

Corpo e consciência*

João Paulo Monteiro**

Resumo: Diversos argumentos de Bergson, Frege, Sellars, Quine e outros filósofos podem servir como quadro de referência para uma concepção parcimoniosa da consciência, como disposição de nosso organismo para apreender seus próprios estados. O conhecimento do ambiente em nosso redor e da maior parte dos aspectos do próprio corpo é adquirido indiretamente por essas apreensões, cujo exemplo paradigmático poderia ser a idéia bergsoniana da captação direta da realidade de nosso corpo. Desta perspectiva, o espírito ou mente pode ser concebido como “consciência da consciência”, mas seu conceito não tem qualquer outra utilidade. Basicamente, corpo e consciência são tudo o que temos.

Palavras-chave: consciência – corpo – mente – espírito – apreensão – mundo

I

Para o pensamento comum, o pensamento pré-filosófico, a existência dos corpos do mundo exterior, juntamente com a existência de nossos próprios corpos, constitui uma evidência primeira e absoluta. Percorrendo seu

* Texto inicialmente apresentado no Colóquio “A Mente, a Religião e a Ciência”, Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001.

** Professor do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

campo visual, o homem comum sente a presença dos corpos físicos – esta árvore, esta mesa, este chão, e também estes braços e estas pernas que são os seus.

A visão lhe oferece essas presenças como evidentes, e pelo tato pode confirmar algumas delas. Os outros sentidos são fontes menores de fé realista, mas também participam, embora com uma contribuição menor. No processo de apreensão perceptual não é estabelecida distinção entre o corpo próprio e os outros corpos: o homem comum encontra em seus campos visual e tátil partes de seu corpo em meio aos outros corpos, e no espelho ou na água do rio tem acesso ao restante, além de poder tatear o que não vê.

A filosofia moderna veio tornar problemática essa existência dos corpos que o senso comum, seguido por importantes setores da filosofia antiga, medieval e renascentista, tratava como imediatamente evidente. Desde a dúvida metódica cartesiana, a convicção de que existem corpos é considerada resultante de uma operação de construção: construção por uma razão garantida pela divindade, construção a partir das percepções, ou a partir de uma subjetividade transcendental, ou a partir dos dados dos sentidos.

Dessa perspectiva, o corpo próprio não aparece como privilegiado em relação aos outros corpos: verifica-se como que uma tácita unanimidade quanto à origem inferencial da convicção do homem comum de que seu próprio corpo existe, no mesmo plano que a crença geral na existência dos corpos do mundo exterior.

É levando mais longe essa mesma linha que a filosofia mais recente pode situar no mesmo plano a suposição da existência dos corpos e a da existência das entidades teóricas e invisíveis postuladas pela ciência. Para o Quine de *The ways of paradox* (Quine 6, p. 250), se possuímos provas da existência dos corpos do senso comum, é apenas da mesma maneira que se pode dizer que dispomos de provas da existência das moléculas. Toda suposição acerca da existência dos corpos físicos tem um iniludível caráter inferencial, e pode até mesmo ser considerada uma “teoria”, num sentido não técnico desse termo. Nenhuma exceção se abre para o caso do corpo próprio. O termo “corpo” é usado apenas no sentido de “objeto físico” em geral, sem que se estabeleça qualquer distinção entre minha convicção de que

tenho um corpo e minha convicção de que existem os outros objetos físicos. Não é sustentado diretamente, mas fica implícito, que a existência do corpo próprio também pode ser afirmada apenas no quadro de uma “teoria”.

Em contraste com isso, a filosofia de Bergson, situada no tempo entre o cartesianismo e o atual “inferencialismo”, reivindicava para o conhecimento do corpo próprio um privilégio: ele é apreendido “por dentro”, e não apenas por percepções exteriores. Logo no início de *Matière et mémoire*, em 1896, vemos o sujeito bergsoniano constatando a presença de diversas “imagens”, e entre elas, diz-nos o filósofo francês, “uma que domina todas as outras no fato de eu não a conhecer apenas do exterior por meio de percepções, mas também por dentro por meio de afecções: é meu corpo” (Bergson 1, p. 1).

