

O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA

Jorge de Almeida Gonçalves
Universidade Nova de Lisboa

Abstract

A explicação da conexão psicofísica exige um refinamento do conceito de consciência. Distingo a consciência como sentir subjectivo do mundo da consciência como pensamento adaptado e da consciência como pensar reflexivo, seguindo N. Block, D. Chalmers, J. Levine, T. Nagel e S. Pinker. Apresento as principais características da consciência fenomenal: subjectividade, inefabilidade, transparência, presença temporal, intrincidade. Aponto, na linha de Chalmers e J. Searle para a possibilidade de construir uma ciência da consciência que inclua dados subjectivos.

Keywords

Tipos de consciência, características da consciência, ciência da consciência

Nos últimos anos a consciência tem sido alvo de grande atenção sobretudo na filosofia anglo-americana. O problema mais focado tem sido a sua conexão com o cérebro e o comportamento do organismo. O mesmo é dizer que se tem procurado inserir a consciência dentro de uma visão naturalista e científica do mundo. Dado que o fisicalismo tem vindo a ser a hipótese mais produtiva dentro do naturalismo, tem-se feito grandes esforços para inserir a consciência dentro da explicação fisicalista.

Este problema tem conduzido, entretanto, a um refinamento daquilo que se entende por consciência. Na sua tentativa de inserir a consciência dentro de uma compreensão neurológica ou funcionalista alguns autores forçam, por vezes, os dados empíricos e afirmam que o seu sistema explica completamente a consciência. Dado que a ciência procura o máximo de economia explicativa, os objectivos dos que assim procedem serão válidos. Contudo, não será legítimo deturpar ou negar fenómenos importantes só para os assimilar à sua teoria ou visão do mundo. O respeito pelos factos é uma condição necessária da ciência. A clareza é uma exigência desde que mantenha essa condição. Que diríamos de um astrónomo que se recusasse a estudar os buracos negros só porque os acha obscuros à luz dos nossos conhecimentos actuais?

Apesar de o conceito de consciência ser sobretudo investigado a propósito do nexó psicofísico, este tema constitui um fim em si, que deve estar relativamente liberto de teorias prévias, embora saibamos que isto nunca é completamente realizável. De qualquer modo, uma reflexão sobre o assunto será sempre útil para a investigação neurofisiológica, pois a observação do cérebro não

está desligada de uma concepção psicológica. O cientista necessita de usar conceitos mentais (consciência, memória, si mesmo etc.) para descobrir os correlatos neuronais desses conceitos. Estes conceitos são em parte fornecidos pela psicologia do senso comum, mas como esta psicologia não se destina a um aprofundamento do estudo, é necessário proceder a desenvolvimentos e modificações para fazer ciência.

Quando dizemos que um organismo é consciente? A inteligência artificial ao reproduzir diversos comportamentos, demonstrou que esses comportamentos não são específicos dos homens e dos animais pois podem ser igualmente executados por máquinas. Podemos imaginar autómatos que se comportam de um modo muito semelhante aos seres humanos, tal como é por demais conhecido na ficção científica. Diremos então que esses autómatos são seres conscientes? Se não o que lhes falta, uma vez que conseguem responder a múltiplas situações como um humano? Intuitivamente, pensamos que eles não têm consciência, mas porquê? A dimensão que lhes falta parece-me ser a capacidade de *sentir* dos seres animais. Diversos autores têm designado esta capacidade de sentir como “consciência fenomenal” e estudado as suas características. Há alguma polémica na enumeração dos tipos de estados mentais incluídos na consciência fenomenal, mas penso que poderemos, sem dúvida, incluir os seguintes: experiências perceptivas como olhar o azul do céu, ouvir o ruído dos automóveis ou um mau cheiro subitamente sentido; experiências corporais como uma dor de dentes ou um orgasmo; emoções como o sentir-se irritado com o trânsito, ou o sentir-se eufórico; pensamentos por imagens ou por palavras. Os dois últimos não são puramente fenomenais, pois contêm elementos de pensamento, que pertencem, como veremos, a outro tipo de consciência. Também poderá haver outros não referidos, mas não irei aqui preocupar-me com a delimitação dos estados fenomenais. Habitualmente os autores referem como exemplos privilegiados a percepção da cor e a dor.

