Deus tem razão de dar à base bioquímica da mente este poder causal particular.

Swinburne acredita que supor que existe um Deus explica por que, por algum motivo, existe um universo físico; por que existem as leis científicas; por que animais e seres humanos evoluíram; por que os seres humanos têm a possibilidade de moldar seu caráter para o bem ou para o mal e para mudar o ambiente em que vivem; por que através dos séculos milhões de pessoas tiveram a aparente experiência de estar em contato com e serem guiadas por Deus, e muitos outros fenômenos. Reivindica, ainda, que a hipótese da existência de Deus faz sentido a partir do conjunto de nossa experiência, e faz isso melhor que qualquer outra explicação que pode ser apresentada, e isso é fundamento para se acreditar que seja verdadeira.

CAPÍTULO 2

AS CRÍTICAS MATERIALISTAS DE PAUL CHURCHLAND AO DUALISMO

O dualismo não é a concepção mais amplamente defendida em meio à comunidade filosófica e científica, mas é a teoria mais comum em meio às pessoas em geral. Está arraigada na maioria das religiões populares e tem predominado durante a maior parte da história ocidental. Em seu livro *Matéria e Consciência*, Paul Churchland não critica diretamente o dualismo defendido por Richard Swinburne, mas critica essas posições dualistas que apareceram no decorrer da história: os dualismos de substância – cartesiano e popular; e os dualismos de propriedade – principalmente o epifenomenalismo e o dualismo interacionista de propriedade.

O Dualismo Cartesiano é caracterizado por Churchland como uma explicação positiva da natureza dessa coisa-mente. Para Descartes, a realidade se divide em dois tipos básicos de substância: a matéria comum, que ocupa espaço; e a razão consciente do ser humano, setor isolado da realidade que ele acreditava não poder ser explicado nos termos da mecânica da matéria, diferente tipo de substância, sem extensão ou posição no espaço, cuja característica essencial é a atividade de pensar. São conexões causais com a mente que fazem o corpo ser de uma pessoa, e não de outra.

A questão principal levantada pelos materialistas é justamente com respeito à possibilidade de uma relação causal entre as substâncias física e não-física. Descartes sugeria que uma substância material muito sutil – os “espíritos animais” – transmitia essa influência da mente ao corpo em geral. Segundo Churchland, isso não soluciona a questão levantada, pois o problema da interação entre algo espacial e dotado de peso com algo totalmente não-espacial permanece.

Se a “coisa-mente” é de natureza tão absolutamente diferente da coisa-matéria – diferente a ponto de não ter nem massa nem forma alguma, nem posição em lugar algum do espaço –, então como é possível minha mente ter alguma influência causal sobre o meu corpo? [...] Como podem duas coisas tão diferentes ter algum tipo de contato causal? (CHURCHLAND, 2004, p. 27-28).

O dualismo popular, forma menos radical do dualismo de substância, consiste na idéia de que existe um corpo material que é controlado por uma substância espiritual. Churchland denomina essa concepção dualista de “Fantasma na máquina”. Esse “espírito”, na maioria das concepções, situa-se na cabeça, perto do cérebro e apesar de ter sua constituição interna diferente da matéria física, possui propriedades espaciais. A interação entre a mente e o cérebro pode ser compreendida em termos de uma troca recíproca de energia, e talvez a coisa-

mente seja uma manifestação dessa energia. Assim torna-se possível que o dualismo seja compatível com as leis físicas da conservação da energia e da quantidade de movimento. Esta concepção pelo menos mantém a possibilidade de que a mente sobreviva à morte do corpo. A promessa de sobrevivência é apontada por Churchland como uma razão para se desejar que o dualismo seja verdadeiro, mas apesar disso ela não constitui uma razão para se acreditar que ele é verdadeiro. Para isso, segundo ele, seria necessária uma prova empírica independente de que as mentes de fato sobrevivem à morte do corpo.

No dualismo de propriedades, por sua vez, embora não haja outra substância envolvida, além do cérebro físico, o cérebro é dotado de um conjunto especial de propriedades das quais nenhum outro tipo de objeto físico dispõe: propriedades características da inteligência consciente.

No epifenomenalismo, versão mais antiga de um dualismo de propriedade, os fenômenos mentais não constituem uma parte dos fenômenos físicos no cérebro determinando, em última análise, nossas ações e comportamentos, mas, ao contrário, os fenômenos mentais são epifenômenos, ou seja, estados mentais existem, mas não têm nenhuma relação causal com os fenômenos físicos. Assim, embora os fenômenos mentais sejam causados pelas diversas atividades do cérebro, eles, por sua vez, não têm quaisquer efeitos causais. Eles são totalmente impotentes com respeito a efeitos causais no mundo físico. Isso significa que a convicção universal de que nossas ações são determinadas por nossos desejos, decisões e volições é falsa. Nossas ações são completamente determinadas por eventos físicos no cérebro, eventos que também causam os epifenômenos que chamamos de desejos, decisões e volições. Assim, existe uma conjunção constante entre as volições e as ações. Mas, de acordo com o epifenomenalista, é apenas uma ilusão acreditar que a primeira causa a segunda. Para Churchland, essa concepção é um meio-termo a que se chega entre o desejo de respeitar uma abordagem rigorosamente científica da explicação do comportamento e o desejo de respeitar o testemunho da introspecção.

