



## CONSIDERAÇÕES SOBRE A NEUROFILOSOFIA DE PATRICIA CHURCHLAND: IMPLICAÇÕES PARA ALÉM DA FILOSOFIA DA MENTE

THIAGO DELAÍDE DA SILVA<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo pretende fazer uma breve exposição da *Neurofilosofia* de Patricia Churchland e do impacto da neurociência sobre a filosofia, examinando se a proposta é viável e suas implicações para o futuro da filosofia. O texto começa com uma breve explanação acerca do conceito de neurofilosofia distinguindo-a da filosofia da neurociência. Segue-se uma breve exposição do materialismo eliminativista em filosofia da mente, defendido por Patricia e Paul Churchland antes de adentrar propriamente no terreno da neurofilosofia. Na seção seguinte, é apresentado em linhas gerais, o projeto neurofilosófico de Patricia Churchland, dando atenção especialmente a sua proposta de uma teoria unificada da mente-cérebro (*unified theory of the mind-brain*). Por fim, levanta-se algumas questões filosóficas que podem ser um desafio para o projeto da Neurofilosofia de Churchland, indagando acerca de suas implicações para sobre o modo como fazemos filosofia hoje e o quanto as fronteiras entre o fazer filosófico e o fazer científico tendem a se sobrepor dentro da metodologia neurofilosófica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Neurofilosofia; Neurociência; Eliminativismo; Filosofia da mente.

**ABSTRACT:** This article intends to make a brief exposition of Patricia Churchland's *Neurophilosophy* and the impact of neuroscience on philosophy, examining whether the proposal is viable and its implications for the future of philosophy. The text begins by giving a brief explanation of the concept of neurophilosophy as distinct from the philosophy of neuroscience. This is followed by a brief exposition of the eliminative materialism in philosophy of mind, defended by Patricia and Paul Churchland before entering the realm of neurophilosophy. In the following section, Patricia Churchland's neurophilosophical project is presented in general, paying special attention to her proposal for a unified theory of the mind-brain. Finally, I raise some philosophical questions that can be a challenge for Churchland's Neurophilosophy project, inquiring about their implications for the way we do philosophy today and how much the boundaries between philosophical doing and scientific doing tend to overlap within the neurophilosophical methodology.

**KEYWORDS:** Neurophilosophy; Neuroscience; Eliminativism; Philosophy of mind.

Este artigo pretende fazer uma breve exposição da *Neurofilosofia* de Patricia Churchland e do impacto da neurociência sobre a filosofia, examinando se tal proposta é viável e suas implicações para o futuro da filosofia. Quais são as implicações filosóficas de adotarmos

---

<sup>1</sup> Professor da Prefeitura Municipal de Esteio-RS. Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail: thiago.del@gmail.com.

uma abordagem neurofilosófica em filosofia da mente? O que tem a filosofia a ganhar em aproximar-se das investigações neurocientíficas? A neurociência pode lançar luz sobre o problema mente-corpo na filosofia da mente? Quais são as questões metodológicas que estão subjacentes ao programa neurofilosófico de Churchland? O texto pretende discutir essas e outras questões.

A neurofilosofia tem se mostrado um campo cada vez mais promissor de investigação e cabe aqui examinar uma dessas abordagens e discutir suas possibilidades e desafios. Tendo em vista esse propósito, o texto começa dando um breve panorama de como a neurociência adentrou a filosofia e do surgimento do conceito de neurofilosofia até chegar na obra de Patricia Churchland. Depois é feita uma breve exposição do materialismo eliminativista em filosofia da mente defendido por Patricia e Paul Churchland antes de adentrar propriamente no terreno da neurofilosofia. Na seção seguinte, é apresentado em linhas gerais o projeto neurofilosófico de Patricia Churchland, dando atenção especialmente a sua proposta de uma teoria unificada da mente-cérebro (*unified theory of the mind-brain*). Por fim, levanta-se algumas questões filosóficas que podem ser um desafio para o projeto da Neurofilosofia de Churchland, indagando acerca de suas implicações sobre o modo como fazemos filosofia hoje e o quanto as fronteiras entre o fazer filosófico e o fazer científico tendem a se sobrepor dentro da metodologia neurofilosófica.

### **Da neurociência à neurofilosofia**

Não se pode ignorar que as descobertas neurocientíficas trazem muitas informações para lidar com questões antigas de diversas áreas, da psicologia à economia, mas também suscitam novas questões a serem investigadas. No campo de estudos da filosofia não é diferente. A neurofilosofia tem surgido como uma nova abordagem das questões filosóficas clássicas, mas ainda é um campo relativamente novo e em disputa teórica, seja acerca do que podemos, de fato, chamar de neurofilosofia, quais seus propósitos e até mesmo se realmente é possível uma neurofilosofia como uma nova forma de fazer filosofia. Seria a neurofilosofia uma nova abordagem metodológica para lidar com questões filosóficas tradicionais, como os problemas de identidade, do livre-arbítrio, da relação mente-corpo, etc.? Seria a neurofilosofia uma discussão metafilosófica acerca da natureza do próprio estudo de filosofia, uma vez que partindo da neurociência estamos nos apoiando em estudos empíricos? Ou a neurofilosofia nada mais é do que o estudo filosófico das neurociências, suas condições e possibilidades? Nesse caso, a neurofilosofia seria uma subárea da filosofia da ciência? E ainda: seria a neurofilosofia uma perspectiva filosófica capaz de enterrar de vez a metafísica ou tendências demasiadamente

apriorísticas na filosofia? Que implicações aceitar uma penetração da neurociência no fazer filosófico teria sobre o modo como pensamos e abordamos as questões clássicas da filosofia?

