

A SUBJETIVIDADE MODERNA: IMPASSES E PERSPECTIVAS

Luiz Bicca
UFRJ —UERJ

Resumo: A subjetividade moderna. O artigo expõe alguns aspectos pelos quais a chamada "filosofia do sujeito" ou "filosofia da consciência" mostrar-se-ia insatisfatória para autores de diversas tendências do pensamento filosófico do século XX. Além disso, busca discutir objeções e propostas de alguns críticos de conhecida relevância no cenário filosófico contemporâneo, de acordo com o pressuposto básico de que a tradição que vai de Descartes a Hegel ainda tem um papel positivo a desempenhar nos debates de nosso tempo.
Palavras-chave: Filosofia do sujeito, Kant, Fichte, Hegel, Heidegger, Tugendhat.

Summary: The modern subjectivity. The article exposes some aspects which make the so called "philosophy of the subject" or "philosophy of the consciousness" unsatisfactory to authors of different tendencies of philosophical thought in the 20th. century. Besides it discusses objections and suggestions of acknowledgedly relevant critics in the contemporary philosophical scenario, under the basic supposition that the tradition which runs from Descartes to Hegel still plays a positive role in the debates of our time.

Key-words: Philosophy of the subject, Kant, Fichte, Hegel, Heidegger, Tugendhat.

A discussão em torno da pós-modernidade é a tentativa mais recente de decretação da morte da moderna subjetividade em qualquer das dimensões desta última, como sujeito universal ou como indivíduo. O predicado pós-moderno, embora vago, pretende sugerir o esgotamento do potencial filosófico dos pensadores modernos, sobretudo naquele aspecto que pode ser encarado como paradigma de sua racionalidade: o conceito de sujeito — junto com o qual soçobriariam outros conceitos básicos e um modelo filosófico ou uma postura elementar de reflexão: a oposição sujeito/objeto.

Muitos dos críticos da filosofia do sujeito e da consciência adotam, confessada ou inconfessadamente, como referencial filosófico contemporâneo, o empreendimento heideggeriano de “destruição” da metafísica ocidental — já anunciado em *Ser e Tempo*. A iniciativa original proposta por Heidegger bebe, por sua vez, em fontes nietzschianas, nas investidas contra a “ficção” pretensiosa do pensamento da subjetividade. Mas não só integrantes da chamada hermenêutica filosófica, outros autores também, de tendências distintas, participam a seu modo, de maneira direta ou indireta, desse empreendimento geral, como, por exemplo, os frankfurtianos Adorno e Horkheimer. O mais prestigiado representante atual da “Teoria Crítica da Sociedade”, Habermas, distingue entretanto entre uma apropriação válida dos modernos e iniciativas historicamente superadas de interpretação dos mesmos, através de um adeus ao sujeito em favor de uma intersubjetividade, no que é acompanhado por pensadores da filosofia analítica da linguagem, de extração wittgensteiniana, como Tugendhat. Neste ponto valeria a pena indagar se a simples substituição do sujeito pelo ponto de vista da intersubjetividade, marcada em alto grau por um caráter de recusa e negatividade, já se encontra, ela mesma, suficientemente justificada. Será que a questão da intersubjetividade tratada por abordagens, cuja perspectiva de tematização tenda a privilegiar algum tipo de sistema fechado auto-suficiente e auto-referido, pode ser considerada satisfatoriamente formulada — para nem falar resolvida — sem que também a estrutura dos sujeitos, que se reúnem e interagem em termos concretos na forma dialógica, seja alvo de esclarecimento conceitual e de compreensão? Em que medida muitos críticos contemporâneos da subjetividade idealista ao operarem com sistemas impessoais tais como “a linguagem”, “o sistema”, “o poder”, etc., não estão de fato a promover idealizações hipostasiantes? Qual a validade ou o que se ganha ao se querer pensar o conceito de racionalidade à margem de todo e qualquer sentido de subjetividade?

Num aspecto, todavia, tanto os críticos de diversas matizes como os adeptos atuais de alguma teoria do sujeito parecem pôr-se de acordo: repensar, redefinir subjetividade e individualidade é admitido de saída como necessário. O que por si só nem sempre tem validade é recorrer ou ceder de maneira espontânea a uma espécie de “espírito de uma época”, no caso, que hoje seja simplesmente constatável uma tendência contra o sujeito e as categorias que lhe são correlatas. Há bastante tempo pode-se considerar uma verdade trivial que o mero ser factual de algo não é sinônimo de seu ser autêntico nem verdadeiro.

Um aspecto decisivo a caracterizar de um modo geral as teorias contemporâneas críticas da subjetividade é a adoção da pers-

pectiva da finitude no pensar: a impossibilidade de se interpretar o mundo a partir de um ponto privilegiado, único, absoluto. A condição *sine qua non* para orientar-se no mundo, para conduzir-se na simples existência, é dispor de uma espécie de sistema aberto, ou seja, sem um centro absoluto como fundamento ou núcleo de irradiação do pensar. No âmbito do pensamento da precariedade do existente humano, Kierkegaard é um marco inaugural, a partir das objeções por ele levantadas à subjetividade universal hegeliana, à qual pretende contrapor algo em certo sentido irredutível: o indivíduo em sua existência singular. Porém, apesar das diferenças que o separam de outras teorias do individual na modernidade — como a monadologia de Leibniz ou os diversos individualismos da tradição do direito natural moderno —, o existente humano em sua singularidade é ainda pensado como sujeito.