É este sentido de consciência que tem constituído problema para os filósofos. A sua explicação constitui o “problema difícil” da consciência ou a “lacuna explicativa”. Irei, pois nesta comunicação preocupar-me especialmente com a sua caracterização, não só contrastando-a com outros sentidos de consciência como também, descrevendo as suas características de modo positivo. O objectivo é o de tornar claro o que se quer explicar, referindo ao mesmo tempo porque é que isso é difícil de explicar. A linha de pensamento que vou seguir será a de autores como Ned Block, o inventor do termo “consciência fenomenal”, David Chalmers, Thomas Nagel, Joseph Levine, entre outros. Ned Block¹ propôs a classificação que na literatura que conheço tem servido de referência. Note-se, entretanto, que quando falamos de diversos sentidos de consciência, não estamos a falar de divisões na mente humana, mas sim em perspectivas conceptuais que permitem analisar diferentes estados. Claro que o ser humano pensa e age espontaneamente como um todo integrado.

Quando na Natureza distinguimos os organismos mentais dos organismos não mentais, tendemos a concentrarmo-nos naquilo que eles *fazem*. Os organismos mentais, o homem e alguns animais, são capazes de recolher informação do seu meio ambiente e de dar respostas adequadas, no sentido de preservarem a sua vida. São capazes de dar respostas mais elaboradas do que a simples reacção, própria de organismos menos evoluídos. No caso humano existe a capacidade de estabelecer objectivos e de planificar meios para os atingir. Diversas teorias da mente baseiam-se neste facto fundamental, ou seja, a adaptação do comportamento ao meio. O cérebro, o local da mente, representa aspectos do meio no seu interior e manipula essas representações, com vista a dar respostas às situações. Alguns autores defendem que se devem estudar sobretudo as computações em si, sendo um tanto indiferente o material onde elas estão implementadas. Neste sentido, um

¹ Block, N. (1995) On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences* 18 (2): 227-287. (2002) Some concepts of Consciousness. In *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (ed.) Oxford University Press.

ser artificial pode ser dotado de capacidades mentais como discriminação e memória se efectuar as computações necessárias e as tiver implementado num sistema físico que as espelhe no seu comportamento. Outros autores pensam que as características físicas do cérebro são essenciais para o conhecimento da mente e, deste modo, investigam sobretudo os cérebros naturais. Isto não significa que não aceitem também a ideia de que o cérebro é uma máquina biológica que processa informação. No caso da percepção visual, por exemplo, sabemos que através dos olhos a informação do meio ambiente é transformada em estímulos eléctricos que activam os grupos de neurónios responsáveis pela captação de determinada característica. Repare-se que, obviamente, os estímulos visuais não aparecem como tal figurados no cérebro, apenas estimulam neurónios que os representam².

Como se define a consciência a partir destes modelos? A consciência deverá desempenhar um papel na adaptação do comportamento. Ela foi então definida, por David Chalmers³, como a acessibilidade à informação com vista ao controle global do comportamento. Ned Block, centrando-se no caso humano, definiu esta consciência de acesso, como a disponibilidade das representações estarem livremente preparadas para o controle directo do pensamento, da acção e do relato verbal. Há diferenças nestas definições, mas aqui interessa-me sobretudo as características comuns que distinguem a consciência de acesso da consciência fenomenal. As diversas teorias da consciência de acesso têm por conseguinte, como questão central a de saber qual a função dos estados sentidos subjectivamente como conscientes. Basicamente, a ideia é a seguinte: existem diversos circuitos neuronais como, por exemplo, os perceptivos, os motores, os de memória de longo prazo, que efectuam computações inconscientes e de forma modular, ou seja, cada um funciona independentemente dos outros. O organismo necessita de colocar estes módulos em comunicação e dispõe de um espaço de trabalho onde as diversas informações são livremente postas em interacção. São assim permitidas operações que inconscientemente não seriam possíveis: manutenção activa de informações, combinações novas e não automáticas de operações e comportamento intencional. Tudo isto tem sido empiricamente investigado sendo um dos métodos mais frequentemente usados a correlação dos relatos verbais dos sujeitos sobre os seus estados mentais com a observação dos estados neuronais através de diversas técnicas. A consciência neste modelo opõe-se assim ao inconsciente, realizando funções adaptativas. A metodologia será a de comparar um processo consciente com esse mesmo processo inconsciente e perceber porque é que o facto de ser consciente traz vantagens evolutivas. De salientar também que um estado consciente neste sentido não é nada se intrínseco, pois é um processo de relação entre diversos circuitos funcionais.