De acordo com a *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019), embora não seja um consenso, na literatura especializada geralmente se faz uma distinção entre neurofilosofia e filosofia da neurociência. A filosofia da neurociência seria o estudo de “questões fundamentais dentro das neurociências” como, por exemplo, “explorar conceitos de representação empregados em teorias neurocientíficas”, enquanto que a neurofilosofia seria a perspectiva de aplicar “conceitos neurocientíficos a questões filosóficas tradicionais”, tais como “examinar as implicações das síndromes neurológicas para o conceito de um *self* unificado” (BICKLE; MANDIK; LANDRETH, 2019, tradução nossa), por exemplo. Podemos assumir, portanto, que as preocupações da filosofia da neurociência são semelhantes às das filosofias das ciências, enquanto que a neurofilosofia parece estar mais interessada naquilo que podemos extrair da investigação neurocientífica e nos valer para iluminar questões filosóficas, não apenas no campo da filosofia da mente, mas em outras áreas da filosofia. Em outras palavras, a filosofia da neurociência tem a própria neurociência, seus métodos e resultados como objeto de investigação, enquanto que a neurofilosofia vê na neurociência um potente instrumento de investigação filosoficamente relevante. Sendo assim, podemos entender que embora a filosofia da neurociência e neurofilosofia estejam relacionadas, tratam-se de estudos distintos.<sup>2</sup>

O interesse da filosofia pelas descobertas científicas sobre o cérebro é relativamente recente se olharmos para a história da neurociência (BICKLE; MANDIK; LANDRETH, 2019). Já na década de 1980, através dos experimentos de Benjamin Libet e seus colaboradores (1983), a tentativa de usar a neurociência para responder à problemas filosóficos, como o livre-arbítrio, desencadeou discussões importantes até hoje.<sup>3</sup> Ademais, com o surgimento de novas técnicas de análise do cérebro como a neuroimagem, que passou a ser difundida na década de 1990 – chamada de *década do cérebro*<sup>4</sup> -, tornou-se inviável no contexto da filosofia da mente ignorar completamente as contribuições da neurociência para a compreensão da mente e do cérebro (FERNANDES DE TEIXEIRA, 2014, p.7). Como observa Fernandes de Teixeira (2014, p.7):

---

<sup>2</sup> Isso não significa que outras abordagens e leituras diferentes possam ser feitas. Essa distinção não é inquestionável, evidentemente, mas apenas um ponto de partida nesse trabalho.

<sup>3</sup> Os experimentos de Libet mostraram que a tomada de decisão das pessoas acontece antes da consciência da mesma. Isso mostraria que a origem da tomada de decisão é inconsciente, o que tornaria ao menos questionável a existência de livre-arbítrio. Embora tenham sido considerados controversos por muitos filósofos, os experimentos de Libet e as interpretações dos resultados são motivo de discussão até hoje. Para uma visão crítica sobre as implicações dos experimentos de Libet ver, por exemplo, MOGRABI, 2006, p.44-77.

<sup>4</sup> Para uma abordagem mais aprofundada sobre a *Década do Cérebro* (1990-2000), ver o trabalho de MARTÍN-RODRIGUEZ, *et al*, 2004, p.131-170.

O impacto dessas novas tecnologias de observação do cérebro sobre a imagem que o homem tem de si mesmo no século XXI é muito grande. Para a nova neurociência, que surgiu na década do cérebro, somos apenas uma imensa coleção de neurônios que evoluiu ao longo de milhares de anos, e cuja atividade é, em última análise, regida por genes ou proteínas que, em sua interação com o meio ambiente, acabam tendo um papel decisivo sobre nossa mente e nosso comportamento. O materialismo teria, finalmente, triunfado sobre as concepções do eu que o associam a algum tipo de alma imortal.

No âmbito da filosofia da mente, as descobertas neurocientíficas retomaram as discussões sobre a relação mente-corpo e colocaram as posições dualistas contra parede. A partir de então era evidente a conexão entre estados mentais e estados cerebrais, colocando em xeque a tese cartesiana que fazia uma separação radical entre a mente e o corpo. A partir da neurociência fica cada vez mais difícil ignorar que há algum tipo de relação causal entre mente e cérebro.

Não é mais possível falar de memória, de consciência e de outros fenômenos mentais como se fazia há cem anos, pois agora eles são investigados empiricamente. Da mesma maneira que espaço e tempo deixaram de ser assuntos de filósofos e foram apropriados pelos físicos, mente, consciência, memória etc. deixaram de ser domínio exclusivo da psicologia e da filosofia, e hoje tornaram-se tema de neurociência. Não é mais possível negar que a neurociência invadiu a filosofia. (FERNANDES DE TEIXEIRA, 2014, p.8)

Ainda assim, mesmo entre as teorias materialistas da mente, a influência da neurociência foi tímida até o final dos anos 90 (BICKLE; MANDIK; LANDRETH, 2019). Somente após a publicação de *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain* (1989) de Patricia Churchland o interesse pelos desdobramentos das descobertas neurocientíficas no campo da filosofia da mente passaram a ser mais fortemente considerados (BICKLE; MANDIK; LANDRETH, 2019, s.1). Em *Neurophilosophy*, Churchland levanta questões substanciais e metodológicas relevantes acerca da interação entre filosofia, psicologia e neurociência na procura por uma teoria unificada da mente-cérebro. Algumas dessas questões ainda permanecem centrais hoje, sendo fundamentais para a neurofilosofia, embora outros caminhos tenham sido apresentados desde então.

Antes de explorar o projeto neurofilosófico de Churchland, cabe revisitar brevemente o eliminativismo que embasa algumas de suas principais teses, a fim de compreender melhor sua teoria. Trataremos desse tópico na próxima seção.

## O eliminativismo na filosofia da mente

Ainda nos anos 50 alguns filósofos da mente propuseram teorias da identidade entre mente e cérebro, como U. T. Place, J. C. Smart e D. Amonstrong, embora possamos encontrar suas raízes em ideias muito mais antigas (MASLIN, 2009, p.72). A teoria da identidade defende que não há diferença entre estudar o cérebro e estudar a mente. Fundamentalmente a ideia é que estados mentais são idênticos a estados cerebrais. Nesse sentido, tanto a neurociência parece oferecer sustentação para uma teoria da identidade quanto abre espaço para uma investigação ainda mais ousada por parte da neurociência na compreensão da natureza humana. Se não há substancialmente uma divisão entre o universo físico e psíquico do ser humano, então podemos procurar empiricamente as explicações no mundo natural. Se pudermos explicar as bases biofísicas do cérebro, podemos explicar a mente e, por decorrência, tudo o que diz respeito à natureza humana.

Ainda que essa seja uma alternativa materialista defensável, há uma abordagem ainda mais radical: o materialismo eliminativista. O materialismo eliminativista é uma teoria materialista da mente, mas tem suas características próprias, uma vez que propõe a gradual eliminação do conceito de mente e da substituição do atual vocabulário do que se convencionou chamar de psicologia popular (*folk psychology*)<sup>5</sup>, que, segundo essa visão, se ampara em uma visão distorcida do que são nossas experiências subjetivas. A ideia de eliminativismo já havia sido proposta por Paul Feyerabend (1963) e Richard Rorty (1965), mas ganhou força com os escritos de Paul e Patricia Churchland. Atentemos para a seguinte explanação de Paul Churchland (1981, p.67, tradução nossa):

O materialismo eliminativista é a tese de que nossa concepção de senso comum dos fenômenos psicológicos constitui uma teoria radicalmente falsa, uma teoria tão fundamentalmente defeituosa que tanto os princípios quanto a ontologia dessa teoria serão eventualmente substituídos, em vez de suavemente reduzidos, por uma neurociência completa.