Heidegger despoja o sujeito dos privilégios a ele classicamente atribuídos. Já em *Ser e Tempo* o sujeito existente não é mais fundamento último de seu existir ou subsistir factual. A isso soma-se o aspecto do caráter secundário, derivado da consciência. Esta não é tanto um produto dos sujeitos finitos ou de cada indivíduo, mas algo que nos sucede ou sobrevém. Nossa consciência ou “compreensão”, como preferem Heidegger e Gadamer, é sempre condicionada historicamente, ocorrendo dentro ou a partir de alguma tradição. De distintos modos poder-se-ia reunir os dois últimos autores na formulação de que as atividades da consciência e da reflexão são derivadas do ser e da tradição. À derivação da consciência corresponde até mesmo uma passividade do sujeito, por exemplo, no plano da linguagem — como destaca Gadamer na terceira parte de *Verdade e Método*: o sujeito não fala, é falado, ou a linguagem é que fala através dele. Heidegger, por seu turno, já sublinhava (em *Ser e Tempo*, §§ 17, 18) com a metáfora da *Seins Lichtung*, que o contexto de interpretação em que vivemos nossas relações com o mundo e com os outros indivíduos não é algo produzido soberanamente por nós, e sim um arranjo do ser. Saber de si é algo que provém de reflexos do mundo, das coisas, de um reluzir destas nas relações que com elas estabelecemos. Não haveria um acesso privilegiado da consciência a si mesma.

Subjetividade e individualidade são duas noções que, em situações corriqueiras, comuns, de diálogo são tomadas com frequência como equivalentes. Ser sujeito é uma experiência ou um fenômeno familiar a qualquer ser humano. Filosoficamente, porém, essa familiaridade consigo mesmo é um dos problemas mais difíceis e nebulosos com que a tradição filosófica — sobretudo na Idade Moderna — já se defrontou. Tal obviedade não-

-esclarecida é assinalada por Heidegger em passagens como esta: "De um ponto de vista ôntico, nós somos o que há de mais próximo do ente que nós mesmos somos e que chamamos de Ser-aí (*Dasein*); pois nós somos este ente mesmo. Ao mesmo tempo, isto que em termos ônticos nos é o mais próximo, é o que precisamente em termos ontológicos é o mais distante"¹. No contexto dessa preocupação é que a reflexão, termo clássico indicador da atividade de auto-apreensão ou autocompreensão, é apenas *um* modo de auto-apreensão, só que para Heidegger — como, aliás, já se esboça, precariamente, em alguns trechos de obras do Idealismo Alemão e do Romantismo — não é um modo primário e sim posterior. O sujeito que cada um de nós é ou pode ser, não é algo que originalmente se ofereça ou se apresente a si mesmo; com isso, a consciência de si não é uma característica elementar do existente humano, mas um modo derivado da compreensão de ser.

1. HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, Frankfurt, 1975, p. 220.

As filosofias da existência contemporâneas procuram, portanto, expor uma certa precariedade da subjetividade. Esta última nem se reduz ao mundo, dissolvendo-se inteiramente nele, nem se localiza ou é encontrável fora dele: eu e mundo são termos que se definem um em relação ao outro. Assim, enquanto as modernas filosofias idealistas buscam deduzir o mundo a partir de uma subjetividade absoluta, as filosofias da existência tomam o mundo e a existência como constituindo uma unidade imediata. Elas enfatizam ainda que a (auto-)reflexão fundadora da subjetividade possui um caráter artificial, de um experimento intelectual. E levam a crer que semelhante experimento é, nos dias de hoje, uma empresa perfeitamente dispensável, se é que em alguma época ele foi imprescindível, ao menos para os indivíduos humanos de uma forma geral em sua existência cotidiana. Por diversas vezes é recordado o caráter de circularidade que envolve o projeto transcendental e idealista da filosofia do sujeito e da consciência de si: o eu sempre já se pressupõe a si mesmo como tendo posto a si mesmo. Mas pelo menos aquele empreendimento tão artificial do ponto de vista da vida cotidiana não deixa de manifestar, numa perspectiva estritamente filosófica, uma significação de primeira grandeza: a de ser condição para se adquirir um ponto de vista ou uma perspectiva capaz de tornar compreensível quão relativa ao mundo e quão interdependente por referência a este a subjetividade é.

A chave para o conceito moderno de subjetividade é a noção de consciência de si. A subjetividade constitui-se a si mesma como uma unidade (ou ainda de uma identidade) que é autoconsciente. O passo para a subjetivação da filosofia é dado por Descartes, momento em que a representação é pensada como auto-refle-

xiva. A representação, ato de tornar de algum modo presente um *ob-jectum*, é o feito de um eu. No modo privilegiado, correspondente à certeza, a representação adquire a evidência que lhe é reconhecida somente na forma de um ato que tem sua validade circunscrita a uma conjugação ou um proferimento na primeira pessoa do singular. A consciência reflexiva de si ou auto-reflexão é o ato de auto-representar-se da consciência, uma referência a si da faculdade de representar. O modelo representativo-reflexivo inaugurado por Descartes é acolhido e reforçado por Leibniz, que distingue entre percepção, que é o estado interior da Mônada representando as coisas externas, e a apercepção, que é a consciência ou o conhecimento reflexivo deste estado interior. Em Kant, a autoconsciência é igualmente espontaneidade propiciadora de unidade e autopercepção desta espontaneidade. O “eu penso” é ao mesmo tempo auto-reflexão da consciência e representação de algo. Kant, que denuncia os paralogismos a que conduz a substancialização da alma na psicologia racional da metafísica anterior (idealista ou não), busca, decerto, evitar hipostasiar a consciência de si transcendental: o eu-sujeito, fundamento de toda experiência e de toda objetividade não é uma existência objetiva ou objetivável. Mas não lhe foi possível impedir que o pensamento de substancialidade retornasse na posteridade, sub-repticiamente, na forma de interpretações substancializantes da formulação do eu-sujeito transcendental, o “eu penso” que acompanha todas as minhas representações: é tentador interpretar o eu como um suporte de representações.