Os proponentes das teorias da consciência como acesso à informação, entre outros Bernard Baars⁴, Francis Crick⁵, Daniel Dennett⁶, consideram que a sua teoria explica a totalidade da consciência, sendo a consciência fenomenal diferente apenas quantitativamente e não qualitativamente, como pretendem Block e Chalmers. Segundo Dennett⁷ a diferença tem apenas que ver com o grau de riqueza de conteúdo, sendo a consciência fenomenal um estado em que o conteúdo é rico e complexo. Aqui partiremos do pressuposto que a diferença entre os dois tipos não está apenas no grau da informação acedida. Veja-se o seguinte exemplo: por vezes, alguém que não é da nossa

² Crick, F. (1998) *A Hipótese Espantosa - A Busca Científica da Alma* Lisboa, Instituto Piaget. ed. original: *The Astonishing Hypothesis* (1990).

³ Chalmers, D. (1996) *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press. (1997) Availability: The Cognitive Basis of Experience?. In *Behavioral and Brain Sciences* 20:148-9.

⁴ Baars, B. (1997) In *The Theater of Consciousness - The Workspace of Mind*. New York: Oxford University Press.

⁵ op. cit.

⁶ Dennett, D. (1991) *Consciousness explained*. New York : Little, Brown.

⁷ Dennett, D. (1992) Time and the observer: The where and when of consciousness in the brain. *Brain and Behavioral Sciences*, 15, 183-247.

cidade chama-nos a atenção para um determinado pormenor, suponhamos a cor dos azulejos de uma casa. Nós dizemos “Tem graça passo aqui há tantos anos e nunca tinha reparado nisso!” O que queremos dizer é que embora tenhamos visto esses azulejos muitas vezes, nunca utilizámos essa informação na prática. Há pois, uma diferença entre um estado puramente fenomenal e esse mesmo estado quando transformado em informação pronta a ser usada na vida prática e social.

Um outro sentido de consciência está no que Ned Block chama “reflexividade” e tem uma certa implementação na psicologia do senso comum. Segundo este modelo⁸ a consciência de um estado mental ocorre quando ele é o objecto de outro estado mental, não sendo este último normalmente consciente. Este processo pode ser concebido, globalmente, de dois modos: ou como um sentido, do género da percepção, que perscruta os estados mentais, ou como um pensamento de ordem mais elevada sobre os estados mentais. Esta ideia está normalmente ligada à introspecção, mas alguns autores afirmam que não há qualquer tipo de consciência que seja diferente deste. Deste modo, eles fazem uma separação entre uma experiência e uma experiência consciente. Eis um exemplo. Suponhamos que eu tenho uma dor de dentes não muito forte e que mesmo assim realizo uma tarefa. Haverá momentos em que eu não estou consciente da dor, mas ela continua a existir de modo, por conseguinte, inconsciente. Faz pois sentido falar aqui de sensações inconscientes. O carácter de imediatez da dor seria explicado pelo facto do estado de ordem elevada, percepção ou pensamento, ser inconsciente. Não se trata de eu pensar conscientemente para mim mesmo “estou a ter uma dor”. O próprio facto de eu sentir conscientemente a dor implica que se processou em mim um pensamento sobre a dor. Se eu pensar sobre esse pensamento não-consciente, então estarei a fazer introspecção. Repare-se que a explicação em termos do modelo de consciência fenomenal que tenho vindo a defender, seria a de que a dor de dentes existiria como consciência fenomenal mas não estaria acessível enquanto informação disponível.

A vantagem desta explicação (consciência=reflexividade) é a de que ao decompor a consciência em dois estados retira à consciência fenomenal o seu carácter específico, que a torna tão difícil de explicar. Tratar-se-ia de uma forma semelhante à consciência de acesso, que em lugar de se voltar sobre o mundo exterior incidiria sobre a própria mente. Se se considera que o pensamento não é misterioso, então a consciência fenomenal, entendida como pensar sobre o pensar, não será mais misteriosa. Ao definirmos a consciência fenomenal como um estado relativo a outros estados, estes já suficientemente explicados, estaríamos a conseguir uma explicação satisfatória.