O dualismo interacionista de propriedade, teoria mais próxima do senso comum, difere da outra concepção em um único aspecto essencial: o interacionista afirma que, sem dúvida, as propriedades mentais têm efeitos causais sobre o cérebro e, dessa forma, sobre o comportamento. As propriedades mentais do cérebro são parte integrante do embate causal geral e estão em interação sistemática com as propriedades físicas do cérebro. Dessa forma, nossas ações são consideradas como, em última análise, causadas por nossos desejos e volições. Da mesma forma que no caso anterior, as propriedades mentais são aqui

consideradas como propriedades emergentes. Mas todo dualista da propriedade afirma, além disso, que as propriedades e estados mentais são irreduzíveis, na medida em que eles não são meros aspectos organizadores da matéria física. É esse aspecto da irreduzibilidade das propriedades mentais que torna esta uma posição dualista. Mas ela é pouco compatível com a afirmação simultânea de que as propriedades mentais emergem a partir de nada além da organização concreta da matéria física.

Churchland critica um a um os argumentos que ele considera como principais para a defesa da tese dualista. Ele considera, em primeiro lugar, o argumento da religião. Segundo ele, não há nada de errado, em princípio, em recorrer a uma teoria mais geral que incida sobre o caso em questão, e é o que acontece quando recorremos à religião, Mas esse recurso terá o apoio de garantias tão seguras quanto as credenciais científicas das religiões a que está recorrendo. Para ele, as forças sociais são os determinantes primários da fé religiosa das pessoas em geral e decidir questões científicas pelo recurso a uma ortodoxia religiosa seria pôr as forças sociais no lugar das provas empíricas.

O segundo argumento citado por Churchland, o argumento da introspecção, tenta recorrer à experiência direta de todos nós. Mas é considerado por ele bastante suspeito, na medida em que pressupõe que nossa faculdade de observação interior, ou introspecção, revela as coisas como elas realmente são em sua natureza íntima. Ele sustenta que se nossas próprias dores, esperanças e crenças não se parecem, ao olhar introspectivo, com estados eletroquímicos numa rede neural, isso talvez ocorra apenas porque nossa faculdade de introspecção, da mesma forma que nossos outros sentidos, não é suficientemente penetrante para revelar tais detalhes ocultos. O argumento da introspecção, desse modo, não teria força alguma, a menos que pudéssemos, de alguma forma, oferecer bons argumentos, sustentando que a faculdade de introspecção é totalmente diferente de todas as outras formas de observação.

Segundo Churchland o argumento da irreduzibilidade também tem força menor do que parece em princípio. Ele sustenta essa tese a partir do argumento de um progresso científico e tecnológico. Segundo ele, o fato de, durante o período que nos separa de Descartes, por exemplo, os pesquisadores da ciência da computação terem conseguido isolar os princípios gerais do raciocínio matemático, e os engenheiros eletrônicos criarem máquinas que calculam de acordo com esses princípios são desdobramentos impressionantes, não apenas porque as máquinas se revelaram capazes de executar algumas das capacidades de que se orgulhava a razão humana, mas também porque algumas dessas realizações invadem áreas da razão

humana que os filósofos dualistas do passado consideravam como definitivamente barradas a simples dispositivos físicos. O recente progresso teórico nessa esfera nada tem feito para confirmar a convicção de que o uso da linguagem seria definitivamente impossível para um sistema puramente físico.

O último argumento em defesa do dualismo recorre à existência de fenômenos parapsicológicos. Na verdade, para Churchland, esse argumento é outra instância do argumento da irreducibilidade e, como este, não é absolutamente evidente que tais fenômenos, mesmo que reais, devam ser definitivamente refratários a uma explicação puramente física. Segundo ele, o materialista já pode sugerir, por exemplo, um mecanismo para a telepatia – a “teoria do transmissor/ receptor de rádio”.

Churchland acredita ser significativo o fato de que o materialista tenha recursos teóricos para sugerir uma explicação possível e detalhada da telepatia, por exemplo, caso ela venha a se mostrar real, o que é mais do que qualquer dualista até agora conseguiu. Não é, portanto, evidente que o materialista deva estar em desvantagem, em termos de explicação, nessas questões. Na verdade, tratar-se-ia do inverso.

Até esse momento, analisamos apenas as supostas fraquezas apresentadas por Churchland nos argumentos usados na defesa do dualismo, mas o primeiro argumento que os materialistas apresentam contra o dualismo recorre à maior simplicidade da concepção materialista.

O materialista postula apenas um tipo de substância (a matéria física) e uma classe de propriedades (as propriedades físicas), enquanto o dualista postula dois tipos de matéria e/ou duas classes de propriedades. E, segundo o materialista, sem nenhuma vantagem em termos explicativos.

Nem o dualismo nem o materialismo ainda podem explicar todos os fenômenos em questão. Mas essa objeção tem alguma força, especialmente porque não há dúvida alguma de que a matéria física existe, enquanto a matéria espiritual permanece uma hipótese pouco substancial.

O dualismo apresenta, ainda, uma relativa impotência explicativa em comparação ao materialismo. O neurocientista pode nos dizer muita coisa sobre o cérebro, sobre sua constituição e sobre as leis físicas que o governam; ele já pode explicar boa parte de nosso comportamento em termos das propriedades elétricas, químicas e físicas do cérebro; e ele tem disponíveis recursos teóricos para explicar muito mais, à medida as explorações forem avançando.

O dualista, segundo Churchland, não pode dizer nada sobre a constituição interna da coisa-mente, sobre os elementos não-materiais que a constituem, sobre as conexões estruturais da mente com o corpo ou sobre o modo como ela opera. Ele não poderia explicar, ainda, as capacidades e patologias humanas em termos de suas estruturas e seus defeitos. Assim, o fato é que o dualista não pode fazer nada disso, porque jamais foi formulada uma teoria detalhada sobre a coisa-mente.