Fichte enfatiza a absolutidade da subjetividade idealista: o Eu é pura atividade auto-reflexiva e, como tal, é princípio desde o qual o mundo (ou o “não-eu”) é deduzido. Essa auto-atividade é puro pensamento, o Eu é o pensamento de uma pura atividade, só é pensável como tal: *in acto*. Os grandes autores do idealismo alemão sabiam que a noção de subjetividade envolvia uma circularidade, podendo desembocar em aporias². É constatada a dificuldade intransponível que se coloca para qualquer tentativa de responder à questão “o que é o eu puro ou o sujeito transcendental?”, pelo círculo inevitável que caracteriza essa tarefa: o eu, que precisa ser esclarecido, compreendido, está sempre pressuposto na resposta, o que é para ser explicitado é, ele mesmo, condição da explicitação. Fichte foi, provavelmente, o primeiro filósofo a fazer uma profunda experiência das limitações do modelo reflexivo, ao dedicar-se, como nenhum outro, ao árduo empreendimento de resolver as aporias desse modelo, explicitando seus limites em passagens como esta: “*Tu tens consciência de ti mesmo, dizes; portanto distingues necessariamente teu eu pensante do eu pensado no pensamento do eu. Mas*

2. Kant já se manifestava a respeito disso, por exemplo, na *Crítica da Razão Pura*, B. 404.

para que possas fazer isso, o pensamento nesse pensar tem de ser por sua vez *objeto* de um pensar mais elevado, para poder ser objeto de consciência; com isso, obténs, ao mesmo tempo, um novo *sujeito*, que novamente tem consciência daquilo que anteriormente era o *ser*-consciente de si. Aqui argumento de novo como antes; e depois de termos começado a inferir de acordo com essa lei, não podes indicar-me nenhum lugar onde devêssemos parar; portanto precisaremos, para cada consciência, de uma nova consciência, cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito; portanto, jamais chegaremos a poder admitir uma consciência efetiva. Só tens consciência de ti mesmo como aquele de que há consciência, na medida em que tens consciência de ti mesmo como aquele que tem consciência; mas assim aquele que tem consciência se torna, novamente, aquele de que há consciência, e tens de tomar consciência de novo daquele que tem consciência deste, e assim ao infinito: e assim podes ver como chegas a tua primeira consciência. Em suma: dessa maneira a consciência absolutamente não pode ser explicada”³.

Outra maneira de expor o paradoxo da subjetividade seria acentuar o aspecto de (auto-)objetivação contido na auto-reflexão: ao objetivar-se, voltando-se sobre si mesma, a subjetividade de se perde como pura, absoluta, infinita, e tudo o que se enunciar, toda tentativa de determiná-la é ao mesmo tempo um ato de convertê-la em seu contrário, isto é, de finitizá-la. Na definição de “objetivar” destaca-se o não ser, original ou primariamente, objeto de algo, de qualquer coisa. Algo não é, nem se torna por si mesmo um objeto, mas é tornado por alguma subjetividade. Daí ser possível afirmar que objetivar, ou seja constituir, fazer de algo um objeto, é uma prerrogativa da subjetividade.

O pronome pessoal “eu”, expressão da estrutura universal de subjetividade ou de uma espontaneidade autoconsciente, é um elemento insuficiente de singularização, de determinação exata da individualidade. Por meio do uso dessa expressão, qualquer um obtém no máximo uma referência a si, como sujeito, mas ao mesmo tempo sendo apenas um exemplo dentre muitos com idêntica aspiração. Hegel submete, na *Ciência da Lógica*, a duplicidade do termo dêitico “eu” — designador tanto de uma subjetividade geral como do indivíduo singular — a uma minuciosa reflexão: cada um supõe ser (re-)conhecido através do significado de “eu”, pois com isto refere-se, não a algum outro, mas a si mesmo. Efetivamente, “eu” designa desde o começo uma entidade abstrata, a qual é deduzida de inúmeros atos singulares de consciência, comuns a qualquer um, fazendo-se acompanhar da representação de que eu sou aquele que os efe-

3. FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), Meiner Verlag, p. 106.

tua. Não obstante, o pronome “eu” serve para a designação da singularidade de nossa personalidade individual, em contraposição à de qualquer outro. Hegel busca escapar das aporias idealistas reunindo subjetividade e mundo no conceito de espírito — conquanto compartilhe com seus antecessores a idéia de um fundamento absoluto no filosofar. A história possui como um de seus traços principais o de ser um longo processo de reflexão do espírito acerca de seu ser: aquilo que ele é em si, seu ser inconsciente, torna-se para ele, é conscientizado ou refletido. Esse conscientizar-se é apreender-se conceitualmente, isto é, trazer seu ser ao pensamento. Também neste ponto Hegel, o pensador do fim da metafísica ocidental, torna-se um interlocutor freqüente das principais correntes do século XX que aspiram a um pensar na ausência do absoluto e dos conceitos com ele aparentados, na ausência ou retirada do supra-sensível.

Refletir é uma atividade de pensamento que busca efetuar no e pelo pensar um distanciamento do mundo — este experimento intelectual é a condição básica de ingresso na moderna filosofia do sujeito. A auto-reflexão é, em certa medida, uma *Aufhebung* da imediatidade, do que é primário, natural. Neste modo de pensar é central a suposição de que o natural é imediato e de que refletir rompe com a naturalidade. Nesse contexto, comparações com o animal parecem inevitáveis: este simplesmente está no mundo; o homem, além de estar nele, possui a propriedade de se contrapor a ele — o que de outro modo é chamado de consciência, o estabelecimento de uma oposição, que assume configurações variadas, tais como eu/mundo, sujeito/objeto, eu/outro, etc.