Este modo de pensar a consciência não me parece que explique a consciência fenomenal. Uma objecção, de entre as várias que tem sido alvo, é a de que pressupõe mecanismos intelectuais complexos que não se encontram, com toda a probabilidade, em animais e crianças pequenas. Se lhes atribuirmos capacidade de sentir, devemos pensar que têm algum tipo de consciência pois o sentir pressupõe uma consciência senciente. Parece-nos intuitivamente que um gerbo tem consciência, mas não nos parece que tenha a possibilidade de ter qualquer mecanismo reflexivo. No entanto, este sentido de consciência como autoconsciência é um campo perfeitamente legítimo de investigação. O que não me parece é que dê conta do facto da consciência fenomenal.

Chegou assim a altura de analisarmos a consciência fenomenal em si mesmo e não apenas por comparação. Thomas Nagel num célebre artigo⁹ definiu-a como “o que é ser para um organismo”. O exemplo de que ele se serviu foi o do morcego, pressupondo pois que os morcegos têm algum tipo de mundo interior que nos é inacessível e que este não é apenas uma projecção da nossa psicologia no morcego. Obviamente que isto não pode ser provado, mas é a intuição de que partiremos. A consciência fenomenal tem então como dimensão essencial este carácter

⁸ Block, N., Flanagan, O. & Guzeldere, G. (1997). Cambridge, MA: The MIT Press. Ver Capítulo X, com artigos dos defensores do modelo referido.

⁹ Nagel, T. (1974) What is it to be like a bat? *Philosophical Review*, 83, 435-450.

subjectivo, este ser para-mim. Uma forma heurística de a investigar seria a de perguntarmos a nós mesmo “o que é ser eu agora?”¹⁰. Deste modo, encontramos um ponto de vista sobre o mundo, centrado em mim, por oposição ao mundo objectivo. Eu sou como o centro do feixe de sensações cuja integração é realizada em mim. Nagel considera que o ponto de vista não deve ser definido apenas em termos do indivíduo, mas também da espécie e mesmo de uma forma inter-específica. Existe um ser para o morcego, tal como existe uma ser-para-o-homem. Deste modo, Nagel não cede ao argumento da linguagem privada de Wittgenstein, pois dentro da nossa espécie é relativamente fácil entendermos o ponto de vista dos outros. Mesmo assim há dificuldades. É difícil a um invisual saber o que é ter vista ou para uma pessoa normal saber o que é ser um esquizofrénico mergulhado em alucinações e delírios. Pessoas que experimentam drogas alucinógenas têm dificuldades em comunicar as suas experiências. Isto mostra que alguns aspectos, também temos dificuldade de “ser como um outros”.

Continuando a perguntar “o que é ser eu agora?” encontramos não só este *carácter subjectivo da experiência* (Levine¹¹, Nagel¹²) mas também, e de forma indissociável, aquilo de que a experiência é experiência. Há o ser-para-mim das sensações e as próprias sensações, referidas normalmente na literatura como os *qualia*. Pertence à natureza dos qualia o serem para um sujeito e por isso não se pode dividir a consciência fenomenal em subjectividade por um lado e qualia por outro. Repito no entanto, que este sujeito não tem necessariamente de ser demasiado estruturado, se queremos incluir dentro dos seres que têm consciência fenomenal criaturas como o morcego ou o gerbo.

Os qualia são difíceis de captar na linguagem, que como vimos pertence à consciência de acesso. A linguagem pertence ao espaço público da comunicação e traz para esse espaço numerosas sensações. Há no entanto, sempre uma distância entre aquilo que pode ser expresso verbalmente e o que é sentido. Suponhamos que queremos comunicar a diferença de sabor entre dois tipos de vinho muito parecidos. Como podemos assegurar-nos que o nosso interlocutor percebe essa diferença? Outro exemplo é o do odor. Existem cerca de dez mil dores no entanto, nós só conhecemos não temos palavras, nem mesmo memória para os arquivar todos. Isto não impede que possamos sentir os múltiplos odores que nos rodeiam. O mesmo acontece com as cores. Nicholas Humphrey refere¹³ um estudo de Rosch sobre uma tribo africana, os Dani, cujos elementos só têm nome para duas cores, mas que não têm dificuldade em discriminar todas as cores que os experimentadores lhes apresentem.