Segundo Churchland, se realmente existe uma entidade distinta, na qual o raciocínio, as emoções e a consciência têm lugar, e se essa entidade depende do cérebro unicamente para as experiências sensoriais, como entrada de dados, e para execuções da vontade, como saída, então seria de esperar que a razão, a emoção e a consciência fossem relativamente invulneráveis ao controle direto ou às patologias resultantes da manipulação ou de danos ao cérebro. Mas, de fato, é exatamente o oposto que ocorre. A vulnerabilidade da consciência aos anestésicos, à cafeína e a algo tão simples quanto uma pancada forte na cabeça mostra sua dependência muito estreita com relação à atividade neural no cérebro. Tudo isso faz plenamente sentido se a razão, as emoções e a consciência forem atividades do próprio cérebro. Mas faria pouco sentido se elas fossem puramente atividades de alguma outra coisa.

O argumento da história evolutiva é, ainda, citado por Churchland como incidindo sobre ambas as variedades do dualismo. Esse argumento consiste em afirmar que o aspecto relevante da história-padrão da evolução está em que a espécie humana e todas as suas características são o resultado exclusivamente físico de um processo puramente físico. Como todos os organismos, exceto os mais simples, nós temos um sistema nervoso. E pela mesma razão: um sistema nervoso torna possível uma orientação discriminativa do comportamento. Mas um sistema nervoso é apenas uma ativa matriz de células, e uma célula é apenas uma ativa matriz de moléculas. Somos extraordinários apenas porque nosso sistema nervoso é mais complexo e potente que o das outras criaturas à nossa volta. Nossa natureza interior difere da natureza de criaturas mais simples apenas em grau, mas não em gênero. Se essa for considerada a descrição correta de nossas origens, então não parece haver necessidade, nem espaço, para a introdução de substâncias ou propriedades não-físicas em nossa explicação teórica a respeito nós mesmos.

Churchland posiciona-se como um materialista eliminativo. Para o materialista eliminativo, as correspondências um-a-um entre eventos mentais e eventos físicos, propostas pela teoria da identidade, não serão encontradas, e a estrutura psicológica de nosso senso comum não pode obter uma redução interteórica, porque a estrutura psicológica de nosso

senso comum é uma concepção falsa e radicalmente enganosa das causas do comportamento humano e da natureza da atividade cognitiva. Desse ponto de vista, a psicologia popular não é apenas uma representação incompleta de nossas naturezas interiores; ela é pura e simplesmente uma representação distorcida de nossas atividades e estados internos. Consequentemente, não podemos esperar que uma explicação realmente adequada de nossa vida interior feita pela neurociência revele categorias teóricas que correspondam exatamente às categorias do arcabouço de nosso senso comum. Dessa forma, devemos esperar que o antigo arcabouço seja simplesmente eliminado, e não reduzido, por uma neurociência amadurecida. Para o materialista eliminativo a psicologia do senso comum é falsa, mesmo que seja útil para explicar alguns fenômenos.

O materialista eliminativo pode mencionar a seu favor casos históricos de eliminação pura e simples da ontologia de uma teoria mais antiga, em favor da ontologia de uma teoria nova e superior. Segundo esse ponto de vista, os conceitos de psicologia popular – crença, desejo, medo, sensação, dor, etc. – terão um destino análogo ao de outras teorias anteriormente aceitas. Um dos casos citados como exemplo por Churchland é a respeito da teoria do “flogisto”.

Acreditava-se que quando um pedaço de madeira se queima, ou pedaço de metal enferruja, uma substância de tipo volátil chamada ‘flogisto’ estava sendo liberada: rapidamente, no primeiro caso, lentamente, no segundo. Uma vez desaparecida, a substância ‘nobre’ deixava apenas um amontoado de cinzas ou ferrugem. Mais tarde, chegou-se à conclusão de que ambos os processos envolvem não a perda de algo, mas o *ganho* de uma substância extraída da atmosfera: o oxigênio. O flogisto revelou-se não uma descrição incompleta do que acontecia, mas sim uma descrição radicalmente incorreta. Assim, o flogisto não era adequado a uma redução ou identificação com alguma noção da nova química do oxigênio e foi, então, simplesmente eliminado da ciência. [...] E, quando a neurociência tiver amadurecido, a ponto de a pobreza de nossas atuais concepções ter-se tornado manifesta a todos, e a superioridade do novo arcabouço tiver sido estabelecida, poderemos, por fim, dar início à tarefa de reformular nossas concepções das atividades e estados internos, no interior de um arcabouço conceitual realmente adequado [...]. O simples aumento da compreensão mútua que esse novo arcabouço tornaria possível poderia contribuir em muito para uma sociedade mais pacífica e humana. (CHURCHLAND, 2004, pp. 80-81).

A característica que distingue essa posição das outras posições materialistas é sua recusa de que se possa esperar por uma redução interteórica sem atritos – mesmo uma redução específica-à-espécie – do arcabouço da psicologia popular ao arcabouço de uma neurociência madura. A razão dessa recusa está na convicção do materialismo eliminativo de que a psicologia popular é uma concepção intrinsecamente confusa e irremediavelmente primitiva de nossas atividades internas.