Basicamente essa tese assume, de modo enfático, que não existem estados mentais independentes de estados cerebrais, mas vai mais longe ao defender que toda a nossa psicologia popular é inadequada e provavelmente falsa. O materialismo eliminativista postula que a

---

<sup>5</sup> A psicologia popular (em inglês, *folk psychology*) “é um nome tradicionalmente usado para denotar nossa maneira cotidiana de compreender, ou racionalizar, ações intencionais em termos mentalísticos. Essa competência cotidiana é conhecida por outros nomes na literatura filosófica: psicologia do senso comum; psicologia ingênua; psicologia do homo sapiens; a teoria da pessoa dos humanos; a postura intencional; psicologia da atitude proposicional; psicologia crença-desejo [...]” (HUTTO e RAVENSCROFT, 2021, tradução nossa). Dito de outro modo, a psicologia popular diz respeito ao modo de experienciar subjetivamente o mundo em termos mentais, mas também a linguagem derivada desses estados mentais. O que o eliminativismo coloca em questão é justamente esse caráter tido como evidente das nossas experiências mentais subjetivas.

psicologia popular deve ser encarada como uma *teoria* e o que *atitudes proposicionais*, como crenças, desejos, etc., - o que costumamos entender por estados mentais -, deve ser submetido à evidência empírica. Isso significa que, em primeiro lugar, não bastará o método introspectivo para uma compreensão adequada do fenômeno do mental, mas também não é adequado tomar esses estados mentais, essas atitudes proposicionais, como tendo o seu paralelo físico correlatamente, como pensam as teorias materialistas da identidade. Para os teóricos da identidade, que postulam que estados mentais são idênticos a estados cerebrais, podemos reduzir a explicação psicológica à explicação física. No entanto, o materialismo eliminativista duvida dessa possibilidade. Segundo a posição eliminativista, todos os processos mentais podem ser descritos e compreendidos em termos neurocientíficos, mas isso não significa que há uma identificação rigorosa entre o que chamamos de estados mentais e estados cerebrais. Na verdade, para os eliminativistas, é errôneo partirmos da nossa psicologia popular, assumindo que ela é autoevidente, a fim de encontrarmos seu paralelo no cérebro - como alguém que procura localizar em uma região específica no cérebro, por exemplo, onde ficam sensações como medo, tristeza, raiva, etc. Na verdade, essa perspectiva *localizacionista* pressupõe uma identificação entre mente e cérebro que pressupõe que a experiência subjetiva imediata está correta e não pode ser contestada.<sup>6</sup> Para o eliminativismo deveríamos fazer o processo inverso, isto é, partir da investigação empírica, da compreensão física dos fenômenos neurais, sem procurar uma identificação necessária com a psicologia popular, e então desenvolver um “novo arcabouço” (CHURCHLAND, 1989; 2004) neurolinguístico do mundo mental. Isto significa uma reconstrução dessa psicologia popular, o que nos levaria a reavaliar o caráter dos estados mentais, como crenças, desejos e demais atitudes proposicionais. Não se trata de assumir uma teoria da *identidade* (rigorosamente falando) entre mente e cérebro - onde estados mentais são *idênticos* a estados cerebrais -, mas de defender que as atitudes proposicionais que constituem o que entendemos por estados mentais serão aos poucos eliminados ou pelo menos reformulados quando tivermos um desenvolvimento completo da neurociência. Segundo o eliminativismo, embasados nas descobertas neurocientíficas poderemos explicar e descrever o que entendemos por estados mentais em novos termos (CHURCHLAND, 2004, p.78-89). Atentemos para as palavras de Paul Churchland (2004, p.82):

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

---

<sup>6</sup> Diga-se de passagem, isso é o que o dualismo cartesiano defende, ao sustentar que o conteúdo imediato da mente é evidente, isto é, claro e distinto (DESCARTES, 2005). E como observa Ramsey (2021, introd., tradução nossa): “Os materialistas eliminativistas vão mais longe do que Descartes neste ponto, uma vez que desafiam a existência de vários estados mentais que Descartes considerou óbvios.”

concepções das atividades e estados internos, no interior de um arcabouço conceitual realmente adequado. Nossas explicações sobre os comportamentos uns dos outros irão recorrer a coisas como nossos estados neurofarmacológicos, nossa atividade neural em áreas anatômicas específicas e a outros estados que forem relevantes para a nova teoria. Nossa introspecção individual também será transformada e poderá ser profundamente aprimorada em razão de um arcabouço conceitual mais penetrante e preciso, com o qual ela terá de trabalhar – da mesma forma que a percepção do céu noturno pelo astrônomo foi em muito aprimorada pelo conhecimento detalhado da moderna teoria astronômica.

O ponto central para Churchland aqui, é que a psicologia popular deve ser colocada a prova como qualquer outra forma de pensar. Assim como a astronomia substituiu a astrologia em seu arcabouço conceitual e produziu uma explicação melhor acerca dos fenômenos astronômicos – e o fez à luz de observações e não apenas de formulações apriorísticas -, o mesmo deveria ser feito em relação a nossa psicologia de senso comum, que deverá algum dia ser completamente substituída por um novo arcabouço reformulado a partir das observações e evidências advindas da neurociência. Como diz, Churchland (1989; 2004), quando tivermos uma neurociência completa, teremos uma base adequada para essa reformulação.

Conforme explica Matthews (2007, p.51):

O materialismo eliminativista é, portanto, a visão, não de que os pensamentos, os sentimentos e as sensações sejam idênticos aos processos cerebrais, mas que devemos parar de falar (pelo menos no que diz respeito aos objetivos científicos) sobre pensamentos, sentimentos e sensações e, sim, falar apenas sobre estados e processos no cérebro e no sistema nervoso.

Essa alegação dos eliminativistas pode parecer contraintuitiva, mas o ponto chave é que, a rigor, essa é uma consequência lógica em se assumir o materialismo de forma a não cair em algum tipo de dualismo<sup>7</sup>. No fundo, o materialismo eliminativista propõe separar os domínios do senso comum do domínio científico a fim de eliminar o primeiro. Isso significa abandonar a linguagem do senso comum (a psicologia popular) que adota as atitudes proposicionais dos supostos estados mentais.