Assim, seja o que for que se decida acerca dessa outra suposta apreensão imediata que é a da mente ou espírito, haveria uma apreensão direta e imediata do corpo próprio, de que tenho ou de que sou este corpo que diretamente sinto sofrer estas afecções que imediatamente apreendo em mim. Não é apenas mediante os sentidos exteriores que adquiero o simples conhecimento de que tenho um corpo, é também por uma apreensão interna daquela outra, também considerada interna, apreensão de que sou capaz, a de meus “atos de consciência”. A apreensão imediata do corpo próprio não pode ser confundida com esta última: o primeiro exemplo desta pode ser, até, a apreensão de que sei que tenho um corpo, e isto é já exemplo de apreensão de uma apreensão, não de uma simples apreensão direta. A apreensão do corpo não apenas existe como conhecimento imediato e direto, ela é também *de jure* anterior à apreensão da consciência.

Bergson repõe assim o problema da experiência direta do corpo próprio, situando isso que também se chama “propriocepção” no centro da epistemologia, ou teoria do conhecimento. E aceitar essa recolocação equivale a lançar dúvidas sobre a validade dessa convicção, que é a de tantos filósofos, de que “só há experiência direta de nossa própria mente”, e essa dúvida pode talvez desenvolver-se em termos tais, que podem acabar por comprometer a própria noção de mente, a do chamado “espírito”.

II

Mas o que é a propriocepção? Em nossos dicionários, um “proprioceptor” é um receptor sensorial que é estimulado pela atividade própria do organismo. Mas “propriocepção” não figura nos mesmos dicionários, num curioso paradoxo: é consagrado como um termo referente a entidades teóricas de existência problemática, pois só se pode admitir que há proprioceptores no quadro de uma complexa teoria psicofisiológica, mas a simples propriocepção, como apreensão do próprio corpo ou organismo em geral, deixa de ser incluída.

A propriocepção é também um fenômeno de consciência: apreender a presença de qualquer parte de nosso corpo, ou a existência do movimento de qualquer delas, é tomar consciência de que elas e seus movimentos existem e estão presentes em nós. Até certo ponto é como apreender de repente a presença diante de nós de um objeto de cuja existência nesse lugar não havíamos tomado consciência: a atenção se dirige, em um dado momento, para esse objeto, e surge a tomada de consciência. Essa analogia só é válida até certo ponto, porque a apreensão de um objeto do mundo exterior pela visão, ou pelo tato, é “indireta”, diz-nos a filosofia pelo menos desde o século XVII, enquanto da apreensão de nosso próprio corpo e de seus movimentos a filosofia nada diz de equivalente. Talvez porque tal seria impossível; talvez porque a propriocepção seja tão direta quanto parece ser, ao contrário da percepção exterior. Talvez essa forma de autoconhecimento seja uma forma privilegiada de conhecimento.

A propriocepção é claramente distinta da introspecção: esta tem início com uma tomada de consciência da própria consciência, e a propriocepção é tomada de consciência de realidades e fenômenos corporais. Ambas são aspectos do mistério da consciência, em sua irredutibilidade ao corporal, ou seja o que for de material. São duas formas de autoconhecimento, a primeira como disposição para apreender conscientemente estados corporais e a segunda como disposição para apreender conscientemente os próprios atos de apreensão consciente.

Nesse segundo caso, a apreensão é de atos, não de estados. Falar de estados de consciência talvez seja uma metáfora perigosa: há aqui uma analogia inconsciente com o corpo e seus estados, num processo em que a consciência é objeto de uma “hipóstase”. Ela é tomada como uma coisa, uma substância, quando o que podemos afirmar é apenas o que a introspecção nos revela: que realizamos atos de apreensão consciente, não que “temos uma consciência”. Podemos afirmar com segurança que realizamos atos de apreensão consciente, e que estes tornam manifesto que somos detentores de uma disposição ou capacidade para nos tornarmos “conscientes de” certas realidades: a realidade de nosso corpo e de seus movimentos, e também a realidade da existência de nossos atos de apreensão consciente. Mas esta disposição só é manifesta enquanto capacidade nossa, como organismos. É bem possível que ela seja mais do que isso – mas para afirmá-lo precisaríamos de uma teoria de que ainda não dispomos.