Churchland cita pelo menos três razões para a opinião desfavorável a respeito das concepções do senso comum. Primeiro, o fracasso generalizado da psicologia popular em

termos de explicação, previsão e manipulação. Segundo ele, as coisas mais fundamentais sobre nós permanecem inteiramente misteriosas no âmbito da psicologia popular. E as deficiências notadas não podem ser atribuídas ao tempo insuficiente para sua correção, pois a psicologia popular não sofreu mudanças nem progressos sensíveis no decorrer de mais de dois mil anos, apesar de suas insuficiências manifestas. Para Churchland, pode-se esperar que teorias realmente bem-sucedidas possam sofrer redução, mas teorias basicamente malsucedidas, como a psicologia do senso comum, não merecem uma expectativa como essa. Esse argumento, baseado na pobreza explicativa, tem ainda um outro aspecto. Segundo Churchland, enquanto nos limitamos aos cérebros normais, a pobreza da psicologia popular talvez não seja tão evidente, mas quando examinamos as muitas deficiências comportamentais e cognitivas de que sofrem as pessoas com danos cerebrais, os recursos explicativos e descritivos da psicologia popular começam a tatear o vazio.

O segundo argumento tenta extrair uma lição indutiva da história dos conceitos. A maioria das concepções de nossos antepassados foi refutada. Todas elas, exceto a psicologia popular, que sobrevive até hoje e apenas recentemente começou a ser posta em questão. Ao que parecer a psicologia popular sobreviveu por tanto tempo não porque estivesse basicamente correta em suas representações, mas porque os fenômenos que ela examina são tão difíceis que qualquer abordagem útil deles, não importa o quanto precária, dificilmente seria descartada.

O terceiro argumento citado por Churchland tenta mostrar uma vantagem *a priori* do materialismo eliminativo com relação à teoria da identidade e ao funcionalismo. Concentra-se na possibilidade de os conceitos da psicologia popular encontrarem correspondências corroboradoras numa neurociência amadurecida: o materialista eliminativo aposta que não; os funcionalistas e os defensores da teoria da identidade acreditam que há essa possibilidade.

Churchland apresenta também alguns possíveis argumentos contra o materialismo eliminativo. Segundo ele, para nós, a plausibilidade inicial dessa concepção radical é muito baixa, uma vez que ela nega pressuposições que nos estão profundamente enraizadas. O materialismo eliminativo é falso, pode-se argumentar, pois nossa própria introspecção revela diretamente a existência de dores, crenças, desejos, medos etc. Sua existência é tão óbvia quanto a de qualquer outra coisa. O fato é que toda observação ocorre no contexto de um sistema de conceitos e que nossos juízos observacionais são apenas tão bons quanto o arcabouço conceitual no qual eles são emitidos.

Uma segunda crítica tenta encontrar uma incoerência presente na posição do materialista eliminativo. A afirmação pura e simples do materialismo é a de que os estados mentais com os quais estamos familiarizados não existem realmente, mas essa afirmação só tem sentido se for a expressão de uma certa crença, de uma certa intenção de comunicar-se e de um conhecimento da língua, e assim por diante. Para Churchland, a falha nesse argumento está na premissa relativa às condições necessárias para que uma afirmação tenha sentido. Ela incorre em petição de princípio. Se o materialismo eliminativo é verdadeiro, a significação deve ter uma outra origem. Insistir na “antiga” origem é insistir na validade do próprio arcabouço que está em questão.

O materialista eliminativo também pode ser acusado de exagerar ao avaliar os defeitos da psicologia popular e subestimar seus êxitos concretos. Talvez a chegada da neurociência amadurecida venha a exigir a eliminação de um ou outro conceito da psicologia popular, continua a crítica, e talvez venha a ser necessário algum ajuste de pequena monta em certos princípios da psicologia popular, mas a eliminação em massa prevista pelo defensor do materialismo não passa de preocupação alarmista.

CAPÍTULO 3

RESPOSTAS DE SWINBURNE AS CRÍTICAS MATERIALISTAS EM *THE EVOLUTION OF THE SOUL*

Em seu livro *The Evolution of the Soul*, Swinburne argumenta em favor do dualismo de substância e tenta responder as críticas materialistas. Swinburne analisa na primeira parte do seu livro as diferentes faces da vida mental – sensações, pensamentos, propósitos, desejos e crenças. Argumenta que realmente existem eventos mentais, diferentes estados de processos cerebrais e comportamento público observável.

Swinburne começa sua análise afirmando que, se o homem tem uma vida mental distinta de sua vida física pública, os constituintes básicos daquela vida são as sensações. Distingue, ainda, sensações por suas causas e efeitos no mundo, incluindo o comportamento público. Argumenta que sensações são eventos distintos dos eventos intra-corpóreos, e conclui que não sendo eventos físicos extra ou intra-corpóreos, não são, então, eventos físicos de forma alguma, são eventos mentais.

Swinburne afirma que sensações são distintas de comportamento público. Um homem tendo uma imagem vermelha ou sentindo uma dor não é o mesmo que seu comportamento público sob certas circunstâncias. Argumenta, principalmente, que sensações são distintas de eventos cerebrais, o que ocorre no cérebro pode causar ou ser causado pelas sensações, mas não são o mesmo que elas. O que acontece nos neurônios é distinto da sensação visual ou dor que eles causam. A imagem de vermelho que tenho é diferente da ativação da fibra-C no meu cérebro, pois as propriedades são bem diferentes. O primeiro é um fenômeno de acesso privilegiado a mim e o segundo apenas um fenômeno físico, um tem características apenas qualitativas, o outro é mensurável quantitativamente. Não há como equivaler um evento mental a um evento cerebral.