Outro aspecto é o de que nós não apreendemos directamente os qualia como sendo experiências nossas, mas sim como propriedades das coisas. O verde das árvores é algo que eu imediatamente atribuo às árvores. O mundo é nos dado transparentemente. Quando eu introspectivo o conteúdo da minha mente não encontro nada verde, apenas o verde das árvores, o que é designado como conteúdo representacional. Este facto tem sido ultimamente fonte de grande polémica na Filosofia da Mente¹⁴. O carácter dos qualia será totalmente representacional? Em experiências como a dor ou o orgasmo vemos sem dificuldade que elas não são representacionais e que têm sempre um carácter subjectivo, um para-mim. Só por isto podemos concluir que existem propriedades fenomenais não representacionais. No caso da cor, não é tão visível que ela

¹⁰ Blackmore, S. (2004) *Consciousness: An Introduction*. New York: Oxford University Press.

¹¹ Levine, J. (2001) *Purple Haze - The Puzzle of Consciousness*. New York: Oxford University Press.

¹² op.cit.

¹³ Humphrey, N. (1993) *The History of the Mind*. London: Vintage. (ed. original: 1992, Chatto & Windus.)

¹⁴ Block, N. (2003) Mental Paint. In Hahn, M. & Ramberg, B. (ed.) *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*. MIT Press. (1999) Sexism, Racism, Ageism, and the Nature of Consciousness. In Moran, R. Whiting, J and Alan Sidelle (ed.) *The Philosophy of Sydney Shoemaker*, Philosophical Topics, 26, 1c 2. (1998) Is experience just representing? In *Philosophy and Phenomenological Research*, September.

implica um carácter subjectivo, pois poderemos pensar que existe independentemente de ser para um organismo. Ned Block entretanto, refere dados que mostram claramente que o que há na consciência não é apenas pura representação. Em diversas experiências ficou demonstrado que a percepção da cor difere subtilmente quando se tomam como variáveis o sexo, a raça e a idade. Por exemplo, face ao mesmo estímulo os homens dizem ver azul marinho e as mulheres não, tendo ambos a mesma noção do que é ser azul marinho. Isto mostra que não são apenas as características do estímulo que causam a percepção da cor. Há propriedades fenomenais não representacionais.

Para além da transparência uma outra forma de apreensão imediata do mundo é a presença temporal, característica evidenciada por Metzinger¹⁵ e cujo estudo fenomenológico remonta a Husserl. O mundo é percebido por mim sempre num agora, num presente temporal mesmo quando há referência ao passado ou antecipação do futuro. Também aqui diversas situações nos mostram que o que é sentido como presente de um ponto de vista do sujeito pode revelar-se uma construção, quando confrontado com dados exteriores. Por exemplo, a estimulação com eléctrodos do cérebro pode criar conteúdos que são apercebidos pelos sujeitos como presentes. O sonho é uma situação comum desse tipo. O que parece ser transparentemente presente é na realidade uma construção mental.

Uma característica essencial dos qualia é sua intrincidade, sobretudo quando está em jogo o problema mente-corpo (ver Levine¹⁶). Intrínseco opõe-se aqui a relacional no sentido de ser uma propriedade da experiência que existe por si e em si própria independentemente de outras propriedades. Isto não quer dizer que não possa ser causada por outras propriedades, mas que na sua natureza não depende delas. Tomemos o peso de um corpo. Inicialmente parece-nos intrínseco ao próprio corpo, mas depois percebemos que o peso depende da posição do corpo em relação a outros corpos. O peso de um homem na Terra é diferente do peso do mesmo homem na Lua. O que é intrínseco é a massa do homem considerado. Podemos de igual modo definir a azulidade como uma propriedade relacional? Nesse caso teríamos que dizer que o azul é o que leva as pessoas a dizerem que estão a ver uma coisa azul e que entra em relação com outros estados mentais sobre cores. No entanto, isso não nos diz o que é o azul em si, mas apenas que efeitos é que o azul tem no comportamento dos sujeitos. Suponhamos que queremos mostrar a um invisual o que é o azul. Não iríamos consegui-lo descrevendo o efeito que a percepção do azul tem nas pessoas. É evidente que o invisual poderia ficar a saber que o azul é aquilo que as pessoas dizem quando vêem o céu, quando falam dos olhos da Elizabeth Taylor Tc, mas nem por isso ficaria a experienciar o azul. Esta característica de intrincidade dos qualia torna-os muito difícil de enquadrar dentro de uma visão fisicalista do mundo. Não sendo possível convertê-los em propriedades relacionais será que os qualia são idênticos a propriedades físicas, como a estimulação de grupos de neurónios? Porém, aqui também surgem muitas dificuldades como intuitivamente percebemos quando não vemos qualquer relação entre o ser azul e o estimular uma região do cérebro. Mais uma vez o que encontramos são as condições causais do azul, mas não a azulidade, a essência daquilo que é azul. Quando determinados tipos de neurónios são estimulados o sujeito diz ver azul, mas o azul não é visto nos neurónios. Ser azul não pode ser identificado com algo que não possua a azulidade.