A primeira necessidade de um organismo, enquanto ser perecível, é receber informação acerca de seu próprio estado, para poder controlar esse estado por forma a se preservar, e a sua espécie – pela nutrição, a defesa e a reprodução. A recepção da informação acerca do mundo exterior, por sua vez, é a continuação do processo de recepção da informação acerca do próprio organismo, e enquanto informação direta continua sempre sendo informação acerca do próprio organismo. Toda e qualquer percepção é o término de uma “seqüência causal” derivada de um evento ou processo na história do objeto percebido. Tais percepções são indiretamente informações acerca dos objetos que são suas causas, mas são informações diretas acerca dos estados “perceptuais” do organismo.

As percepções são estados do organismo causadas por objetos e fenômenos exteriores, tal como as sensações proprioceptivas são causadas por processos e fenômenos do organismo. Os fenômenos do mundo lá fora estimulam os órgãos sensoriais, tal como os fenômenos internos do organismo estimulam os proprioceptores. Para discutir questões como a do “realismo representativo”, será útil comparar estes dois casos. E perguntar em que sentido pode dizer-se que as propriocepções “representam” os estados corporais que as causam.

Talvez uma conclusão provisória, que depois também poderá ser aplicada às percepções, seja que simplesmente algumas propriocepções representam estados do organismo, e outras lhes correspondem de uma maneira que seria difícil classificar nesses mesmos termos. Quando, por exemplo, um músculo de um de nossos braços ou pernas se descontrai após um esforço intenso, sentimos quase que “especialmente” o bem-estar estender-se por uma parte do braço ou perna, e a sensação parece efetivamente representar, em cada um de seus momentos, cada um dos momentos do fenômeno que podemos conjecturar que realmente está ocorrendo em nosso corpo nessa ocasião. Em outros casos, quando, por exemplo, temos uma sensação de dor ou de enjôo, não parece fazer sentido que essas propriocepções sejam representacionais – mas faz sentido continuar dizendo que elas são informativas.

Podemos assim falar, no domínio proprioceptivo, de informação não representacional. A dor e o enjôo não são “miméticas”, não imitam ou representam o estado organísmico ao qual de qualquer modo correspondem causalmente. Desta perspectiva, que podemos então dizer da relação entre corpo e consciência?

III

À luz dessas considerações, podemos talvez sugerir que só faz sentido falar da consciência (obviamente excluído aqui o sentido moral do termo) como disposição do corpo, ou do organismo. Primeiro tenho consciência de que tenho um corpo, e só depois posso refletir sobre esse ato de consciência de que tenho um corpo, e sobre outros atos de consciência “de” objetos que não são a consciência, de modo que possa chegar a uma “consciência da consciência”. Mas não faz sentido postular qualquer *cogito* originário. A expressão admissível hoje não é “eu, esta alma, tenho consciência de que penso”, e sim “eu, este organismo, tenho consciência de que tenho este corpo e também de que penso”.

Portanto, não há mais lugar para qualquer dúvida, cética ou metódica, quanto aos corpos em geral, em termos da velha crença de que tudo o que diretamente sabemos é que há espírito, e a existência dos corpos é apenas a conclusão de uma inferência. Deste corpo que é o meu sei diretamente que existe, numa apreensão direta que não depende dos sentidos, embora possa ser confirmada, ou às vezes desmentida, por estes últimos. A visão, por exemplo, pode revelar ao amputado que ele não tem mais a perna cuja presença ilusoriamente sente, mas nada pode dizer-me que não tenho corpo algum... O solipsista ou o cético podem, é claro, pôr isso e muito mais em dúvida. Mas, como dizia Bertrand Russell, o que eles têm para oferecer-nos são apenas hipóteses, e nós temos concepções que, embora também conjecturais, têm uma plausibilidade muito superior às suas (Russel 7, p. 196-7).