A diferença crucial entre o eliminativismo e as teorias da identidade é que o primeiro não aceita a noção de uma correlatividade entre estados mentais e estados cerebrais, pois

---

<sup>7</sup> Evidentemente que para os teóricos da identidade, que se consideram materialistas monistas, essa seria uma crítica infundada, no entanto, o que se quer dizer é que o vocabulário dualista (mente e cérebro) ainda permanece e a necessidade de uma redução é problemática, pois, conforme observa o eliminativismo, o ponto de partida ainda é a realidade mental e não a física, isto é, busca-se encontrar o correspondente físico relativo ao mental e então reduzi-lo a este. Assim, há uma “tradução” em termos físicos dos fenômenos mentais, mas ao partir do fenômeno mental, segundo a visão eliminativista, estar-se-ia incorrendo em um erro (CHURCHLAND, 1989). Isso significa que teorias da identidade tendem a pelo menos serem mais propensas à críticas de alguma forma de dualismo de propriedades, como explica Maslin (2009, p.85): “[...] mesmo se podemos desistir de postular dois tipos diferentes de substâncias ou eventos, mentais e físicos, parece que não podemos evitar a postulação de um dualismo de propriedades. Assim como suas propriedades físicas, aqueles estados cerebrais que são idênticos a estados mentais devem, ao que parece, também ter propriedades mentais.” Por hora, deixo em aberto se esta crítica se sustenta.

estados mentais, a rigor, não existem. O que há são estados cerebrais ou neuronais. A ontologia do materialismo eliminativista é, portanto, mais radical, uma vez que pretende não reduzir, mas eliminar o arcabouço do mental. Essa é uma forma de não cair em algum tipo de dualismo, como supostamente uma teoria da identidade mente-cérebro poderia incorrer. Como observa Matthews (2007, p. 52):

Com efeito, os eliminativistas estão dizendo que não existem coisas como pensamentos, sentimentos, sensações, etc.; e que o que realmente existe são neurônios, neurotransmissores, correntes elétricas e outras coisas físicas ou materiais. É como se dissessemos que, na verdade, não existem coisas como os fantasmas, mas apenas artimanhas de luz capazes de enganar a pessoas nervosas em certas situações. Em ambos os casos, a evidência empírica não pode comprovar ou negar o argumento de uma maneira direta, pois depende de uma maneira específica de interpretação dos dados empíricos.

Todavia, o materialismo eliminativista precisa lidar com a questão do reducionismo. Uma vez que se pretende reduzir a explicação do mental a descrições materialistas de base neurobiológicas, coloca-se a questão do quanto esse empreendimento é viável. Uma crítica comum ao eliminativismo é que esse suposto reducionismo é impossível. A mente, por ser uma experiência subjetiva não seria redutível a fenômenos físicos. Apesar disso, o materialismo eliminativista se defende ao negar que endossa essa forma de reducionismo, duvidando de “que a correta explicação das capacidades humanas apresentada pela neurociência possa vir a produzir uma redução sistemática do arcabouço de nosso senso comum” (CHURCHLAND, 2004, p. 79). Essa seria o caminho traçado pelas teorias da identidade, mas não do eliminativismo. Segundo Paul Churchland (2004, p. 83):

Para o materialista eliminacionista, as correspondências um-a-um não são 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.

A redução interteórica (ou interteórica) referida diz respeito ao processo pelo qual uma teoria é reduzida à outra, cuja explicação é mais adequada ou mais completa de um dado fenômeno do mundo. Quando um arcabouço teórico oferece uma explicação mais completa para um certo fenômeno, ele acaba substituindo o arcabouço antigo e muitas vezes eliminando-o completamente (embora nem sempre seja o caso). Mas se um arcabouço antigo ainda corresponde a pelo menos parte da explicação do novo arcabouço temos um tipo de redução interteórica que permite uma certa correlação entre eles (CHURCHLAND, 2004, p. 54-55; CHURCHLAND, 1989, p. 278-295). A física newtoniana, por exemplo, substituiu a física

aristotélica para explicar os fenômenos físicos do mundo, alterando completamente nosso entendimento cosmológico. Outro exemplo seria a explicação da química moderna perante a alquimia em relação às transformações da matéria. Enquanto não tínhamos a compreensão que temos hoje dos estados da matéria, a relação entre os elementos químicos, a alquimia poderia oferecer algum tipo de explicação sobre os mesmos fenômenos. Na medida em que se química se desenvolve, a alquimia é simplesmente substituída por uma descrição melhor do mundo.

No caso das teorias da identidade haveria uma pretensão em defender que o arcabouço neurocientífico que explica o cérebro corresponde com aquele arcabouço pelo qual nos referimos a processos mentais. Contudo, para os eliminativistas isso é um engano. Para o eliminativismo esse processo não pode se dar porque o arcabouço que corresponde a psicologia popular está errado. Assim, a psicologia popular deve dar lugar a uma descrição neurocientífica da psicologia humana, mas eliminando completamente a necessidade de falarmos em estados mentais internos. O próprio conceito de mente, em última instância, passaria a ser desnecessário.

### **A Neurofilosofia de Patricia Churchland**

O projeto neurofilosófico de Patricia Churchland pretende romper com um certo paradigma apriorístico da filosofia tradicional, que permeia a maior parte da história da filosofia desde suas origens, isto é, a ideia de que se pode fazer filosofia sem levar em conta as evidências empíricas proporcionadas pelo método científico. A crença de que se pode resolver apenas analiticamente certas questões filosóficas é desafiada de modo incisivo por Churchland em seus textos e ela considera ainda mais problemático assumir que se possa lidar com as questões centrais da filosofia da mente ignorando completamente os estudos da neurociência.

Em seu livro *Neurophilosophy* (1989), Patricia Churchland procura apresentar o seu projeto filosófico de abordar as questões clássicas da filosofia à luz de uma nova abordagem que dialoga diretamente com a neurociência. Churchland pretende justificar sua proposta uma vez que considera que o método “tradicional” – aquele que remonta aos gregos, passando pelos medievais e modernos -, e que muitas vezes é chamado de “metafísico”, não seria o método mais adequado para o estudo da filosofia contemporaneamente.