Essa tese de Swinburne é contrária ao que afirma a teoria da identidade. A teoria da identidade alega que cada sensação é na verdade idêntica a alguns eventos cerebrais. O pressuposto de tal teoria é que pessoas são simplesmente objetos materiais; que as pessoas não são mais do que a matéria que as forma. Esse é um pressuposto rejeitado por Swinburne, mas é uma pressuposição que a teoria da identidade inevitavelmente faz.

Eventos consistem na instanciação de propriedades em substâncias. Eventos físicos consistem em instanciações de propriedades físicas. A questão se sensações são idênticas a eventos cerebrais, então se resume a questão se a instanciação de propriedades sensoriais no

objeto material, a pessoa, é um evento diferente da instanciiação de qualquer propriedade física do cérebro daquela pessoa.

A história das substâncias, segundo Swinburne, é a história da instanciiação de diferentes propriedades em substâncias diferentes em diferentes tempos. A instanciiação de uma propriedade numa substância a um tempo é um evento, e a história de substâncias é uma sucessão de eventos. Swinburne acredita que aquelas sensações – a instanciiação em pessoas de propriedades sensoriais – são eventos diferentes de eventos cerebrais – a instanciiação em pessoas de propriedades cerebrais. Os defensores da teoria da identidade admitem que “estar com dor” e ter certos neurônios ativados podem até ser diferentes propriedades, mas continuam alegando que suas instanciiações em mim hoje são o mesmo evento de outrora. Swinburne alega que, por exemplo, ter uma imagem vermelha no meu campo visual ao meio-dia não pode ser o mesmo evento que algum evento cerebral como a ativação da fibra-C ao meio-dia. As substâncias e o tempo (eu e o meio-dia) envolvidos são os mesmos, mas as propriedades são diferentes. Ambas as descrições parecem ser descrições intrínsecas. Os eventos são descritos em termos do que eles são neles mesmos e não no que eles são em virtude do que os cerca. Desse modo, o autor conclui que os dois eventos são eventos diferentes e um não faz parte do outro. A teoria da identidade pode tentar negar essa conclusão alegando que descrever um evento como uma sensação – a instanciiação de uma propriedade sensorial – e mais geralmente para descrever um evento em termos aparentemente mentais, é dar uma descrição extrínseca, descrevê-lo nos termos de suas causas e efeitos. Essa alegação passou a ser o pressuposto de uma variante da teoria da identidade, o funcionalismo.

O funcionalismo é caracterizado por Swinburne como a doutrina que afirma que eventos mentais aparentes são os eventos particulares que são em virtude das causas que os antecedem e dos efeitos que normalmente se seguem, ou seja, propriedades sensoriais ou mentais são propriedades que têm certos padrões de causa e/ou efeitos. Os problemas apontados pelo autor com relação ao funcionalismo começam pelo fato de não haver uma causa única e identificável de eventos mentais e cerebrais, mas sim uma cadeia de eventos. Se houver uma causa principal esta será descrita em termos de experiência mental. E, ainda, sensações não são propriamente descritas em termos causais, inclusive porque as qualidades sensoriais são contingentes. Para Swinburne, as sensações são dados da experiência, e devem ser tratados de tal modo pela ciência.

Sensações, pensamentos, propósitos, desejos e crenças são elementos mentais a partir dos quais todos os outros podem ser analisados, e nenhum deles pode ser reduzido a elementos físicos, como pretendem os defensores das teorias materialistas em geral.

Na segunda parte de sua obra Swinburne apresenta resposta ao problema da identidade pessoal. O critério de continuidade do cérebro, por exemplo, um dos principais critérios discutidos a respeito do problema da identidade pessoal, deriva de um critério corporal. O cérebro é tido como o núcleo do corpo, que determina a identidade pessoal, porque é que órgão do corpo que normalmente garante a continuidade da memória aparente. O critério de continuidade do cérebro seria satisfeito na medida em que P^2 em T^2 tem o mesmo cérebro que P^1 em T^1 ; na medida em que o cérebro foi removido e substituído por material de outro cérebro, e na medida em que essa remoção foi súbita e não gradual, nessa medida o critério não é satisfeito. Esse critério não é suficiente para se entender a continuidade da vida.

Swinburne argumenta que só podemos entender a continuidade da vida consciente a partir do dualismo, ou seja, supondo que o homem possui duas partes – o corpo e a alma (ou mente). O corpo é um objeto material ordinário, e assim é sua parte mais crucial – o cérebro. Mas este último é conectado a uma alma que é a parte essencial do homem, e que é a parte que aprecia a vida mental. A evolução da consciência é a evolução de organismos com almas que são conscientes e que interagem com o corpo. Swinburne admite, ainda, que a ocorrência da vida mental, da alma, é, contudo dependente de processos físicos no cérebro.

Para Swinburne, os cientistas tendem a considerar a experiência de vida consciente não como central ao entendimento humano, mas como periférica. Mas, segundo ele, são tantas e tão ricas as experiências humanas, e experiências que são contínuas e casualmente eficazes, que essa atitude não parece adequada. As experiências precisam ser tratadas com seriedade para podermos entender o homem. Em torno desses fatos, considerados periféricos pela ciência, Swinburne constrói seu argumento sobre o entendimento do homem e sua evolução.