Quando me convenço de que há outros corpos, essa não é uma crença construída a partir do zero, mas alguma coisa que se veio acrescentar à convicção de que tenho um corpo. Para Hume, a existência de um mundo de corpos exteriores era uma condição de sentido (Hume 4, p. 125). Podemos acrescentar que não apenas o é tal existência, mas sobretudo que para cada um de nós a existência de nosso corpo é uma condição de sentido apreendida diretamente, ou conhecida imediatamente.

O que para muitos filósofos é hoje duvidoso é que além do organismo exista também um “espírito”, em qualquer sentido que vá mais longe do que o de “consciência da consciência”. Ao corpo e seus mistérios vem acrescentar-se apenas mais um mistério, talvez o maior de todos, mas que não é lícito fazer ainda maior do que é ou tomar pelo que não é: o mistério da consciência. O fenômeno da consciência apresenta-se-nos como irreduzível ao pouco que sabemos acerca da materialidade do organismo, e por isso é um mistério ainda mais especial do que os outros. Mas o que se nos apresenta são apenas atos da consciência, não uma consciência permanente e identificável como uma entidade, a pôr ao lado (ou “dentro”) do corpo.

Tanto quanto saibamos – é a melhor conjectura de que dispomos –, somos corpo e somos também capazes de atos de consciência, de apreensão. Falar de consciência é o mesmo que falar de apreensão: seja como conjunto de atos de um certo tipo, seja como disposição ou capacidade para

realizar esses atos. Falar de alguma coisa mais do que de organismo e de sua misteriosa capacidade de apreensão consciente é multiplicar as causas, as faculdades e as entidades muito além do necessário. A regra occamiana da parcimônia nos desaconselha que postulemos também a existência de uma mente ou espírito, além do que temos e deve nos bastar: o corpo e sua consciência.

Não só devemos evitar o ridículo apontado por Nietzsche em *Para além de bem e mal*, de “andar a bater as moitas à procura de faculdades” (Nietzsche 5, p. 208), devemos também evitar a invenção de objetos supérfluos como os *sense data*, a serem denunciados como parte do que Wilfrid Sellars chamou “o mito do dado” (Sellars 8, p. 140 e ss.). Basta o organismo ou corpo, e sua tripla capacidade ou disposição para apreender de forma consciente:

1º, o próprio organismo e alguns de seus estados próprios, como os movimentos;

2º, estados dos órgãos dos sentidos ou receptores, como imagens retinianas, vibrações do tímpano, etc.

3º, estados neurocerebrais, como os chamados “pensamentos”, que tanto podem processar-se em um nível inconsciente como constituírem o que normalmente se chama “pensamento consciente”.

Há apenas uma, se se quiser, “faculdade”: a capacidade de apreender, destas três maneiras. O resto é corpo, ou organismo.

IV

A rigor, só podemos dizer que apreendemos diretamente o corpo próprio. O mundo além de nossa pele fica lá fora, inacessível. O que sabemos de forma imediata é que um dedo se moveu, que há um cansaço nos membros e, às vezes, que nosso coração está batendo. É o “sentir transitivo”: sentir o movimento, ou o cansaço. Um “sentir” que já é uma metáfora: dizer

“sinto que ela me ama” é abuso de expressão (se não for, às vezes, abuso de esperança...). Aquele sentir que é um saber é a apreensão dos estados do corpo. O resto só vem depois.

O resto que vem depois é o mundo e também, para muitos, o chamado “espírito”. Mas de qualquer modo o espírito só poderia ser, primeiro, a consciência dos estados do corpo. E alguns destes estados apontam para o mundo, porque são estados de órgãos “especializados” em aspectos desse mundo em que vivemos e onde se decide nossa sobrevivência.

