



Teoria da identidade e eliminativismo: duas alternativas contemporâneas ao problema do dualismo

Jessyca Eiras Jatobá¹

Resumo: O objetivo do presente trabalho é abordar criticamente duas alternativas contemporâneas ao dualismo mente-corpo – a teoria da identidade e o eliminativismo – e os possíveis problemas delas decorrentes. O dualismo, ou a ideia de que mente e corpo são substâncias essencialmente distintas, acarreta problemas insolúveis, tais como a impossibilidade de explicação da relação causal entre mente e corpo e o solipsismo. Na tentativa de resolução de tais problemas surgem teorias como a teoria da identidade mente-cérebro e o eliminativismo. A primeira afirma que existe uma identidade tal entre processos mentais e cerebrais que a ocorrência dos primeiros depende da dos últimos. Mas acontece que tal teoria acarreta problemas não menos relevantes do que aqueles levantados pela abordagem dualista substancial. Diante desse quadro, cognitivistas contemporâneos como Paul e Patricia Churchland propõem uma teoria mais radical, o *eliminativismo*, que defende que a neurociência nos permitirá explicar os fenômenos do cérebro de forma total, de modo que não tenhamos que recorrer aos “assuntos sobre a consciência” em nossas explicações. É por esse motivo que eles defendem o abandono de nosso vocabulário “mentalista”, pois sabemos que os termos mentalistas – crenças e desejos – são inadequados para a descrição dos eventos neurológicos responsáveis por nossos processos cognitivos, perceptivos, dentre outros.

Palavras-chave: Dualismo. Solipsismo. Identidade mente-cérebro. Eliminativismo.

Abstract: The purpose of this work is to critically approach two contemporary alternatives to mind-body dualism – the theory of identity and eliminativism – and the possible problems generated by them. Dualism, or the idea that mind and body are essentially distinct substances, generates insoluble problems, such as the impossibility of the explanation of the causal relation between mind and body, and solipsism. In the attempt of solving such problems arise the theories of mind-brain identity and eliminativism. The first says that exists such identity between mental and brain processes that the occurrence of the first ones depend on the second ones. But it happens that such theory generates problems not less relevant than those generated by substantial dualist approach. In front of this picture, contemporary cognitivists such as Paul and Patricia Churchland propose a more radical theory, *eliminativism*, which defends that neuroscience will allow us to explain the phenomena of brain in a total form, so we will not need to ask for the “matters about consciousness” in our explanations. For this reason they defend the abandonment of our “mentalist” vocabulary, because we know that the mentalist terms – beliefs and desires – are inadequate to the description of the neurological events responsible for our cognitive processes, perceptive processes, etc.

Keywords: Dualism. Solipsism. Mind-brain identity. Eliminativism.

Dos muitos problemas centrais da Filosofia que permanecem por séculos sem solução, um dos principais é o problema da interação mente-corpo – uma consequência direta do dualismo de substâncias (dualismo psicofísico ou dualismo mente-corpo). O

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília. Orientadora: Profa. Dra. Mariana Claudia Broens. Email: jessycaeias@gmail.com.



dualismo mente-corpo encontrou sua formulação mais clássica nas *Meditações* de Descartes. Tal concepção postula duas substâncias distintas, que poderíamos nomear matéria e mente. Tais substâncias estariam ligadas no homem, um ser dotado tanto de corpo quanto de alma. Porém, de que maneira duas substâncias essencialmente diferentes poderiam estabelecer qualquer tipo de ligação entre si? Como seria possível que a vontade, um atributo da mente, comunicasse ao corpo os movimentos que ele deveria realizar? Como seria possível que, inversamente, dados dos sentidos provenientes de órgãos corporais (como olhos e ouvidos) pudessem causar representações na mente? Esses e outros problemas que incorrem do dualismo em geral são subsumidos a uma única categoria que se convencionou chamar de “problema da interação mente-corpo”.