Finalmente uma característica, muito discutida na tradição, dos qualia é a sua privacidade, que está intimamente relacionada com o já referido carácter subjectivo. Apesar de conhecermos a fisiologia e o comportamento de um morcego não temos acesso às suas experiências particulares. As experiências do morcego são privadas e o mesmo acontece com as nossas experiências. Eu só tenho acesso directo às minhas próprias experiências, não posso sentir as experiências dos outros.

¹⁵Metzinger, T. (1995) The Problem of Consciousness. In Metzinger, T. (ed) *Conscious Experience* (1995) Exeter, UK: Imprint Academic/Paderborn: Schoning

¹⁶Levine, J. (1995) Qualia: Intrinsic, Relational or What? In Metzinger, T. (ed) *Conscious Experience* (1995) Exeter, UK: Imprint Academic/Paderborn: Schoning.

A acessibilidade às experiências dos outros baseia-se na assumpção que elas são idênticas às nossas, o que é plausível, mas não absolutamente certo. Um sujeito pode afirmar que uma cor é vermelha e a região do seu cérebro estimulada pode ser a que estatisticamente corresponde ao vermelho. No entanto, não podemos afirmar que sentimos exactamente a experiência que ele está a ter. Essa experiência é algo que só ele experiencia, embora como disse seja razoável fazer inferências e ter empatia com essa experiência. Note-se que a questão não está no facto de conhecer as experiências dos outros, está no sentir essas experiências como eles. Isto torna os qualia diferentes dos objectos físicos, que são publicamente observáveis e trocáveis. Posso dar um dente meu a outra pessoa, mas não posso dar-lhe a minha dor de dentes.

Isto conduz-nos à questão da possibilidade de iniciar uma ciência da consciência fenomenal¹⁷, independentemente de ela ser ou não identificada com a neurofisiologia. Como é obvio, esta ciência não pode apenas basear-se em dados recolhidos por procedimentos objectivos, que deixem de fora a experiência subjectiva. A recolha de dados subjectivos é feita normalmente por relatos verbais, embora possa haver outros como os testes projectivos. Contudo, como vimos estes relatos verbais pertencem à consciência de acesso e não são idênticos à consciência fenomenal. Dado que entretanto, estamos no interior da mesma espécie podemos partir da assumpção que os relatos verbais, e outros dados da terceira pessoa, são expressões fidedignas de experiências internas que são comunicadas deste modo a investigadores capazes de entender essas experiências, pois são eles mesmo seres humanos. Estes dados podem ser correlacionados com dados da neurofisiologia de modo a produzir modelos integrativos. Todo este trabalho está já em curso. Repare-se que ele pode ser efectuado independentemente da posição filosófica que se tenha sobre a consciência fenomenal. Trata-se de estabelecer correlações e não de explicar a conexão psicofísica.

Por vezes invoca-se a objectividade científica para por de parte a consciência fenomenal. Este movimento só seria válido se a consciência fenomenal fosse um construto teórico que pudesse ser eliminado, o que não me parece ser o caso. Claro que podemos substituir os termos “consciência fenomenal” ou “qualia” por outros. Porém, os factos por eles descritos não poderão ser eliminados de uma investigação completa sobre a mente humana. Na minha opinião, a ciência é sobretudo uma metodologia de abordagem da Realidade e não deve ser empecilhada por considerações metafísicas, fisicalistas ou outras¹⁸.

¹⁷Ver Chalmers, D. (2004) How can we construct a science of consciousness? <<http://jamaica.u.arizona.edu/~chalmers/papers/scicon.html>>. Lormand, E. (1998) Steps toward a science of consciousness? <<http://www-personal.umich.edu/~lormand/phil/cons/steps.htm>>. Searle, J. (2002) Como estudar cientificamente a consciência. In *Cadernos de Filosofia* 11: 7-33. (ed. original: in *Integrative Brain Function*, Nobel Symposium, Vol 102, Kluber Verlag, 1998).

¹⁸ Este trabalho foi apoiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia – BD/6181/2001.