Nesse sentido, a Neurofilosofia de Churchland não se propõe a ser apenas mais uma teoria sobre a mente, mas sobretudo uma filosofia do cérebro e, de certo modo, também se propõe a ser uma metafilosofia, isto é, filosofia da filosofia. Isto porque boa parte da discussão que Churchland apresenta logo no início de *Neurophilosophy* (e que depois é retomada também em outros trabalhos) trata-se de como devemos *fazer filosofia* contemporaneamente se

quisermos que ela tenha alguma relevância e seja levada a sério. Por isso, uma aproximação da filosofia com a neurociência é fundamental para que, ao compreendermos melhor o cérebro e os processos neurológicos e neurofisiológicos, possamos entender a nós mesmos e então lidar melhor com as grandes questões filosóficas, tais como o problema da identidade, livre-arbítrio, o problema mente-corpo, a natureza da moralidade, dentre outros. Além disso, essa aproximação entre essas duas áreas tende a ser benéfica não apenas para a filosofia, mas também para a neurociência na medida em que o estudo filosófico, especialmente o estudo da filosofia da ciência e da linguagem, podem ter um efeito crucial no direcionamento dos estudos neurocientíficos.

Levando isso em consideração, é importante dizer que não se trata propriamente de uma visão fundacionista. Não se trata de nem fundamentar a filosofia na neurociência propriamente, muito menos de fazer uso da filosofia como propedêutica da neurociência. O que deve ocorrer é muito mais um trabalho mútuo, uma via de mão dupla, que possui certa independência, mas também uma correlação nos seus estudos e até certo ponto uma *coevolução* nos estudos das duas áreas (CHURCHLAND, 1989; 2002). As descobertas neurocientíficas deverão influenciar (e até delimitar) a neurofilosofia e a construção de uma teoria da mente-cérebro adequada e cientificamente coerente.

Desse modo, Churchland segue Quine (1969), ao negar a existência de uma filosofia primeira.<sup>8</sup> Nos dizeres do próprio Quine (1969, p.127, tradução nossa):

Eu vejo a filosofia não como uma base propedêutica *a priori* para a ciência, mas como um contínuo com a ciência. Vejo a filosofia e a ciência no mesmo barco [...], só podemos reconstruí-lo no mar enquanto flutuamos nele. Não há nenhum ponto de vista externo, nenhuma filosofia primeira. Todas as descobertas científicas, todas as conjecturas científicas que são atualmente plausíveis, são, portanto, em minha opinião, bem-vindas para uso em filosofia como em qualquer outro lugar.

Para Quine, bem como para Churchland, não há uma filosofia primeira por onde devemos começar, ou um conjunto de afirmações que pode servir de base para o edifício filosófico, tal como pretendia Descartes, mas se trata justamente de começar a reflexão filosófica de um ponto qualquer e expandir sua compressão para todos os lados. Aqui também vale mencionar a estratégia de Clark Glymour (2015) que Churchland faz referência ao dizer: “temos que começar com tudo o que *pensamos* que sabemos e trabalhar para trás e para os lados, bem como para cima, para melhorar isso” (CHURCHLAND, 2002, p.39). Se a filosofia não é propedêutica da ciência ela deve se aliar a ela em diálogo permanente.

---

<sup>8</sup> Churchland usa como epígrafe do 6º capítulo de *Neurophilosophy* (1989, p.239), a afirmação de Quine “There is no first philosophy”, fazendo referência à sua epistemologia naturalizada.

Assim, o trabalho do filósofo e do neurocientista por vezes se misturam, e de certo modo precisam ser costurados até que as fronteiras entre os estudos se tornam indefinidas. Nas palavras de Churchland (1989, p. 239, tradução nossa):

No domínio da neurociência, questões em um nível de generalidade inevitavelmente provocam questões em níveis superiores e inferiores de generalidade. Querer saber como a retina funciona, por exemplo, leva a um caminho de indagações sobre a microestrutura de bastonetes e cones e, portanto, à bioquímica e, por fim, à física. Também leva na direção oposta, a indagações sobre coisas como a organização dos neurônios no córtex visual e quais funções são executadas. Seguindo aquele novelo que se desenrola diante de nós, questões de maior generalidade tomam forma. Como o cérebro reconhece visualmente formas e cores, como reconhece corvos e água? Como podemos ver? A convicção sobre como responder a essas perguntas diminui à medida que as perguntas se tornam mais amplas, mais gerais ou mais abstratas. À medida que a bola de lã rola, nossa curiosidade começa a delinear a forma de grandes e ameaçadoras questões gerais que emergem da névoa. Podemos desenvolver uma ciência do comportamento animal, incluindo o comportamento humano? Qual será o papel da neurociência em tal ciência? Como a neurociência e a psicologia podem ser integradas?

Churchland (1989, p.239, tradução nossa) prossegue dizendo:

A forma e o caráter de um programa de pesquisa podem ser moldados pela perspectiva que alguém tem sobre as questões nos níveis superiores e inferiores, de onde seus esforços diários são direcionados. Neurocientistas, portanto, como cientistas em todos os campos, são obrigados ocasionalmente a seguir a bola de fios além dos portões de seu paradigma e, assim, contemplar a coerência e consiliência de suas pesquisas dentro de uma estrutura mais ampla. Eles são compelidos, isto é, a serem filosóficos.

Como podemos notar, o próprio avanço da neurociência acaba levando-nos a colocar questões cada vez mais amplas e abstratas que fogem da alçada da investigação meramente empírica e nos conduzem a questões filosóficas mais abstratas. É natural que os neurocientistas acabem levantando questões filosóficas em algum momento e aqui a porta se abre para um diálogo fecundo e transdisciplinar entre filosofia e neurociência. Além disso, a questão de uma teoria unificada da mente-cérebro não poderia ser alcançada exclusivamente pela neurociência sem a filosofia. Do mesmo modo, tampouco a filosofia poderia sozinha alcançar esse objetivo.