A fim de solucionar este problema, os filósofos contemporâneos apresentaram algumas alternativas ao dualismo, dentre as quais destacaremos a tese da identidade mente-cérebro e a tese do eliminativismo. O presente trabalho tem por objetivo analisar tais alternativas ao problema a fim de determinar se elas realmente representam uma evolução em relação ao paradigma dualista, ou seja, se elas resolvem os problemas da interação mente-corpo sem apresentarem com isso novos problemas.

Analisemos primeiramente as formulações do dualismo de substâncias de Descartes.

Em suas *Meditações* Descartes utiliza-se do método da dúvida hiperbólica a fim de encontrar uma única certeza que sirva de fundamento sólido sobre o qual erigir o edifício do conhecimento – ou seja, ele está em busca do ponto de partida e de sustentação de toda a ciência. Ele duvida dos sentidos, visto que eles nos enganam à vezes; coloca a possibilidade de que a realidade seja apenas um sonho, duvidando de que haja razão para distinguir sonho de realidade; e duvida de tudo aquilo que nos parece certo e seguro, como as verdades matemáticas e geométricas, colocando a possibilidade de que um “gênio maligno” nos engane e iluda, produzindo assim em nós todas estas incertezas. Apenas de um fato Descartes não pode duvidar: o de que ele duvida, ou seja, de que pensa. Pois para ser enganado pelo “gênio maligno”, e para crer ou duvidar, é preciso existir e pensar. Portanto, a certeza a qual chega Descartes é a de que “[...] esta proposição *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.” (DESCARTES, 1979, p. 92). E o que “eu” sou? Ora, diz Descartes, uma coisa que pensa, visto que apenas o pensamento



independe do corpo (de cuja existência ainda duvidamos) e é totalmente certo. Descartes entende o corpo enquanto:

[...] tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo de alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão. (DESCARTES, 1979, p. 93).

O “eu” pensante não possui nenhuma destas características, pois não é corpo; e ao mesmo tempo, o corpo não é capaz de pensar. Distinguem-se então duas substâncias, duas existências completamente distintas: a *res extensa*, ou seja, coisa extensa, o corpo; e a *res cogitans*, ou seja, coisa pensante, a alma. A existência da segunda é garantida no próprio ato do pensamento; a existência da primeira é garantida pela bondade de Deus. Corpos e almas, no entanto, estariam estreitamente unidos, o “como” dessa união permanecendo uma incógnita, pois desses pressupostos, até hoje não se ofereceu uma explicação que não apelasse ao sobrenatural.

Ao que parece, é em oposição a essa atitude teórica, que acaba tendo que lançar mão do sobrenatural, que se afirmam as teses naturalistas ontológicas contemporâneas, que, de modo geral, como aponta Paulo Abrantes, rejeitam o dualismo de substâncias e defendem que os estados mentais são idênticos, reduzem-se ou supervêm a estados neurais.

A teoria da identidade

Dentre essas teorias encontra-se a teoria da identidade mente cérebro. Como aponta Abrantes (2004), a tese da identidade é uma teoria reducionista, pois postula que não há nada além das propriedades e leis descritas pela Física. No naturalismo fisicalista reduutivo há uma redução do mental ao físico que nesse caso é realizada através da identificação entre estados mentais e estados cerebrais.

A tese da identidade foi desenvolvida em meados de 1950, surgindo em uma época na qual os estudos sobre o cérebro estavam recebendo cada vez mais atenção e o conhecimento nessa área, embora muito mais simples que o atual, já tinha avançado



muito. A partir disso, foi possível estabelecer uma ligação um pouco mais acurada entre os chamados estados mentais e os estados cerebrais. E então se abriu espaço para que se estabelecesse não uma correlação, mas uma identificação entre tais estados.

Explanaremos aqui, então, de forma um pouco mais detida a teoria da identidade de U. T. Place, um dos primeiros a defender tal tese, e algumas observações de J. J. Smart, outro renomado defensor dela.