Como apresentado no capítulo anterior, são três os principais argumentos materialistas apresentados por Churchland contra o dualismo: a maior simplicidade da concepção materialista – o materialismo postula apenas um tipo de substância (substância física) e uma classe de propriedades (propriedades físicas); a impotência explicativa do dualismo frente aos avanços científicos, principalmente das neurociências; e o argumento da história evolutiva – o aspecto relevante da história-padrão da evolução está em que a espécie humana e todas as suas características são o resultado exclusivamente físico de um processo puramente físico.

A resposta de Swinburne à crítica que alega a maior simplicidade do materialismo diz respeito não à maior simplicidade do teísmo, mas ao poder explicativo. O teísmo é mais simples como explicação pessoal, mas é mais complexo que o materialismo, pois postula um tipo a mais de substância. O materialismo não explica as evidentes diferenças entre eventos físicos e eventos mentais, a não ser com uma mudança total de visão de mundo, num futuro em que a neurociência estiver madura.

Que existe um universo ordenado, por exemplo, é algo ainda longe da capacidade de explicação da ciência. Segundo Swinburne, a inabilidade da ciência em explicar essas coisas não é um fenômeno temporário causado pelo atraso da ciência do século XXI. Ao invés disso, em virtude do que uma explicação científica é, essas coisas sempre se darão além de sua capacidade explicativa, pois as explicações científicas, por sua própria natureza, terminam com alguma lei natural suprema ou arranjo supremo das coisas físicas, e as questões levantadas por Swinburne dizem respeito a porque existem quaisquer leis naturais ou coisas físicas. A explicação científica envolve leis da natureza e estados prévios de coisas, já a explicação pessoal, sugerida por Swinburne, envolve pessoas e suposições.

Para Swinburne, já que não pode existir uma explicação científica para a existência do universo, ou existe uma explicação pessoal ou não existe nenhuma explicação. A hipótese de existe uma pessoa divina é a hipótese da existência do tipo mais simples de pessoa que poderia existir. Na concepção de Swinburne, uma pessoa é um ser que existe por algum tempo com o poder de causar efeitos, o conhecimento de como fazer isso e a liberdade de fazer escolhas em relação a quais efeitos causar. Uma pessoa divina é, por definição, uma pessoa perpétua, onipotente, onisciente, e perfeitamente livre. A hipótese de que existe um ser com graus infinitos das qualidades essenciais para um ser desse tipo é, para Swinburne, a postulação de um ser bastante simples. A hipótese de que existe uma tal pessoa divina é uma hipótese muito mais simples do que a hipótese de que existe um Deus que tem um poder limitado desse ou daquele modo. Uma limitação finita reclama, segundo Swinburne, uma explicação do porque existe justamente esse limite, de um modo que a não limitação não reclama.

Por sua vez, a crítica relacionada à impotência dualista frente aos avanços científicos é para Swinburne, também, infundada. Ele não descarta os avanços científicos, mas, ao contrário, acredita que tanto os avanços científicos quanto as lacunas explicativas que ainda existem sustentam ainda mais sua tese. Swinburne defende, por exemplo, que a intuição básica do argumento do desígnio está correta, concluindo que o próprio êxito da ciência, ao

mostrar-nos o caráter profundamente ordenado do mundo natural, constitui uma forte razão para acreditar que há uma causa ainda mais profunda, e não-física para essa ordem.

Então, se nós não podemos dar uma explicação científica normal de como eventos cerebrais podem causar eventos mentais e, inversamente, devemos procurar uma explicação pessoal. Invocar uma explicação pessoal, neste caso, envolve invocar a Deus, um poder por trás da natureza, que mantém intencionalmente as leis da natureza operantes e também faz com que esteja ligado ao cérebro de um animal ou do homem uma alma que interage com ele de maneira regular e previsível. Deus, um Deus onipotente, onisciente perfeitamente livre e perfeitamente bom, fonte de todos, teria de ser postulado como uma explicação de muitos fenômenos diferentes, a fim de fazer a sua existência provável. Mas a capacidade das ações de Deus para explicar a forma misteriosa da conexão mente-corpo é apenas mais uma razão para postular a sua existência. (SWINBURNE, 1997, p. 198).

Segundo Swinburne, uma teoria científica é provavelmente verdadeira na medida em que tiver considerado poder explicativo e na medida em que for simples. Uma teoria materialista – como a teoria da identidade, por exemplo, que acredita ser possível haver uma identificação de cada estado físico com um correspondente estado mental – teria de ficar tão complicada para dar conta dos fenômenos que quer explicar, que seria imensamente improvável que provesse uma explicação completa da interação mente e corpo. Para isso, precisamos de uma explicação dessas conexões causais em termos da sua derivação de uma teoria, consistindo de umas poucas leis relativamente simples, compatíveis entre si. A teoria precisaria explicar por que a formação de um cérebro de uma complexidade tão grande ou maior do que a de certos animais dá origem à consciência – à alma com estados mentais. E a teoria precisaria explicar por que eventos cerebrais dão origem a eventos mentais particulares, tal como acontece – por que um evento cerebral desse tipo causa uma imagem azul e um daquele tipo causa uma imagem vermelha e não o contrário. Uma simples lista de conexões causais não solucionaria nenhuma dessas questões.