Ter percepções também é sentir transitivo: apreender uma rugosidade, uma cor, um perfume. Mas em cada sentir o que é diretamente apreendido é um estado do órgão respectivo. Os estados organísmicos que são estados dos órgãos dos sentidos “ocultam” o que são ao se nos apresentarem como estados do mundo, quando são apenas efeitos desses estados. Os estados de outras partes do organismo apresentam-se como o que são, estados do corpo *simpliciter*.

Uma análise atenta revela que perceber é perceber-se – não como apreensão de “existentes mentais”, mas como apreensão ou consciência de estados do corpo próprio. O chamado “mental” é o próprio apreender, a própria consciência: aquém do momento da consciência tudo é material, ou físico em sentido geral. Se a consciência não é material, é apenas porque é isso mesmo, consciência, ato de apreensão de uma materialidade. E o espírito consolida-se como espírito nos atos reflexionantes em que apreende as apreensões, como consciência da consciência. Essa reflexão ou consciência de si deve ser entendida como um efeito dos estados “gravados” no organismo, no sistema neurocerebral, por anteriores apreensões de outros estados do corpo. Frege assinala que os únicos estados relacionados diretamente com a consciência são processos do sistema nervoso, mas fica claro em seus textos que o sujeito não apreende esses estados (Frege 2), pois eles são por natureza inapreensíveis – são causas que jamais se deixam apreender enquanto tais.

Em sua espontaneidade primeira, o sujeito não tem consciência do caráter físico das sensações que são apreendidas em seus atos de percepção, porque regra geral não as sente no corpo – embora às vezes possa sentir nos

olhos a dor de um sol escaldante. Deixando de lado essas situações excepcionais, as sensações não são sentidas como eventos organísmicos, e por isso o senso comum supõe que as “imagens” que lhe vêm dos sentidos são as próprias coisas reais do mundo exterior. O termo “sensação” é, afinal de contas, um termo teórico, surgido na linguagem pela intermediação do pensar, pois para tal não bastava o sentir. A sensação não é mais diretamente apreendida ou sentida do que a coisa material: o que é sentido é apenas o estado corporal derivado da estimulação de um órgão sensorial, e a sensação precisa primeiro ser “inventada” para depois ser pensada.

Bem pensada, ela é apenas estado de corpo num órgão sensorial. Mental é somente sua apreensão, como toda apreensão ou consciência, ou ato do chamado espírito, se se quiser. Na reflexão, encontramos uma representação mental, mas esta é o “fóssil” ou resíduo do ato perceptual de apreensão. A consciência dos simples estados corporais, ocorridos fora dos órgãos sensoriais, também aparece ao sujeito como mental, mas com sua verdadeira face de representação e expressão de um estado do corpo. O senso comum e muitas filosofias convergem no reconhecimento da correção desse aparecer, identificando o representado como estado corporal. Mas a reflexão sobre a percepção leva ao divórcio entre o senso comum e as filosofias que identificam o representado como objeto material, no primeiro caso, e no segundo como *sensum* – impressão, sensação ou dado sensível. Há engano nos dois casos, pois o representado imediato e direto não é coisa exterior nem existente mental, mas apenas um estado do organismo.

A consciência é sempre apreensão do próprio corpo, enquanto apreensão imediata e direta de estados organísmicos – deixando aqui de lado a questão de saber se há também uma consciência da pura presença do corpo próprio. Num dos modos dessa apreensão se procura garantir a sobrevivência pela regular prospecção do estado em que se está, de saúde ou doença, de perigo ou de segurança: é a consciência direta dos estados “puros” ou não sensoriais de nosso corpo. Outro modo de consciência do corpo é a percepção, como vimos, enquanto apreensão dos estados em que se encontram os órgãos e aparelhos sensoriais que integram nosso sistema cognitivo. Por meio do primeiro recebemos informação relevante acerca de nosso or-

ganismo, e pelo segundo informação não menos relevante acerca do resto do mundo, em sua relação com nossos problemas de sobrevivência em seu seio. Passaram-se milhões de anos de evolução para consolidar esta relativamente eficaz máquina de sobrevivência. Demorou bastante menos tempo, já no interior da história, para gerar o mito da apreensão imediata do mental, produto híbrido dessa nossa situação biocognitiva no mundo e de algumas ilusões filosóficas – e destas últimas já vai sendo tempo que nos libertemos.