A proposta fundamental de Churchland é procurar por uma teoria unificada da mente-cérebro (1989, p.3-4) que possa ser desenvolvida à luz do progresso neurocientífico: “[...] a estrutura para a discussão da filosofia neurocientificamente relevante é a questão abrangente da natureza e possibilidade de conceber uma teoria unificada para explicar como o cérebro-mente funciona.” (CHURCHLAND, 1989, p.8, tradução nossa). Contudo, a questão de uma teoria unificada da mente-cérebro não poderia ser alcançada exclusivamente pela neurociência sem a filosofia e tão pouco o contrário seria viável. Isso porque, como já foi dito, a filosofia precisa se valer de certos dados que só podem ser obtidos empiricamente. A mente, para Churchland, só pode ser estudada em sua completude compreendendo o funcionamento do cérebro. Mas os

dados coletados empiricamente, isoladamente, não são capazes de produzir uma teoria unificada. Esses dados empíricos precisam ser costurados dentro de uma visão teórica mais ampla, que a neurociência não é capaz de fazer sozinha. A filosofia teria muito a contribuir na interpretação dos dados e na construção dessa teoria unificada. Somente nesse processo de troca de saberes entre áreas podemos avançar em direção a uma compreensão mais genérica e científica da mente-cérebro e, por decorrência, de quem nós somos.

Churchland (1989; 2002) acusa os filósofos de desconhecerem os princípios básicos do funcionamento do cérebro e do sistema nervoso, ignorando seu papel na filosofia da mente. A recusa por fazer uso das descobertas científicas demonstra um problema crônico da filosofia que até poderia ser justificado num passado remoto por fazer jus à tradição filosófica desde os gregos, mas não caberia mais atualmente. Ou a filosofia se aproxima da ciência ou perecerá. Por outro lado, os neurocientistas podem se valer da bagagem filosófica especialmente no que tange a filosofia da ciência. Não é à toa que Churchland (1989) dedica alguns capítulos de *Neurophilosophy* a contextualizar histórica e filosoficamente as discussões epistemológicas do desenvolvimento da ciência e o que está em jogo quando a pretensão é desenvolver uma teoria unificada do cérebro, já que, como ela enfatiza, evidências dispersas não são suficientes para avançarmos na compreensão de nós mesmos. A filosofia tem muito a contribuir para a pesquisa neurocientífica auxiliando-a a costurar suas descobertas empíricas e construir uma teoria ampla que nos auxilie a compreender nosso lugar no mundo.

É por isso que Churchland defende a ideia de uma *coevolução* entre teorias, modelos e métodos, valendo-se de estratégias de cima para baixo e estratégias de baixo para cima, onde filosofia, neurociência e também a psicologia serão capazes de contribuir para possam aos poucos serem elaborados traços gerais de uma teoria unificada da mente-cérebro (CHURCHLAND, 1989, p. 06; p. 284-285; p.373-376). Note-se que essa aposta de Churchland vai em um caminho diferente daquele que comumente a tradição filosófica utilizou para elaborar suas teorias, isto é, *aprioristicamente*, sem ir a campo ou ao menos levar em consideração evidências empíricas. A Neurofilosofia, como proposta metodológica, assume que a teoria unificada da mente-cérebro não será desenvolvida de uma única vez e pode ser reformulada na medida em que novos dados empíricos surgem.

Consideremos as palavras de Churchland (1989, p. 293, tradução nossa):

A relevância disso para a questão de uma eventual teoria unificada da mente-cérebro é o seguinte: o que consideramos óbvio ou observacional dentro da estrutura da psicologia intuitiva não é garantia de correção ou capacidade de sobrevivência simplesmente pela força dessa obviedade e observacionalidade. Como vimos, mesmo estruturas intuitivas, e mesmo conceitos observacionais, podem ser reconfigurados à medida que a ciência avança. Talvez apenas olhando primeiro para exemplos onde os

riscos emocionais são menores podemos começar a obter distância suficiente para ver que nossa estrutura conceitual "intuitiva" para nos compreender, para introspectar, para observar, para explicar e prever o comportamento que pode exigir revisão ou mesmo eliminação.

Observemos que a proposta eliminativista está presente, mas ela não é ingênua a ponto de defender que tal eliminação da nossa psicologia de senso comum acontecerá da noite para o dia. Esse empreendimento é um processo natural e gradual que depende do avanço científico. Portanto, é de se esperar que não tenhamos alternativa a não ser usar o nosso vocabulário atual enraizado na psicologia popular enquanto não temos condições de substituir as terminologias referentes a estados mentais por uma descrição neurocientífica mais precisa. A situação se assemelha a alguém que precisa reformar uma casa sem, contudo, deixar de morar nela. Não é possível derrubar a casa de uma só vez e construir algo em cima, mas é preciso conviver cotidianamente com as reformas em cada um dos cômodos. Enquanto se conserta um cômodo e substitui-se os alicerces, paredes, pisos, etc., refugia-se em outro cômodo e assim por diante, até que toda a casa tenha sido remodelada. O mesmo se daria com a teoria unificada da mente/cérebro que Churchland persegue. Por enquanto ainda estamos nessa fase inicial de reformulação teórica, mas é necessária uma planta baixa<sup>9</sup> que possa nos servir de guia para que possamos saber como orientar as evidências neurocientíficas que nos chegam em uma teoria unificada. Até lá temos de conviver com a linguagem imprecisa do senso comum.

### **A Neurofilosofia e o fazer filosófico**

Diante do programa neurofilosófico de Patricia Churchland caberia perguntar se este é um projeto viável não apenas para o estudo da mente/cérebro mas também uma aposta metafilosófica para lidar com as grandes questões clássicas da filosofia. Será que o método empírico pode responder todas as questões filosóficas? Estivemos iludidos ao achar que haveriam questões irredutíveis ao método científico, incapazes de serem estudados empiricamente? E quanto ao método de análise conceitual, ele teria algum papel a cumprir em um programa neurofilosófico? A metafísica ainda teria espaço na filosofia ou aceitar a abordagem neurofilosófica significa abandonar de vez pretensões metafísicas de elaborar sistemas de ideias que tentam dar conta elementos supostamente intangíveis para a ciência? Ou ainda haverá uma linha que separa ciência e filosofia, cujas questões podem conversar, mas onde cada território terá seus métodos próprios e sua contribuição independente?

---

<sup>9</sup>Ao que tudo indica, oferecer os elementos para a construção filosófica desse desenho arquitetônico, parece ser um dos objetivos que Patricia Churchland pretende em sua obra.

Evidentemente que estas questões e outras emergem a partir da leitura provocativa dos textos de Churchland, mas certamente não podemos respondê-las de maneira direta sem profundas reflexões que considerem o exame crítico de tal abordagem. O próprio materialismo eliminativista subjacente à metodologia da neurofilosofia de Churchland tem seus problemas.