Para Place existem certas condições sob as quais dois conjuntos de observações podem ser considerados como observações de um mesmo processo ao invés de observações de dois processos correlatos independentes. Essas são condições sob as quais tal identificação pode ser considerada uma “hipótese científica razoável” mesmo que não pautada em evidência lógica. Nesse sentido, a hipótese de que a consciência se identifica a um padrão da atividade cerebral, embora não se pautem em um raciocínio *a priori* do tipo $A \text{ é igual a } A$, é perfeitamente aceitável. E, como aponta Matthews, sendo a identificação mente cérebro uma hipótese científica, resta à filosofia um papel meramente negativo: “o objetivo de sua postulação está em provar que não existiriam argumentos filosóficos que permitiriam a alguém rejeitar a hipótese como logicamente impossível.” (MATTHEWS, 2007, p. 37).

Place argumenta em favor de sua teoria, que através do behaviorismo lógico, alguns aspectos da vida humana, como crenças e desejos, podem ser conhecidos de uma forma não dualista, somente através do comportamento. Contudo, outros aspectos, como a consciência, a experiência e a sensação, podem não ser submetíveis a essa abordagem. Place aponta que isso pode estabelecer um hiato entre a experiência mental interior e sua manifestação corpórea e que, por isso, pode servir de argumento a favor do dualismo. Para ele a aceitação de processos internos não leva ao dualismo e é indispensável à fundamentação lógica e, por isso, sua tese da identidade se mostraria satisfatória, pois estados cerebrais estariam literalmente em nosso interior e a identificação das experiências conscientes a eles, em oposição a uma explicação metafísica, ofereceria uma explicação científica plausível.

Aqueles que se posicionam contra a tese da identidade o fazem embasados no argumento de que as expressões “consciência” e “processo cerebral” não têm o mesmo significado, ou seja, afirmam que o que significamos a respeito de um estado consciente pode não ter relação alguma com o cérebro em termos de sentido. Place concorda com isso, e aponta que em sua tese não está afirmando que sentenças sobre sensações são



reduzíveis ou analisáveis em sentenças sobre processos cerebrais e sim que a identificação da mente ao cérebro é uma hipótese científica razoável, portanto nem auto-contraditória, nem auto-evidente. É contingente, ou seja, possível.

Place aponta que a visão de que essa asserção de identidade só pode ser analisada a partir de uma identificação lógica deriva de uma falha em distinguir entre o “é” da definição e o “é” da composição. Há uma coisa que eles têm em comum: tanto o sujeito gramatical quanto o predicado gramatical são expressões que providenciam uma caracterização adequada do estado de coisas a que eles se referem. Contudo, no primeiro caso a identificação é verdadeira por definição enquanto que no segundo a identificação é empírica.

Segundo Place, no primeiro caso deve haver uma relação tal entre objetos que sempre que a expressão do sujeito é aplicável a do predicado também o é. O que se observa em asserções tais como “um quadrado é um retângulo equilátero” ou com “o vermelho é uma cor”, pois sempre que as expressões “quadrado” e “vermelho” forem aplicadas também o serão “retângulo equilátero” e “cor”. O segundo caso por sua vez não exige tal relação para que haja identificação, ele se exemplifica na asserção: “aquela mesa é uma caixa”, o que não implica que toda vez que afirmemos que algo é uma caixa também possamos dizer que é uma mesa, embora toda vez que nos referamos àquela mesa também estaremos nos referindo a uma caixa. O que Place quer mostrar com isso é que, do fato de duas expressões apresentarem significados desconectados, não podemos inferir que elas não possam se referir a um mesmo objeto. O que afirma, portanto, é que é falsa a afirmação de que a caracterização adequada de um mesmo estado de coisas depende de uma identidade lógica ou de significados. Há um tipo de identificação, portanto, que se afirma contingencialmente, não através da necessidade o que não implica que para ela não esteja aberto o campo da possibilidade. Em outras palavras, não podemos afirmar que uma mesa não possa ser uma caixa velha simplesmente pelo fato de que não é contraditório supor que há uma mesa que não é uma caixa velha (PLACE, 2002, p. 109).