V

Corpo e consciência são duas faces inseparáveis da mesma moeda: só tem sentido a asserção de que somos corpo no mesmo movimento em que reconhecemos a realidade da consciência mediante a qual apreendemos que temos um corpo, e só tem sentido a asserção de que somos capazes de consciência se ela quiser dizer, com toda a clareza, que essa consciência é apenas uma capacidade ou disposição deste organismo que somos. Uma só evidência – ou a melhor teoria ou conjectura de que dispomos – pode servir de ponto de partida para uma investigação da condição humana sob qualquer de seus aspectos. É isto que podemos considerar estabelecido como a melhor explicação de nossa experiência – e não que além de um corpo dotado de consciência possuímos também uma mente ou espírito ao qual aquele corpo “pertenceria”.

Para muitos filósofos, a existência da consciência prova que temos um espírito. Para outros, num pólo oposto, há apenas a ilusão de que temos uma consciência, conceito que um dia será abandonado, tal como no século XIX o foi o conceito de flogisto, ou o antigo calórico. Em parte, o que temos aqui é uma questão semântica, a examinar com todo o cuidado, sem com isso pretender remeter para o domínio da semântica as principais questões filosóficas. Não considero a questão da existência do corpo e da consciência uma

questão puramente semântica, porque nesse caso nossa decisão filosófica e nosso compromisso ontológico não dependem dos termos usados, que poderiam ser outros, sem que se alterasse o essencial.

O que sabemos da consciência é de início simplesmente que ela é uma capacidade que temos para realizar certos atos fundamentais de apreensão. Apreensão de quê? Bem, de “objetos”, mas este é apenas um termo cômodo exigido pela gramática do verbo “apreender”, pois quem apreende, apreende alguma coisa, e sabemos que definir a consciência como disposição para apreender “coisas” seria demasiado vago e impreciso, e por isso falamos de objetos. Também podemos falar de fenômenos, que são os objetos apreendidos pela consciência – o que talvez mereça a suspeita de circularidade. Devemos, creio, aceitar essa fatalidade que é a nossa, de pensar e investigar usando palavras, sem excessiva angústia em face desse destino. E que discutamos o que realmente é problemático: se o fato de pela consciência apreendermos objetos ou fenômenos pode servir de prova de que dentro de nós há um espírito, ou “um fantasma na máquina”.

Podemos discutir se a apreensão da presença e dos movimentos de nosso corpo, ou o conhecimento direto que temos, por exemplo, de possuir a mão direita, sem necessitar de recurso à percepção visual ou tátil, fatos de que temos consciência imediata, são de molde a exigir, ou a justificar, que tais atos nos devam obrigar a afirmar a existência de alguma coisa, como parte da natureza própria de nossa espécie, a mais do que um organismo dotado de consciência. Sem dúvida que um resultado de tais atos é a possibilidade que adquirimos de pensar sobre esse corpo, sobre esses movimentos e sobre a própria consciência, de maneira que se justifique dizermos que sabemos ou temos conhecimento de que realmente temos um corpo e que ele se move. Mas não teria sentido perguntar se antes disso a pura apreensão consciente desses fatos prova de alguma maneira que possuímos um espírito. Pelo contrário, se houver necessidade de evocarmos essas outras realidades que são o pensamento e o conhecimento, essa mesma necessidade talvez sirva de prova de que os simples atos de apreensão de que temos um corpo e de que ele realmente se move não tornam evidente a posse de uma mente, para além do corpo e da consciência. Tanto quanto sabemos, a cons-

ciência é uma disposição que temos para apreender fenômenos, e pode ser que o uso lingüístico do adjetivo “mentais” para qualificá-los não passe de um simples hábito. E, como no caso de todos os hábitos, há lugar para perguntar se ele deve ou não ser erradicado. No caso do corpo e de seus movimentos, basta dizer que são atos, ou fatos, ou fenômenos da consciência. Mais do que isso seria a já criticada “substancialização” da consciência.