Há quem considere que o eliminativismo é uma teoria contraditória ou que corra o risco de auto refutação (HEIL, 2013, p. 213-217) ou mesmo um suicídio cognitivo (BAKER, 2004). Isso ocorre porque ao tentar minar as bases da psicologia popular e denunciar as atitudes proposicionais como falsas e negar efetivamente a existência de estados mentais subjetivos, o materialismo eliminativista restringe seu arsenal linguístico e acaba ou dando a impressão de contradição (por ainda continuar a se referir à linguagem do “mental”, na falta de vocabulário apropriado) ou propondo conclusões ininteligíveis. Assumir de forma radical o eliminativismo pode parecer não apenas ininteligível, mas ser interpretado como absurdo, como diz Searle (2006, p.18): “se sua teoria resulta na concepção de que a consciência não existe, você simplesmente produziu uma *reductio ad absurdum* da teoria”. Isso significa que se a conclusão é absurda ou há um problema com a estrutura dos argumentos ou com as premissas. E se o ponto de partida do eliminativismo é a crítica à psicologia popular, talvez ela não deva (ou possa) ser realmente abandonada. Além disso, relativizar a teoria sob o argumento de que ainda não dispomos de uma neurociência completa pode parecer um subterfúgio cômodo para não enfrentar diretamente as consequências de lidar com a negação da psicologia popular.

Quando consideramos essas questões, a neurofilosofia de Churchland parece mais moderada na defesa do eliminativismo. Churchland parece suavizar o eliminativismo, relativizando a eliminação da psicologia popular e até o descarte do conceito de mente, usando o estratagema de que, no fundo, não parece tão determinante para sua teoria se usamos o termo “mente” ou “cérebro”, desde que tenhamos de fundo a compreensão de que não se trata de um dualismo cartesiano. O importante seria compreender que não há dualidade nem ontológica nem epistêmica. Não existe, ontologicamente, uma substância que possamos considerar como “mental” distinta e independente do mundo físico, e outra que possamos então chamar de “substância física” no qual o cérebro faz parte. Nem há o que poderíamos chamar de uma correlação de identidade entre estados mentais e estados físicos (ou neuronais). Trata-se única e exclusivamente de um mesmo fenômeno, mas que invariavelmente nossa linguagem pode nos dar uma falsa sensação de que essa suposta dualidade é verdadeira. Para Churchland, não há, portanto, verdadeiramente um problema da interação entre a mente e o corpo - o clássico problema cartesiano -, pois ele se ampara em uma falsa distinção. Ao colocar-se o problema já

estamos assumindo um dualismo que na prática não existiria. Se negarmos o dualismo o problema simplesmente se dissolve. Nas suas próprias palavras:

O antigo problema da mente/corpo é um legado de Descartes: se a mente é uma substância completamente não-física, como ele pensou, como ela pode interagir causalmente com o cérebro físico? Como o peso da evidência indica que os processos mentais são na verdade processos do cérebro, o problema de Descartes desapareceu. O problema clássico da mente/corpo foi substituído por uma variedade de questões: quais mecanismos cerebrais explicam o aprendizado, a tomada de decisões, o autoengano e assim por diante. O substituto do 'problema mente-corpo' não é um único problema; é o vasto programa de pesquisa da neurociência cognitiva. (CHURCHLAND, 2008, p. 409, tradução nossa).

Entretanto como podemos notar, não se trata de simplesmente se esquivar do problema, mas de dar-lhe um novo tratamento, afastando-se de uma abordagem essencialmente metafísica e apriorística. Descartes deixou-nos como um legado um problema que ocupa grande parte do debate em filosofia da mente, mesmo entre aqueles que pretendem refutá-lo, contudo ao assumir o seu ponto de partida, caímos em uma aporia. A neurofilosofia parece dar ênfase na necessidade de admitir que a neurociência nos trouxe um novo paradigma e um novo ponto de partida. Portanto, há outros problemas que surgem ao negarmos o dualismo de substâncias subjacente à colocação do problema mente-corpo, tal como Descartes o formulou.

Além disso, a neurofilosofia de Churchland também implica em assumir que não há dualidade epistêmica no que diz respeito ao modo como conhecemos a mente, uma vez que, não sendo indistinta do cérebro, o seu estudo necessariamente precisa ser empírico. É nesse ponto que a neurociência seria imprescindível, apesar da ressalva de que sem ter a filosofia como guia, lidar com evidências empíricas pode tornar-se apenas um amontoado de dados que não são capazes de gerar uma imagem neurocientífica homogênea da psicologia humana e de como o cérebro funciona.

Apesar disso, a neurofilosofia de parece dar abertura à crítica acerca de como lidar com a consciência. Segundo filósofos como Thomas Nagel (1974) e David Chalmers (1996) é impossível lidar com o problema da consciência - o *hard problem* da filosofia da mente -, a partir de uma perspectiva de terceira pessoa, que é a perspectiva científica. Tratar a mente e a consciência como fenômenos puramente objetivos, sem lidar com a subjetividade e o acesso em primeira pessoa seria errôneo. A principal característica da mente seria os *qualia*, isto é a experiência subjetiva que o sujeito tem em primeira pessoa – a experiência que cada um tem na *sua* mente - e que seria irreduzível à fenômenos físicos e irreduzível à descrição empírica em terceira pessoa. Como responder a esse problema? Esse parece ainda ser um desafio complexo para qualquer abordagem em filosofia da mente, o que não seria diferente para a neurofilosofia de Churchland. No seu artigo *Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness?*

(1994), Churchland dá indicações de como podemos abordar o problema da consciência a luz da neurobiologia:

[...] a consciência é apenas algum padrão de atividade de neurônios. Pode ser que eu esteja errada. Se eu o estiver, não será porque uma intuição baseada na introspecção é imutável, mas sim porque a ciência nos leva numa direção diferente. Se eu estiver certa, e certos padrões de atividade cerebral forem a realidade por trás da experiência, este fato em si não muda minha experiência, de forma que eu (meu cérebro) passe repentinamente a ver meu cérebro como um scanner de ressonância magnética ou um neurocirurgião poderia vê-lo. Eu continuarei a ter experiências da forma habitual, embora meu cérebro precise ter várias experiências e se submeter a muita aprendizagem, de forma que eu possa entender a realidade neuronal delas. (CHURCHLAND, 1994, p. 31, tradução nossa)

Para Churchland, não se trata de negar a experiência consciente em primeira pessoa, mas colocar ela dentro de um contexto mais amplo que inclua a explicação objetiva em terceira pessoa adotada pela ciência. É claro que isso não responde especificamente à crítica de tratar a consciência como um dado objetivo do mundo quando deveríamos lidar com ela a partir de dentro, subjetivamente, nem esclarece o papel dos *qualia* na descrição da consciência. Entretanto, não é isto que está em jogo para Churchland, porque ela não parece encarar a experiência subjetiva como um problema para sua teoria. Não se está negando que temos experiência subjetiva, *qualia*, ou de que temos autoconsciência, mas trata-se apenas de encarmos que há uma explicação neurobiológica que dá as bases para a consciência. Sem uma base neural não há consciência. E se Churchland tem razão, não conseguiremos desenvolver uma teoria adequada da consciência apenas via introspecção. Aliás, a introspecção pode ser, inclusive, fonte de erros que nos direcionam para longe das evidências científicas. Não é à toa que o dualismo cartesiano é rechaçado por ser tão diametralmente oposto ao consenso científico de hoje.