Esse exemplo, contudo, não convence os críticos da teoria da identidade que afirmam referir-se essa identificação contingente, exemplificada pela caixa que é mesa, ao âmbito do particular enquanto a identificação da mente ao cérebro refere-se ao plano do universal. Place aponta que aqueles que o criticam o fazem porque, de fato, são poucos os casos de uma proposição geral envolvendo o “é” da composição.



O que faz com que Place recorra a outro exemplo. Ele então emprega a seguinte afirmação de identidade: uma nuvem é uma massa de partículas de água em suspensão. Assim como no caso anterior, não haveria nenhuma conexão lógica entre a idéia de nuvem e pequenas partículas, pois nas palavras de Place: “Não há nenhuma contradição em falar sobre uma nuvem que consiste em uma massa densa de tecido” (PLACE, 2002, p.110). Ou seja, “nuvem” e “massa densa de partículas” têm significados diferentes.

O que acontece para que tenham significados distintos é que são vistos de pontos de vista diferentes, em outras palavras quando vemos uma nuvem de longe não a vemos como um amontoado de partículas e sim pura e simplesmente como uma massa semitransparente e quando passamos pelo meio de uma nuvem a vemos como uma neblina, como um monte de gotículas de água flutuantes. A identificação entre os dois pontos de vista é feita posteriormente, pois não somos capazes de, sob um mesmo ponto de vista, ver a nuvem como partículas de água e uma massa semitransparente.

Mas Place logo percebe que seu exemplo não é completamente satisfatório no caso do problema mente cérebro, pois a passagem, no caso da nuvem, de gotículas de água à massa semitransparente é fácil de compreender, mas a passagem da mente para o cérebro é não pode ser feita nos mesmos termos. E então Place propõe por fim o exemplo do raio. O que entendemos por raio, como sabemos, identifica-se à descargas elétricas na atmosfera. Ora, por mais que nos aproximemos de um raio nunca veremos tais descargas e nem por isso podemos afirmar que a passagem de descargas elétricas para o fenômeno de luz raio é difícil de compreender, ela apenas precisa de um tipo de observação muito específica: a científica.

O caso da identidade entre o cérebro e a mente seria como este, ela seria verificada por procedimento científicos especiais. A partir do que podemos concluir que pelo fato de dois fenômenos estarem apartados em nosso pensamento não podemos concluir sua desconexão ontológica, pois a ciência possui aparato técnico para realizar observações para as quais não estamos naturalmente capacitados, e a observação que identifica mente e cérebro é uma delas.

Há ainda um argumento que vai contra a teoria de Place que tal explanação não é capaz de suprimir: ele afirma que quando temos uma experiência de uma pós imagem verde, por exemplo, não há nada em nosso cérebro que possa corresponder a essa imagem verde de que estamos tendo a experiência.



A este argumento Place dá o nome de falácia fenomenológica que consiste na “idéia enganosa de que as descrições das aparências das coisas são descrições do real estado de coisa em um ambiente interno misterioso”. É como se existisse algum objeto verde real dentro da minha cabeça correspondente a alguma experiência que tive. Isso pressupõe a afirmação enganosa de que nossas descrições das coisas são descrições de como percebemos as coisas, em outras palavras que quando digo “esse objeto é verde” estou dizendo “há algo verde na minha cabeça que se refere a esse objeto”.

Em relação a isso Smart afirma que o problema é entendermos a experiência como uma “entidade fantasmal” (SMART, 2002, p. 128) em nossas mentes. As pessoas que defendem tal ideia afirmariam que a identificação de pós-imagem e processo cerebral seria impossível porque o último pertenceria ao espaço físico enquanto o primeiro não. Smart responde que a tese da identidade afirma não que uma pós-imagem, verde, por exemplo, seja um processo cerebral, mas que ter essa imagem corresponde a um processo cerebral. O processo cerebral seria então a experiência de ver ou imaginar algo verde e não algo verde.