De acordo com o autor, diferentemente de estados físicos, almas não diferem entre si ou de qualquer outra coisa por serem feitas de mais ou menos quantidade de algo. Assim, seria apenas um fato bruto, não uma consequência de alguma teoria mais avançada, que nos seres humanos e animais conhecidos o grau de complexidade não desse origem a uma alma. Porque não pode haver explicação disso, não temos como distinguir se algum robô feito em laboratório é ou não consciente. Acima de tudo, não poderia haver uma fórmula que tivesse a consequência de que esse cérebro daria origem à minha alma e aquele à sua, e não o contrário. Por essas razões, não poderia haver uma explicação da alma com correlação cerebral, uma “teoria alma-cérebro”, que fosse suficientemente simples para ser provavelmente verdadeira; apenas uma longa lista de conexões causais inexplicáveis. Poderíamos descobrir, no máximo, que houve essas conexões, não por que houve essas conexões.

Mas, segundo Swinburne, a história da ciência é pontuada com muitas “reduções” de toda uma área da ciência a uma outra aparentemente totalmente diferente, ou “integração” de ciências aparentemente muito disparatadas em aquilo que ele denomina de uma superciência.

A termodinâmica, que estuda o calor, foi reduzida à mecânica estatística, que estuda as velocidades de grandes grupos de partículas de matéria e as colisões entre eles; a temperatura de um gás provou ser a energia cinética média das suas moléculas. As ciências da eletricidade e do magnetismo separadas vieram a formar, juntas, uma superciência do eletromagnetismo. E então a ótica foi reduzida ao eletromagnetismo; a luz provou ser uma onda eletromagnética.⁵

Para Swinburne, o sucesso da ciência em produzir uma físico-química integrada tem sido conseguido ao preço de separar do mundo físico as cores, cheiros e gostos, e tomá-los como fenômenos sensórios puramente privados. O que o testemunho da história da ciência mostra é que o modo de atingir a integração das ciências é ignorar o mental. O próprio sucesso da ciência em conseguir suas vastas integrações em Física e Química é a mesma coisa que aparentemente excluiu qualquer sucesso final em integrar o mundo da mente e o mundo da Física.

Contrário ao argumento materialista da história evolutiva, Swinburne argumenta, ainda, que a ciência não pode explicar a evolução de uma vida mental. Isto significa, para ele, que não há nenhuma lei da natureza que demonstre que eventos físicos de certos tipos darão origem a eventos mentais correlacionados, e inversamente. Não há nada na natureza de certos eventos físicos ou de eventos mentais que dê origem a essa correlação. Argumenta, ainda, que uma explicação pessoal, ou seja, explicar algum evento ou regularidade, provocado por um agente intencional, é muito diferente da explicação científica usual, a qual encontra um evento passivo que causa um evento subsequente ou regularidade de eventos em virtude de alguma lei da natureza, que é encontrada para conectar os eventos do primeiro tipo com os do último tipo.

Há também o problema fundamental relacionado ao dualismo de substância, que persiste desde a época de Descartes e que diz respeito à possibilidade de interação entre as substâncias físicas e substâncias não-físicas. Swinburne e os dualistas afirmam que o dualismo é verdade, primeiramente, porque é óbvio que o mental e o físico são entidades ontologicamente distintas que interagem uns com os outros. Em resposta a esta alegação, materialistas afirmam que justamente pelo fato de eventos mentais e eventos físicos serem ontologicamente distintos, a interação entre eles é impossível.

⁵ SWINBURNE, R. “*O Argumento Probabilístico em favor da Existência de Deus a partir da Consciência*”. In: Episteme, Porto Alegre, n. 18, p. 71-85, jan./jun. 2004

Levando em conta a aparente obviedade da interação entre eventos mentais e eventos físicos, Swinburne afirma que a existência de Deus também responde como essa interação se origina e como se dá esse processo. A sugestão dele é que Deus deu a cada cérebro humano uma natureza limitada, por assim dizer, uma natureza limitada de tal forma que mantém o funcionamento da alma de forma previsível. Deus, sendo onipotente, teria o poder de produzir uma alma, isto é, de produzir intencionalmente essas conexões que não têm ligação natural. A razão para Deus dar às almas dos homens crenças, pensamentos e sensações causadas de forma regular é para que os homens participem na obra criadora de Deus. Um Deus teria capacidade e razão para fazer tais conexões causais. Há disponível, então, a explicação em termos da ação divina para a existência e o funcionamento das almas. Segundo Swinburne, de outra forma, é provável que essa questão permaneça um mistério total.

Há ainda mais uma objeção que pode ser feita ao argumento de Swinburne para existência de Deus: esse argumento não fornece necessariamente uma razão para se acreditar na existência de Deus, pois mesmo Swinburne estando correto em afirmar que as ciências físicas não podem explicar a interação entre eventos mentais e eventos físicos, isso não invoca imediatamente a noção de um criador divino e pessoal do universo.

Swinburne faz, também, objeções explícitas à tese do materialismo eliminativo defendido por Churchland. Swinburne defende que a tese do materialismo eliminativo, que afirma que a psicologia do senso comum é uma teoria (científica) desatualizada que deveria ser abandonada pela ciência, é absurda.

Swinburne afirma que a hipótese de uma linguagem do pensamento naturalmente sugere uma hipótese sentencialista. Isso na verdade, implicaria que pensamentos ou crenças são os mesmos eventos que os estados cerebrais. Para os defensores de uma teoria sentencialista, estados cerebrais que foram pensamentos ou crenças teriam que ter a estrutura sentencial da linguagem do pensamento. A partir disso, segue-se – se não há estados cerebrais com essa estrutura das quais interações correspondem às interações de pensamentos e crenças – que não há pensamentos e crenças. O comportamento público, o qual ordinariamente supomos ser determinado e reflexo de nossas crenças, deveria, então, de fato ser controlado por, e apenas por, eventos neutros, sendo que nenhum deles poderia ser identificado por crenças diferentes. A psicologia do senso comum – a visão de que temos crenças, pensamentos, etc, e fazemos o que fazemos por causa deles – poderia, segundo Swinburne, ter provado uma teoria tão desatualizada como a teoria científica que queimar

consiste na emissão de flogisto, ou a teoria que todos os objetos materiais são feitos de quatro elementos – terra, água, fogo e ar.