O ponto de vista pós-idealista (Nietzsche, Marx, Kierkegaard, as filosofias da existência) situa-se como diametralmente oposto ao da moderna filosofia do sujeito e da consciência. Ele recusa tendências dominantes no idealismo para o solipsismo — suspensão do mundo, afastamento com relação ao mundo — e para a absolutização do sujeito. A filosofia pós-idealista parte da existência do mundo, das coisas intramundanas, e se expõe freqüentemente aos riscos de recaída no dogmatismo. Ao lidar com questões de subjetividade, está próxima de uma contratendência de pensamento: manter o mundo e o sujeito no mundo. O idealismo e suas preocupações típicas são vistos como próprios da atitude teórica, científica, que seria derivada, posterior, em relação à postura do sujeito na esfera da vida cotidiana. O pós-idealismo reproduz a cisão entre a consciência ingênua (ou o senso comum) e a consciência teórica, científica, só que, agora, ao contrário do idealismo e da filosofia moderna em geral, atribui um sinal positivo para o domínio pré-teórico.

Na filosofia alemã contemporânea, a crítica à moderna filosofia da consciência e do sujeito assume um papel central e é um tópico especialmente produtivo em autores cuja obra se apresenta como lugar de um diálogo frutífero entre a hermenêutica existencial heideggeriana e a análise da linguagem, de matriz wittgensteiniana. Tugendhat já se ocupa com esse tema em sua introdução à filosofia analítica⁴. Como bem observa, a filosofia moderna é prioritariamente uma reflexão fundante acerca de como os objetos de modo geral nos são dados ou se tornam acessíveis a nós. Esta discussão em torno da doação ou do acesso aos objetos era posta em termos de representações, enquanto agora, na filosofia analítica, trata-se de compreender expressões lingüísticas, o que é ainda mais pertinente naqueles casos em que nos expressamos a respeito do que é familiar, do que é sempre suposto óbvio, bem-conhecido: "Aqui parece apresentar-se um domínio cognitivo no qual nossa ignorância parece repousar, não na falta de experiência, mas no fato de que se trata de aspectos do nosso compreender que nos são próximos e óbvios demais. O que nós [filósofos analíticos, L.B.] pretendemos aqui não é a explicação de algo incompreendido em sua factualidade e sim a clarificação do já compreendido. E essa clarificação só pode ser esclarecida através de uma reflexão acerca de nosso próprio compreender, e não através da experiência (...) aquele saber primário contido em toda compreensão é para ser compreendido como um saber do significado de expressões de linguagem, saber em que se articula a compreensão"⁵. A linguagem é a priori de toda compreensão. Pode-se notar nessa declaração programática geral a semelhança entre suas preocupações e as do primeiro Heidegger — a quem, aliás, são dedicadas as *Preleções*.

Tanto na filosofia da consciência como na filosofia da linguagem, há reflexão: na primeira, uma reflexão voltada para a consciência que se tem dos objetos; na segunda, para os enunciados através dos quais se fala de objetos. Tugendhat distingue três momentos ou etapas principais na história da filosofia da consciência. Primeiramente a etapa do cartesianismo, início histórico da guinada da ontologia para uma reflexão em torno da consciência, através da primazia que passa a ser concedida ao problema da fundamentação e da comprovação no conhecimento — que é concebido sempre como conhecimento de *cada indivíduo*. Comprovar é neutralizar qualquer dúvida, é estabelecer certeza. Duvidar, bem como ter certeza, remetem ao próprio indivíduo. Assim, uma primeira definição de consciência é: saber

4. TUGENDHAT, E., *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, 1976.

5. *Ibid.*, p. 19-20.

indubitável do indivíduo de que ele se encontra numa série de estados: sentir, desejar, querer, etc. Consciência é um domínio *interior*, ao qual o indivíduo tem acesso *imediatamente*. A etapa kantiana é aquela na qual o problema do acesso afeta as próprias questões ontológicas, ao contrário da etapa cartesiana, que teria deixado intocada a ontologia nela mesma. A análise ontológica dá lugar a uma análise da possibilidade da experiência e o problema da constituição de algo como objeto é abordado de uma nova maneira. A reflexão sobre a consciência promove um alargamento do domínio temático em relação à ontologia pré-moderna. Com muita propriedade é sublinhado que há modalidades de consciência que não podem ser compreendidas como consciência de objeto — por exemplo, a consciência de mundo, isto é, da totalidade do que se pode experimentar, que, enquanto tal, não é um objeto. Em Kant, toda experiência encerraria sempre uma referência ao mundo ou, dito de outro modo, o mundo está sempre pressuposto. Ademais, para Kant, é uma modalidade não-objetiva (ou não-reificável) de consciência que constitui a consciência de objetos. A terceira e última fase, a heideggeriana (*Ser e Tempo*), é marcada pelo abandono do termo “consciência” em favor daquele outro de “abertura” (*Erschlossenheit*), onde “mundo”, que permanece um pressuposto, como observa Tugendhat (a propósito dos §§ 18 e 32 de *Ser e Tempo*), “não é um substituto para a totalidade de objetos e sim para a totalidade de um contexto de sentido no qual um homem se compreende”.

A idéia moderna de uma relação pré-lingüística com os objetos é alvo de severas objeções por parte da filosofia analítica. Aquela relação é concebida e utilizada na forma de um “ter algo diante de si” (*vor-stellen*), ou seja, de uma *representação* (*Vorstellung*): a consciência relaciona-se ou refere-se aos objetos na medida em que ela os representa. Tugendhat destaca dois significados de primeira importância na palavra “representar”: inicialmente, ela equivale a “pensar que...” (tal coisa é assim ou de determinado modo); mas “representar” é usada também como equivalendo a “substituir um objeto”. E esta segunda acepção, representações “internas” ou “na mente” como que substituindo coisas, objetos, que fez carreira na história da filosofia moderna — contra a primeira, a filosofia analítica nada teria a opor — na qual a presentificação lá presumida não se esgota no aspecto ou no plano intuitivo-sensível. Representação passa a significar qualquer modo consciente de se presentificar ou “pôr diante de si” alguma coisa. A crítica, decisiva, atinge não só a filosofia moderna no seu cerne, mas a tradição metafísica ocidental como um todo: “Este conceito é, porém, na realidade, uma aberração. Através dele, algo que pertence a uma relação

intuitiva é projetado ou transferido para uma relação que é lógica. A consciência de um objeto deve ser como a presentificação intuitiva de uma imagem, só que esta presentificação não é intuitiva”⁶. Atinge-se assim a utilização clássica de um modelo perceptivo ou ótico no filosofar: pensar é “ver” com a mente.