Explicitada a teoria da identidade, podemos então nos perguntar: a identificação de mente e cérebro deu conta de refutar o dualismo? Há quem argumente contra essa ideia.

Kripke, por exemplo. Este filósofo se pergunta acerca do significado do termo identidade. O que significa dizer que a mente é idêntica ao cérebro? Vimos que Place defende que há um tipo específico de identidade entre mente e cérebro, trata-se de uma identidade *contingente*. Kripke então realiza uma reflexão a fim de esclarecer a diferença entre identidade necessária e identidade contingente.

Segundo Matthews (2007), Kripke, concordando com a tradição, entende que “uma declaração expressa uma verdade necessária quando é ‘verdadeira em todos os mundos possíveis’”. Isso significa que a *identidade necessária* realiza-se no plano da essência de uma coisa. Por exemplo, quando digo: “o quadrado é uma figura plana de quatro lados”, trata-se de uma identidade necessária. Em outras palavras minha declaração expressa uma identidade necessária, quando nela afirmo que uma coisa é igual a ela mesma.

Diferente é o caso da identidade contingente, nela associa duas coisas distintas, duas coisas que podem estar ou não associadas, o exemplo que apresenta é “o homem que inventou as bifocais foi o primeiro diretor geral dos correios dos Estados Unidos”.



Claro, nesta declaração ele se refere à Benjamin Franklin, e aponta que não fazia parte da essência deste homem tanto uma coisa quanto outra. Em outras palavras, em outros mundos possíveis, Franklin poderia ser qualquer outra coisa, pois não fazem parte de sua essência as propriedades de ser diretor dos correios e inventor das bifocais. Assim, para Kripke afirmar que o relâmpago é de maneira contingente identificado às descargas elétricas na atmosfera é tão sem sentido quanto afirmar que a mente é identificada ao cérebro da mesma forma que o relâmpago às descargas elétricas. Pois no primeiro caso trata-se de uma identificação necessária, porque faz parte da essência dos relâmpagos serem eles descargas elétricas na atmosfera. No segundo caso, entretanto, a identidade é meramente contingente, pois o que pode haver de necessário em um estado de consciência como a dor senão o fato de ele possuir a característica de ser dor e de cumprir com essa função? Argumentando nessa linha, Kripke aponta que para haver uma identidade necessária tem de haver uma dupla implicação: não devem acontecer certos estados cerebrais, sem que certos estados de consciência ocorram, e não deve haver certos estados de consciência sem que ocorram certos estados cerebrais. O pensador aponta, que, contudo, tal coisa acontece: quando estamos mortos ou anestesiados podemos estar numa certa configuração cerebral geralmente associada à dor sem, contudo, sentir dor. Enfim, para Kripke o simples fato de pertencer ao plano empírico não faz com que uma identidade seja contingente, existem identificações necessárias que conhecemos somente através da ciência, no plano empírico – como a dos relâmpagos – e a identificação mente/cérebro, certamente, não é uma dessas. No final das contas, portanto, haveria entre mente e cérebro apenas uma correlação e, da teoria da identidade retornaríamos então ao dualismo.

O eliminativismo

Por conta dos problemas insolúveis a que poderia levar o reducionismo, alguns materialistas, no intuito de extirpar o dualismo, empregam o que Matthews chama de visão radical: o eliminativismo.

Os teóricos da identidade acreditavam que o avanço da ciência poderia esclarecer de forma mais acurada a identidade mente-cérebro, os eliminativistas, por sua vez, acreditavam que esse mesmo avanço seria capaz de mostrar que falar em mente, assim como em estados de consciência, não poderia passar de superstição. Tal



superstição seria da mesma natureza que a crença dos antigos de que o relâmpago e o trovão expressavam a raiva dos deuses – o que a ciência mostrou algum tempo depois, tratarem-se apenas de descargas elétricas na atmosfera.