VI

Além da consciência, temos outras capacidades misteriosas e irreduzíveis a princípios exclusivamente materiais ou físicos. Temos, por exemplo, uma disposição para adquirir expectativas causais após passarmos por certas experiências repetidas: se dois fenômenos surgem constantemente ligados, passamos irresistivelmente a esperar que surja sempre um após o outro, ou que surjam sempre juntos. David Hume mostrou que esta conclusão nem é puramente lógica nem pode ser remetida para a clássica razão dedutiva (Hume 3, p. 116 e ss.). Trata-se aqui, portanto, de uma outra de nossas capacidades, uma capacidade cuja natureza última desconhecemos, tal como no caso da consciência, uma capacidade cuja ação dentro de nós escapa a qualquer introspecção, ao contrário do pensamento dedutivo, a cujos procedimentos lógicos ou matemáticos parecemos poder assistir “por dentro”. Mas tal mistério não é razão para concluir que haja em nós uma capacidade distinta do corpo, uma razão desencarnada, que seria a verdadeira autora de nossas inferências. O que parece mais racional admitir, até que surjam melhores argumentos, é que possuímos essa capacidade inferencial como disposição de nosso organismo e como seu instrumento de sobrevivência.

A disposição a que chamamos consciência parece mais misteriosa ainda do que a disposição inferencial assente na repetição, porque os resultados desta última surgem como que “dissolvidos” nos da primeira, nem poderia ser de outro modo: a única maneira pela qual o efeito da inferência se

pode manifestar é como expectativa, embora possa não se manifestar e permanecer como expectativa inconsciente.

Mas a capacidade de ter consciência é diferente do poder inferencial, na medida em que é condição universal para que possa haver sentido, para que alguma coisa faça sentido para nós, ou seja para quem for. Não há um problema da consciência “ao lado de” outros problemas, porque sua existência é a condição para que sequer chegue a haver problemas, ou seja o que for dotado de sentido. Há muitos problemas, científicos e filosóficos, que é interessante e legítimo pôr a respeito da consciência. Mas “o” problema da consciência não é como os outros, pois é um correlato inseparável do problema do sentido: um não existe sem o outro, e o conjunto de ambos é o solo indispensável em que deve assentar todo e qualquer inquirir humano, é a condição mínima para toda e qualquer interrogação. A ligação entre consciência e sentido pode talvez ser encarada como mais um mistério – mas não de maneira que se tome a inescrutabilidade da consciência como pretexto para concluir que ela tem de ser alguma coisa mais do que uma disposição do organismo, apesar da absoluta centralidade que tem no quadro geral das disposições humanas.

Abstract: Several arguments in Bergson, Frege, Sellars, Quine and other philosophers may serve as a framework for a parsimonious conception of consciousness, as a disposition of our organism to apprehend its own states. Knowledge of the environment and of most aspects of the body itself is indirectly acquired through those apprehensions, of which the paradigm example could be Bergson's idea of a direct grasp of the reality of our own body. From this perspective, mind may be conceived as “the consciousness of consciousness”, but its concept is of no other use. Basically, body and consciousness are all we have.

Key-words: consciousness – mind – body – apprehension – disposition – world

Referências Bibliográficas

1. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris, Alcan, 1925.
2. FREGE, G. *Investigações lógicas*. Trad. de P. Alcoforado. São Paulo, Humanitas, 2001.
3. HUME, D. *An enquiry concerning human understanding*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
4. _____. *A treatise of human nature*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
5. NIETZSCHE, F. *Beyond good and evil*. Col. Basic Writings of Nietzsche. Nova York, Modern Library, 1968.
6. QUINE, W. *The ways of paradox and other essays*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979.
7. RUSSELL, B. *Human knowledge*. Londres, Routledge, 1992.
8. SELLARS, W. *Science, perception and reality*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971.