6. Ibid., p. 88.

Buscar esclarecer a relação ou a referência a objetos através da questão de como eles nos são dados é típico tanto da epistemológica filosofia moderna como da contemporânea análise da linguagem. Mas a filosofia tradicional em geral (e de maneira enfática a moderna filosofia da consciência) tende a pensar a relação com os objetos em termos pré ou extralingüísticos, identificando freqüentemente objeto e significado. A filosofia da consciência opera de acordo com o pressuposto fundamental de que a consciência é capaz de estabelecer uma relação direta com as coisas: a representação, naquela acepção ou uso do termo que é ilegítimo porque metafísico, forjado por analogia com a intuição sensível, a simples apresentação de algo aos nossos sentidos. Aqui é fornecido o modelo da relação consciente aos objetos: “Ter diante de si uma imagem ótica, só que esta passa a ser compreendida não como uma intuição sensível; como compreendê-la positivamente é algo que ficou aberto, simplesmente porque a metáfora não conduz a nada: uma representação não-sensível... é um absurdo (*Unding*)”⁷. Em função de seu desprezo pela linguagem, a filosofia da consciência tornou-se prisioneira de uma metáfora. O representacionismo conduz a que se tomem as próprias expressões da linguagem como representações: uma expressão, em termos mais precisos, substitui alguma representação de objeto na medida em que se vincula associativamente a esta última. As expressões servem para despertar associações, funcionando para provocar na mente a imagem ou representação de algo, à qual ela estaria vinculada.

7. Ibid., p. 350.

À referência ou relação representativa com os objetos, marcada por um caráter subjetivo, pessoal, a filosofia analítica contrapõe um outro tipo de relação, essencialmente intersubjetiva, qual seja, a referência lingüística às coisas nos atos de significar (*meinem*). Significar não é representar, é um ato de fazer *de fato* referência a objetos por meio de expressões integrantes de um elemento que é *comum* a todo e qualquer sujeito: a linguagem. A linguagem passa a ser *mediação* obrigatória de sujeito e objeto. As maneiras de um objeto se apresentar são compreendidas como regras de identificação do mesmo. Expressões da linguagem comum funcionam então como “termos singulares”, cuja função é indicar qual, dentre muitos ou todas as coisas que poderiam ser consideradas, é efetivamente o designado, sig-

nificado. O termo singular destaca um de uma pluralidade, é um fator de especificação — a qual não deixa de ser, ao mesmo tempo, uma referência a *um* e a *todos* (de que um é parte). Como Tugendhat bem observa, a compreensão dos termos singulares pressupõe uma compreensão de identidade e não identidade: “Falar de um singular compreende-se relativamente ao falar do universal...”, “...uma função dos termos singulares é tornar o uso de predicados independentemente da situação de percepção”⁸ — o que vale para expressões dêiticas como “isto” ou “eu” (cuja semântica já havia sido explorada por Hegel): destacar um ao mesmo tempo em que promove um contraste com todos os demais. Assim, para a filosofia analítica, aquilo que de algo efetivamente nos é dado em primeiro lugar é o que *falamos* desse algo. O sentido e a relevância da consciência são modificados, adaptados ao novo contexto em que a linguagem é a determinação essencial: a qualidade especial da consciência é ser “compreensão de sentenças ou enunciados” (*Satzverständnis*); “Onde um sujeito se refere *conscientemente* a um objeto, isto não é uma relação simples [imediata], mas está sempre fundado numa compreensão sentencial” (p. 102).

8. Ibid., p. 371. “O mesmo objeto, para o qual numa situação perceptiva uma expressão dêitica é empregada, fora dessa situação perceptiva pode ser designado por meio de outra expressão dêitica e então por meio de outros termos singulares. É essa substituíbilidade das expressões dêiticas que torna possível fazer referência a um mesmo objeto quando ele não está mais sendo percebido” (p. 388).

9. TUGENDHAT, E., *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, 1979.

A crítica à moderna filosofia da consciência é retomada e aprofundada por Tugendhat posteriormente no livro *Autoconsciência e Autodeterminação*⁹. Seu ponto de partida é precisamente a tese de que todos os esforços das modernas teorias sobre a consciência de si no sentido de clarificar a estrutura da subjetividade ou do “Eu” desaguarão em aporias, embora reconheça que a reflexão acerca da autoconsciência atinge em Hegel um *standard* aquém do qual não se pode retornar (p. 10). Conforme admite, sua crítica não será imanente, mas apoiar-se-á em categorias de Heidegger, Wittgenstein e G. H. Mead, de quem espera um novo e melhor acesso aos “fenômenos” designados pelas expressões “consciência de si” e “relação consigo mesmo”. Logo no início, encontra-se a afirmação de que a expressão “consciência de si mesmo” não possui na linguagem comum o significado que lhe atribuem os autores modernos, significando antes, conforme o behaviorismo implícito e pressuposto por Tugendhat, apenas um modo de alguém se comportar (*sich verhalten*) em relação a si mesmo. Conclusão: a consciência de si é uma invenção dos filósofos — onde o termo “consciência” tem o seu significado estabelecido, surpreendentemente, através de um recurso a Freud, que não é exatamente o que se poderia entender por um “moderno filósofo da consciência”... A partir desse recurso ligeiro a Freud, “consciência” adquire o significado básico de um “estado psíquico”, que é imediatamente sabido por quem o tem.