Os eliminativistas defendem que, senão agora, em um futuro próximo, a neurociência nos permitirá explicar os fenômenos do cérebro de forma total, de modo a que não tenhamos de forma alguma que recorrer aos “assuntos sobre a consciência” em nossas explicações. É por esse motivo que, desde já, devemos eliminar de nosso vocabulário termos “mentalistas”, pois sabemos que não passam de superstição e nos carregam da ciência de volta à metafísica. Em outras palavras: “Em vez de tentar identificar a dor com a ativação de fibras C e, portanto, abranger todas as dificuldades de Kripke sobre identidade, deveríamos simplesmente acabar de um modo geral com o assunto da dor e falar apenas sobre a ativação das fibras C [...]” (MATTHEWS, 2007, p. 49).

A esses assuntos e teorias sobre mente e consciência os eliminativistas chamam psicologia popular. Segundo eles essa psicologia popular tem uma função, que a neurociência tem condições de cumprir de forma infinitamente mais perfeita. Explicam isso paralelamente à história da Física. Conforme afirmam, antes da ascensão da Física moderna no tempo de Galileu, a humanidade servia-se apenas de um tipo de física popular, onde através de algumas generalizações pretendia-se explicar e prever determinados fenômenos físicos. Por meio dela se explicava, por exemplo, a queda dos corpos em termos de sua natureza: a pedra cai porque é da sua natureza estar em baixo, as chamam se movem para cima porque é da sua natureza estar em cima, etc. Tal coisa me permita explicar porque uma pedra cai e prever o comportamento da pedra caso eu a jogue para cima. Com a ascensão da física moderna, no entanto, progride-se muito na compreensão da natureza da matéria e do movimento e explica-se por meio de um conjunto muito menor de leis, ou seja, de forma mais geral um conjunto muito grande de fenômenos – pensemos em Newton e as leis da atração gravitacional.

Os eliminativistas, portanto, entendem que falar em termos de crenças e desejos nos permite, na maior parte do tempo e com sucesso significativo, compreender e prever nossos comportamentos, mas que a neurociência será capaz de fazer o mesmo de forma mais bem-sucedida e abrangente. Isso se dá, em primeiro lugar, pelo fato de que a psicologia popular não dá conta de explicar muitos fenômenos como, por exemplo, a natureza e a função do sono, a memória, a origem dos transtornos mentais,



etc. Em segundo lugar, pelo fato de que a psicologia popular faz uso da idéia de intencionalidade (seu conceitos fazem referência a algo que lhes é exterior: o desejo é desejo de algo, a crença é crença sobre algo), e uma teoria deve ser “fechada” oferecer uma descrição de um conjunto sem ter de fazer referência a algo que lhe seja exterior, oferecendo conceitos que expliquem e sejam explicados por si mesmos – o que é algo absolutamente questionável.

Isso explica também o fato de a psicologia popular não poder ser reduzida à neurociência, pois na medida em que uma faz uso do conceito de intencionalidade e outra não, não se pode fazer uma “tradução” sem perda de significado. Não podendo uma ser assimilada à outra, devemos fazer uma escolha.

Segundo Churchland, um dos mais significativos pensadores do materialismo eliminativista, a psicologia popular é “no máximo uma teoria altamente superficial, um brilho sem penetração que se mostra parcial numa realidade mais profunda e complexa.” (MATTHEWS, 2007, p.50). Segundo ele, tal teoria não explicaria muito mais hoje do que explicou na época dos gregos, portanto seria inerte e improdutiva. Além disso, a psicologia popular exigiria leis especiais para a explicação particulares de fenômenos, desrespeitando o princípio de que a ciência deve ser unificada. A neurociência, em contrapartida, explica o comportamento humano em termos de processos eletroquímicos no cérebro, o que a conecta à física e à química, em última instância.