Para o autor, é óbvio que às vezes temos pensamentos e crenças a respeito de como as coisas neste mundo são, mesmo que tais crenças sejam inconsistentes. Para ele, estamos cientes de nossos pensamentos enquanto experimentamo-los, e crenças não são apenas eventos postulados a respeito de comportamentos públicos, mas eventos aos quais os sujeitos têm acesso privilegiado.

A conclusão absurda, defendida por Churchland, de que a psicologia do senso comum deve ser eliminada, segue, segundo Swinburne, duas premissas: uma plausível, mas contestável alegação da neurofisiologia que o sentencialismo de cérebro é falso, e a teoria da identidade, que afirma que eventos mentais são idênticos a eventos físicos. Se os processos cerebrais subjacentes aos pensamentos lógicos não apresentam estrutura sentencial, isso parece prover mais razões para rejeitar a teoria da identidade. Se pensamentos são separados de eventos cerebrais, mesmo que parcialmente dependam deles, a sucessão de eventos cerebrais não tem a mesma estrutura da sucessão de pensamentos. Se rejeitamos a teoria da identidade, não há como nos conformamos com a conclusão dos materialistas eliminativos, independente do que a neurofisiologia descubra. Se pensamentos são separados de eventos cerebrais, mesmo que parcialmente dependam deles, a sucessão de eventos cerebrais não tem a mesma estrutura de sucessão de pensamentos.

CONCLUSÃO

A abordagem dualista de Swinburne enfatiza um aspecto da experiência consciente que, em princípio, nos remete para um limite do materialismo. Sua abordagem nos chama a atenção para algo que o materialista, com todo o sucesso das pesquisas neurocientíficas nas quais se baseia, não teria dado conta de descrever em termos físicos: os conhecidos aspectos internos dos estados mentais. Tais aspectos qualitativos ou subjetivos dos estados mentais aparecem para os materialistas como um desafio ainda não superado.

Swinburne concebe as qualidades internas ou subjetivas dos estados mentais conscientes como propriedades intrínsecas, conectadas com o ponto de vista da primeira pessoa; e, portanto, como algo que estaria para além do campo explicativo das ciências físicas. Neste sentido, mostra-se cético quanto à possibilidade de tomarmos a consciência como objeto de explicação puramente científica. Já as abordagens materialistas irão aplicar uma teoria da propriedade extrínseca à mente consciente, concebendo-a em termos relacionais (ou funcionais).

Swinburne não está interessado em argumentos puramente *a priori* nem em considerações pragmáticas. Segue uma abordagem mais empírica e naturalista, evidenciando como prova indutiva da existência de Deus o argumento da consciência. Swinburne acredita se apropriar dos mesmos critérios que os cientistas para chegar às suas próprias teorias e afirmar o dualismo. Para ele, os próprios critérios científicos nos levam a avançar para além das teorias em direção a um deus criador, que garante a existência de tudo. Sua principal tese é de que a existência de Deus é a melhor explicação para os dados disponíveis.

De outro lado, apoiados em programas de pesquisa em neurociência e em inteligência artificial, as abordagens materialistas tentarão incessantemente definir e explicar os diversos estados mentais conscientes em termos dos mais relevantes tipos de estados e processos físicos cerebrais, ou então, em termos de uma capacidade funcional específica (não necessariamente exercida pelo cérebro enquanto órgão biológico), que envolva, por exemplo, um conjunto de relações causais entre os efeitos ambientais sobre o sistema, os outros tipos de estados mentais e as respostas comportamentais. Neste sentido, acredito que tais abordagens não medirão esforços para viabilizar uma ciência dos processos mentais conscientes.

Como podemos esperar explicar ou prever as qualidades intrínsecas de nossas sensações, ou o conteúdo de significação de nossas crenças e desejos, em termos puramente físicos é ainda um grande desafio para o materialista, mas devemos observar que é igualmente

difícil imaginar como esses fenômenos poderiam ser totalmente explicados ou previstos exclusivamente em termos da coisa-mente não-física dos dualistas da substância. O problema de fornecer uma explicação aqui é um grande desafio, tanto para materialistas quanto para dualistas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

- CHURCHLAND, P. *Matéria e Consciência: Uma Introdução Contemporânea à Filosofia da mente*. São Paulo: UNESP, 2004
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Coleção os pensadores. 3. Ed. São Paulo: Abril cultural. 1983.
- _____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Edição bilíngüe em latim e português. São Paulo: Editora da UNICAMP. 2004.
- SWINBURNE, R. *O Argumento Probabilístico em favor da Existência de Deus a partir da Consciência*. In: Episteme, Porto Alegre, n. 18, p. 71-85, jan./jun. 2004.
- _____. *The Existence of God*. 2 ed. Oxford: OUP, 2004.
- _____. *The Evolution of the Soul*. Revised Edition. Oxford: Clarendon Press. 1997.
- _____. *What makes me me? A Defence of Substance Dualism*. In: Princípios, Natal, v.15, n.23, Jan/jun. 2008.
- _____. *A Existência de Deus*. In: Princípios, Natal, v.15, n.23, Jan/jun. 2008.