Em que pese tais considerações, é notável que há implicações profundas de levar a cabo o projeto neurofilosófico de Churchland para muito além do campo de estudo da filosofia da mente. Parece que as implicações metodológicas da neurofilosofia, dentro do escopo do projeto eliminativista dos Churchland's, nos obriga a repensar as próprias bases do fazer filosófico, seu objeto, métodos, escopo e limitações. A filosofia obrigatoriamente teria de manter um diálogo aproximado com a ciência e com as evidências empíricas. Portanto, parece que a neurofilosofia também é, antes de tudo, uma metafilosofia, no sentido de que propõe um novo olhar sobre o que é (e o que deve ser) a filosofia. Se tal projeto é mesmo viável e colocará no passado o modo “tradicional” de se fazer filosofia, só o tempo dirá.

### Considerações finais

Este texto de caráter exploratório pretendeu apresentar alguns elementos da neurofilosofia de Patricia Churchland e discutir brevemente suas implicações para o modo como devemos pensar a filosofia contemporaneamente em relação à sua proximidade com a ciência e principalmente com as pesquisas neurocientíficas, a fim de lidar melhor com questões filosóficas clássicas como o problema mente-corpo, consciência, entre outros. O texto pretendeu suscitar o interesse pelo tema a fim de nos induzir a pensar se o modo clássico ou tradicional de pensar e fazer filosofia estará com seus dias contados para dar lugar a uma abordagem mais híbrida, transdisciplinar ou ao menos mais dialógica em via de mão dupla com a neurociência. Não é pretensão encerrar a discussão, antes pelo contrário, é oferecer ainda mais razões para manter o debate vivo e atual.

A neurofilosofia de Churchland parece ser uma abordagem fecunda de problemas filosóficos que extrapolam o horizonte da filosofia da mente e trazem elementos para pensarmos em implicações em outros campos, como na filosofia da ciência, na ética e até mesmo para repensarmos discussões metafísicas clássicas, como o problema da identidade, do livre-arbítrio, etc. Trata-se também de pensarmos metodologicamente acerca de novas abordagens filosóficas e a relação da filosofia com as ciências - particularmente com as neurociências – e sua relação consigo mesma. A neurofilosofia é um convite para a filosofia olhar sobre si mesma, sobre sua história, seus métodos, suas condições de possibilidade e seus limites. Até onde a filosofia “tradicional” pode ir? Até onde a investigação filosófica pode, de fato, solucionar problemas? Talvez a vocação da filosofia esteja muito mais em problematizar e levantar questões do que em solucionar os seus problemas, é verdade, mas se uma aliança fecunda e bem articulada com a ciência for levada adiante, podemos ter um horizonte realmente promissor onde consigamos encontrar respostas bastante sólidas para perguntas que antes pareciam insolúveis.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKER, L. R. "Cognitive suicide". In: HEIL, John. *Philosophy of mind: a guide and anthology*. Oxford University Press, 2004, p. 401-415.

BICKLE, J.; MANDIK, P.; LANDRETH, A. *The Philosophy of Neuroscience*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/neuroscience/>>.

CHALMERS, D. J. *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford: Paperbacks, 1996.

CHURCHLAND, P. M. *Matéria e Consciência: Uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

CHURCHLAND, P. M. "Eliminative materialism and propositional attitudes". *The Journal of Philosophy*, v. 78, n. 2, 1981, p. 67-90.

CHURCHLAND, P. S. "Can neurobiology teach us anything about consciousness?" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 67(4), 1994, pp. 23-40.

CHURCHLAND, P. S. *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge, Massachusetts London, England: The MIT Press, A Bradford Book, 2002.

CHURCHLAND, P. S. *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain*. MIT press, 1989.

CHURCHLAND, P. S. *The impact of Neuroscience on Philosophy*. *Neuron*. 60, 2008, p.409-411.

DE FERNANDES TEIXEIRA, J. *Filosofia do cérebro*. São Paulo: Paulus, 2014.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FEYERABEND, P. "Materialism and the Mind-Body Problem". *The Review of Metaphysics*, v. 17, n. 1, p. 49-66, 1963.

GLYMOUR, C. *Thinking things through. An introduction to philosophical issues and achievements*. 2 Ed. Cambridge, Mass., and London: Bradford books, The MIT Press, 2015.

HEIL, J. *Filosofia da mente: uma introdução contemporânea*. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HUTTO, D.; RAVENSCROFT, I. *Folk Psychology as a Theory*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.) URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/folkpsych-theory/>.

LIBET, B; GLEASON, C. A; WRIGHT, E. W; PEARL, D. K. "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential)". In: *Brain* 106, no. 3 (1983): p.623-642.

MASLIN, K. T. *Introdução à filosofia da mente*. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MARTÍN RODRÍGUEZ, J. F., *et al.* "La década del cerebro (1990-2000): algunas aportaciones". In: *Revista española de neuropsicología*, 6 (3-4), p.131-170., 2004.

MATTEWS, E. *Mente: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007.

MOGRABI, G. J. C. "Emergência e Processos de Decisão: uma Crítica à Tese de 'Free Will' em Libet". In: *Revista Eletrônica Informação e Cognição*, v.5, n.1, p.44-77, 2006. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/reic/article/view/728>> Acesso em: 5 de dezembro de 2021.

NAGEL, T. "What is it like to be a bat?" *Readings in philosophy of psychology*, v. 1, 1974, p. 159-168.

QUINE, W. V. O. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969.

RAMSEY, W. *Eliminative Materialism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/materialism-eliminativo/>.

RORTY, R. "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories". *The Review of Metaphysics*, v. 19, n. 1, 1965, p. 24–54.

SEARLE, J. R. *A redescoberta da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.