Não sendo do interesse aqui ocupar-se do estilo muitas vezes polêmico adotado por Tugendhat nesta obra, que o leva, com frequência, a fazer referências reducionistas que promovem uma imagem depreciativa dos filósofos modernos como ingênuos defensores de uma teoria da representação — embora reconheça noutro lugar que o representacionismo está presente também no plano pré ou extrafilosófico (na “linguagem ordinária”?), mesmo nos dias de hoje (*Vorlesungen*, p. 354) — privilegiar-se-ão aqueles pontos propriamente construtivos da crítica, em geral, séria e original. O primeiro deles é a discussão que averigua se “consciência de si” corresponde ao padrão “ser consciente de” (alguma coisa). Partindo da consideração de que expressões de relações de consciência, tais como querer, desejar, saber, etc., não têm como “objeto gramatical” uma expressão que designa um objeto espaço-temporal e sim um enunciado ou sentença do tipo “...que p” (“eu sei que p” — onde “p”, uma proposição qualquer, é expressão de um estado de coisas [*Sachverhalt*]), sustenta: “...mesmo aquelas vivências de intencionalidade que não se referem a proposições, mas a objetos comuns, assentam numa relação consciente a uma proposição — numa consciência proposicional” (p. 19). Uma primeira conclusão é a de que toda consciência intencional (“consciência de...”) é proposicional. Isto não quer dizer que toda “consciência de...” seja necessariamente lingüística. O tratamento do problema torna-se um tanto impreciso quando, mais uma vez apoiando-se em Freud, Tugendhat afirma que a consciência intencional “não é necessariamente consciente”. É, no mínimo, estranho falar-se de uma consciência não-consciente! Mais à frente tenta contornar esta dificuldade lançando mão, sem maiores considerações ou elucidações, do termo “pré-consciência”: “Dado que a consciência de si pode ser pré-consciente, ela não precisa articular-se lingüisticamente”. Não seria menos problemático empregar “vivência” (*Erlebnis*) como equivalente de “consciência” (*Bewusstsein*).

Assim, a crença moderna, idealista, de que autoconsciência ou consciência *de si* é saber de um Eu, é pura e simplesmente falsa. O termo “eu” tem de designar um sujeito finito, empírico, da linguagem ordinária, “um ser corpóreo, espaço-temporal, intersubjetivamente identificável”.

A modalidade de autoconsciência que é preferencialmente criticada é a chamada “autoconsciência epistêmica”, ou ainda “teórica”, cognitiva, que pressupõe uma relação de saber acerca de si mesmo: é o saber *imediato* que alguém possui de si, de seus estados conscientes — relação consigo mesmo meramente constatativas, pois há também saberes de si que não se referem a nenhum estado mental (por exemplo, o saber do lugar onde

se nasceu). Tugendhat afirma que a “consciência de si” da filosofia moderna é apenas a epistêmica imediata, isto é, a consciência de estados — o que é, como verá, uma observação equivocada. Tal consciência é, portanto, saber de um estado de coisas (*Sachverhalt*), que se expressa num enunciado predicativo (oração subordinada) — o que viria a ocupar, agora, o lugar daquele esquema representacionista tradicional da estrutura da autoconsciência, que é: algum *y* representa-se *x* ou tem *x* “posto diante de si”.

Outra maneira de compreender a autoconsciência é a da forma de uma relação consigo mesmo ou uma auto-referência (*Sich-zu-sich-verhalten*) definida em termos *práticos*, de ação (e não mais de conhecimento), na medida em que se quer ou se faz algo. A concepção clássica de uma relação consigo mesmo é a da familiaridade consigo mesmo — que se faria presente ainda em vários autores do século XX. Nessa concepção tradicional, “eu” é também um predicado, o que se designa na famosa identidade do sujeito e do objeto. Contra o idealismo, Tugendhat entende “saber de si” como algo que não tem a forma de uma auto-referência de um sujeito; tampouco aí se constituiria uma identidade. Assim definida, a consciência de si contradiz o que na linguagem comum se entende por saber e por identidade; logo, semelhante “fenômeno” referido nesses termos, é intersubjetivamente ou lingüisticamente impossível, ou seja, a compreensão tradicional de consciência de si é sem sentido. Nela misturar-se-iam equivocadamente saber e identidade, por exemplo na conhecida expressão *Eu = Eu* — princípio da *Doutrina da Ciência* fichtiana — que por ser uma simples tautologia jamais deveria ter sido considerada como trazendo ou envolvendo algum saber ou conhecimento. Esforçando-se para interpretar o ato primordial de pôr-se (*Setzen*) a si mesmo do Eu de Fichte, Tugendhat entende que aí se combinariam ou articulariam dois pensamentos: o do ser que é afirmado naquela proposição e o sentido de uma atividade que produz algo: o que é posto, produzido. Os esforços fichtianos para clarificar o *Sich-Setzen* do Eu não conseguem desfazer a circularidade implicada nesse pensamento. Toda essa dificuldade adviria daquele ponto de partida representacionista de compreensão do eu como identidade entre algo que sabe e algo que é sabido. Na medida em que se abrir mão desse modelo de compreensão da estrutura da autoconsciência em favor do modelo lingüístico-proposicional ver-se-á que dificuldades como essa não podem sequer emergir.

Dentro do mesmo propósito de mediar hermenêutica e filosofia analítica, elementos de crítica à moderna filosofia do sujeito

encontram-se ainda disseminados através dos inúmeros ensaios que integram o projeto de uma filosofia transcendental hermenêuticamente transformada, que parte do a priori de uma comunidade real de comunicação em direção a uma teoria consensual da verdade, situada para além do solipsismo metódico da filosofia moderna: a pragmática (transcendental) de Apel¹⁰. Semelhante empreendimento, extenso e minucioso em seu caráter comparativo, não pode ser aqui comentado em toda a sua riqueza de aspectos e discussões particulares. Seu ponto de partida geral é uma constatação: a postura antimetafísica comum a Wittgenstein e Heidegger, que faz com que a hermenêutica e a analítica sejam encaradas e avaliadas como modalidades ou maneiras distintas de se proceder a uma reflexão crítica acerca do sentido das proposições e teses da ontologia tradicional.