Uma primeira crítica que pode ser feita ao eliminativismo é que há uma contradição entre o que o eliminativista defende e entre a forma como ele defende, entre a crença do eliminativista e sua idéia de que não há crença. Em relação a isso, Churchland afirma que esse conflito sinaliza apenas a profundidade e o amplo alcance da mudança que está sendo proposta, pois o argumento da incoerência coloca em favor da psicologia popular corrente a mesma estrutura que está sendo colocada em questão. Ele aponta que nenhum argumento *a priori* pode colocar a psicologia popular como a única verdade das criaturas cognitivas, isso porque o que defende sua suposta veracidade é sua funcionalidade, a psicologia popular seria, portanto, empírica. Em suas palavras: “Se a psicologia popular não permite nenhuma negação coerente dela mesma dentro de seu próprio vocabulário teórico, uma nova estrutura psicológica não precisaria ter tal limitação no que se refere à negação da psicologia popular.” (CHURCHLAND, 1997, p .9)



O que parece com tudo o que foi dito é que na medida em que nos opomos ao eliminativismo estamos nos opondo também a uma visão científica de mundo, será mesmo assim? Está o eliminativismo, na medida em que se propõe absolutamente coerente com uma visão científica de mundo, invulnerável à crítica? Parece que não.

Uma crítica vai exatamente em direção àquilo que o eliminativismo considera um mérito seu: o fato de ele ignorar a noção de intencionalidade. Esta é a crítica funcionalista do eliminativismo. O funcionalismo defende que quando falamos sobre pensamentos, sentimentos, sensações, estamos nos referindo ao papel causal destes na vida de um organismo. A dor, por exemplo, não é uma propriedade do corpo, ou da alma, mas surge de uma relação e tem um papel causal necessário que depende da intencionalidade. Falar de pensamentos e sentimentos tem inclusive um caráter normativo, pois é desse modo que avaliamos o certo e o errado, um comportamento como racional ou irracional. Como avaliar se a crença de uma pessoa é racional ou irracional só em termos de ativação de neurônios?

Outra crítica possível seria em relação aos princípios e pretensões do eliminativismo. Essa é uma teoria que se afirma absolutamente empírica e científica. Mas parte ela da experiência ou do dogma? Em primeiro, lugar seus defensores simplesmente afirmam que o mundo é aquilo que pode ser explicado a partir daquilo que já se descobriu em ciência. Algo que esteja além disso, alguma ciência nova que explique novos aspectos da realidade, não redutíveis ao material e que ao mesmo tempo não o contradigam, ou coisas que simplesmente fujam – e sempre o façam – a explicação, deve ser decretado como inexistente. Além disso, o eliminativismo apóia seu método e sua ideologia no futuro: a neurociência explicará. Trata-se ou não de uma postura dogmática?

Referências

- ABRANTES, P. Naturalismo em Filosofia da Mente. In: FERREIRA, A.; GONZALES, M. E. Q.; COELHO, J. G. (Org). *Encontro com as ciências cognitivas*. São Paulo: Ed. Cultura Acadêmica, 2004. p. 05-39.
- CHURCHLAND, P. M. Folk Psychology and Eliminative Materialism. In: *On the Contrary: Critical Essays*. London: Cambridge, The MIT press, 1998. p. 1-17.
- DESCARTES, R. *Meditações*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores: Descartes).
- HEIL, J. *Filosofia da mente: uma introdução contemporânea*. Tradução Rui Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.



PLACE, U. T. Is Consciousness a Brain Process?. In: LYONS, W. (Org). *Modern Philosophy of mind*. London: Ed. Everyman, (2002) . p. 106-113.

MATTHEWS, E. *Mente: conceitos-chave em filosofia*. Tradução Michelle Tse. São Paulo: Artmed, 2007.

SMART, J. J. C. Sensations and Brain Processes. In: LYONS, W. (Org). *Modern Philosophy of mind*. London: Ed. Everyman, (2002), p. 106-113.