Apel interpreta o *Tractatus* como filosofia transcendental que recusaria ou dispensaria a noção de sujeito: “De fato: para uma filosofia transcendental que substitui a constituição sintética da objetividade para uma consciência pelo fato transcendental da lógica da linguagem, para tal filosofia a ‘consciência em geral’ ou o sujeito transcendental coincide pura e simplesmente com a forma a priori da linguagem”¹¹. O sujeito é identificado com a operação constitutiva formal da linguagem dotada de um caráter transcendental; com isso toda auto-reflexividade seria dispensável. Para Apel, todavia, mesmo no caso dos enunciados assertóricos, das afirmações sobre algum estado de coisas, existiria sempre uma auto-referência da linguagem, ao menos *implicitamente* haveria um sentido mínimo de auto-reflexão: na pretensão de verdade, pretensão da própria asserção de ser verdadeira, que se localiza em todo “é” da cópula proposicional. Pode-se no mínimo pensar que a forma lógica, para se mostrar num enunciado qualquer dotado de sentido, precisa de um “sujeito” individual, que funcione à maneira de um suporte real ou veículo para a forma lógica se atualizar ou exercer sua função transcendental. Tomando um exemplo simples de fato ou estado de coisas, um livro que está (é) sobre a mesa, comenta que, do ponto de vista da lógica, tudo se passa com se o estado de coisas em questão fosse independente do “é” da cópula e fosse dado independentemente do ser do homem. A se ver, o “é” expressaria uma relação ou referência ao homem. Aqui já se pode entrever uma inspiração heideggeriana em Apel: o *Dasein* (do homem) como mediador ou veículo do ser. Os pressupostos de ser do livro, da mesa, etc., implícitos no fato são relativos ao ser de quem tem tais pré-compreensões ou compreensões implícitas e o “é” expressaria sempre uma referência do homem ao mundo. É sublinhado, com isso, o aspecto de auto-referência

10. Cf. APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, 1976.

11. *Ibid.*, p. 241.

pré-reflexiva da fala humana. Na linguagem natural, comum, reside uma autocompreensão implícita do falante, de seu ser num contexto, ser em um mundo.

Apel estende seu empreendimento comparativo através da busca de paralelismos entre a hermenêutica do ser no mundo e a analítica, no Wittgenstein das *Investigações filosóficas*, dos jogos de linguagem cotidianos. O segundo Wittgenstein dirige sua crítica da metafísica contra os procedimentos nominalistas da tradição, que, generalizando a função lingüística de designação, produzem um hipostasiamento em entidades daquilo que são apenas palavras ou conceitos. Assim, Heidegger parece querer trazer à linguagem, através de determinadas metáforas (como, por exemplo, “o ser”), o que Wittgenstein, por meio de vários exemplos, mais sugere ou indica do que propriamente teoriza ou torna objeto de enunciados teóricos. O que é *mostrado* por este último, através de diversos casos, é, por assim dizer, economicamente enunciado numa metáfora heideggeriana. Acompanhado-se essa tentativa de estabelecimento de paralelos na obra dos dois autores principais da nova hermenêutica filosófica e da filosofia analítica — com ênfase nos aspectos de pragmatismo implícito da fenomenologia do cotidiano ser-no-mundo e explícito do critério wittgensteiniano de sentido dos jogos de linguagem que funcionam na “práxis” do mundo da vida¹², — um ponto mereceria ser destacado, na medida em que caracteriza o pensamento de *intersubjetividade* presente fundamentalmente em ambos os autores: a semelhança entre as críticas à reificação da mente ou do espírito (nas *Investigações filosóficas*) e as críticas ao Eu ou ao sujeito moderno localizadas na obra de Heidegger, desde *Ser e Tempo* — onde desponta, aliás, uma tentativa de denunciar a ilusão metafórica inaugurada por Descartes ao levantar a questão “O que é o ‘ego cogito’?”, originadora de um hipostasiamento ou substantivação como resposta, relacionada, por sua vez, com o pseudoproblema da existência do mundo.

Em *Ser e Tempo*, tanto a estrutura ontológico-existencial do “ser-com” (por exemplo, outros indivíduos), como, em especial, o modo do “*man*”, a impessoalidade uniformizante, já contornam, de saída, qualquer possibilidade de um começo ou ponto de partida *solipsista* no pensamento. O mesmo sentido de uma superação do solipsismo na filosofia faz-se notar no segundo Wittgenstein, em sua negação da possibilidade de uma “linguagem privada”, a qual teria como pressuposto um sujeito isolado, que designaria suas sensações ou sentimentos como algo que só a ele seria acessível, ou seja, só ele estaria em condições de nomear, encontrar as palavras adequadas àquilo que ele sente.

12. O pragmatismo do último Wittgenstein consagra como critério de sentido que um jogo de linguagem funcione, comprove servir, ser utilizável na esfera da vida cotidiana — o que determina a linguagem comum ou “ordinária” como domínio referencial de todo uso de linguagem dotado de sentido.

"Com isto, Wittgenstein não pretende afirmar que uma sensação privada de dor não é nada ou que ela só pertence a um possível jogo de linguagem enquanto sensação coletiva. Antes pretende ele dizer: nossas sensações privadas, pelo fato de que delas falamos (ou as trazemos à expressão), são públicas num *medium* intersubjetivo. Sem vinculação a este *medium* intersubjetivo, isto é, sem ligação com critérios externos como expressão, comportamento de dor e as palavras da linguagem publicamente aceitas ligadas a isso, o indivíduo que sente algo sequer conseguiria identificar e reconhecer sua sensação enquanto tal"¹³.

13. Ibid., p. 265.

Com o segundo Wittgenstein, Apel insiste no fato de que mesmo o solipsismo metódico já é lingüisticamente condicionado — o que valeria para as próprias perguntas típicas desta atitude ou comportamento filosófico — por exemplo, a questão "será que tudo não existiria ou estaria apenas na minha consciência ou na minha mente?" Mesmo o mais primário ou radical argumento, a mais radical formulação de alguma questão pressupõe um jogo de linguagem pública, que "faz com que, por exemplo, no caso da expressão 'apenas na consciência', o sentido do argumento seja dependente do fato de que *nem tudo* que se possa ter em vista (*meinen*) esteja apenas na consciência. Se tudo estivesse apenas na consciência, então a expressão 'apenas na consciência' — que é pressuposta, de modo a constituir o essencial da dúvida radical — perderia seu sentido, anteriormente pressuposto"¹⁴.

14. Ibid., p. 315.

A reflexão sobre a linguagem substitui, hoje, a reflexão transcendental clássica, assumindo uma função que, na Idade Moderna, pertencia à segunda. A linguagem ocupa o lugar da consciência como tema e elemento em torno da qual e a partir do qual se constrói a reflexão transcendental. Um aspecto da maior importância e típico da filosofia moderna enquanto reflexão a partir da consciência é o fato de que, nela, consciência é sempre *minha* consciência — o que é coerente com as pressuposições da atitude básica, metódica, solipsista: não posso tomar por dado ou como óbvio que haja outras consciências. Na filosofia contemporânea, cada vez mais as condições de possibilidades do conhecimento são pensadas como condições lingüísticas. A questão do *sentido* dos enunciados passa a ser anterior à questão da verdade do conhecimento (ou das asserções), aproximando-se a questão geral da verdade da questão da *validade* dos enunciados e das condições desta última. O problema do conhecimento não é mais tratado na perspectiva das faculdades da mente e das representações que elas proporcionam, mas em termos de proposições e argumentos. O critério de certeza deixa

de ser a “evidência” de uma representação para uma consciência singular, privada, para ser o “reconhecimento público” de determinadas proposições: “O ponto essencial dessa mudança da teoria do conhecimento como análise da consciência para a teoria do conhecimento como análise da linguagem parece residir no fato de que mesmo o problema do valor de verdade não é mais encarado como problema de *evidência* ou *certeza* para uma consciência isolada, no sentido de Descartes, tampouco como problema da *validade objetiva* (e, neste sentido, intersubjetiva) para uma ‘consciência em geral’, no sentido de Kant, mas como problema de uma formação *intersubjetiva de consenso* em consequência de um *entendimento* (*Verständigung*) *lingüístico* (argumentativo)”¹⁵.

15. Ibid., p. 312.

Retornando-se por um momento à hermenêutica, pode-se observar que o Heidegger que sobressai na interpretação de Apel é o crítico constante de todas as tentativas de tratamento objetivante do ser — vistas como variantes de um pensamento enraizado, sedimentado, que pressupõe implicitamente um hábito ou tendência para tomar-se o ser como algo disponível e, nesta medida, utilizável, instrumentalizável. Nessa perspectiva crítica, os próprios esquemas categoriais tradicionais — concebidos e adequados para serem aplicados aos entes — necessitam ser considerados restritivamente em termos de sua validade e uso, posto que, historicamente, tiveram sua destinação ampliada, aplicando-se também ao ser. Daí a diferenciação fundamental entre dois planos de compreensão: um plano elementar pré-reflexivo (ou pré-judicativo) de captação do ser que se revela ou de compreensão da manifestação do ser, e um plano derivado, propriamente lógico, objetivamente ôntico — distinção que corresponde à “diferença ontológica” entre ser e ente. Entre os planos ontológico e ôntico processa-se uma inter-relação que se explicita na forma da circularidade hermenêutica: o que quer que seja abordado como um fato, o é já tendo sido antes percebido como algo ou, por outras palavras, já tendo sido compreendido em “seu” ser; inversamente, o ser só se deixa clarificar, por ocasião de alguma abordagem factual, através do ser de determinada maneira de um ente. Assim, em relação à própria percepção de entes — onde “percepção” é a apreensão de um dado como sendo tal coisa (e não outra) — tem lugar, normalmente, uma distinção de planos ou momentos — entre aquele da mera afetação dos sentidos, onde um ente qualquer seria simplesmente captado, e um segundo momento, o da compressão do ser deste ente, onde, então, ele é propriamente percebido “como tal coisa”. É neste segundo momento, que se poderia chamar de ontológico, que se apresenta a linguagem (que não é um mero ente): “... há tantos fatos diferentes ‘no mundo’

quantos horizontes de compreensão originária de 'algo como algo'... toda confrontação do homem com fatos ônticos já ocorre à luz de uma compreensão de ser lingüisticamente antecipadora (...) Os fatos, na medida em que eles se nos dão a confrontar no mundo, são fatos sempre já interpretados" (p. 117). Nesta consideração, Apel aproxima-se também de Hegel, que já buscara mostrar, na *Fenomenologia do Espírito*, como até mesmo as mais simples experiências da consciência, as impressões sensíveis, já são em germe compreensões, isto é, são constituídas com uma orientação para a linguagem¹⁶.

16. "O conteúdo da vivência individual não é — na linguagem de Hegel — um 'imediato indeterminado', mas se manifesta como conteúdo do mundo a partir do momento em que possui a capacidade de se mediar comunicativamente através do universal de significação..." (Ibid., p. 124).

III

A Idade Moderna consagra o triunfo da busca da certeza sobre a busca de sabedoria, tão marcante nos antigos. A ciência, em lugar da vida, torna-se o assunto da filosofia e a epistemologia ou teoria do conhecimento é o seu centro. A ciência moderna é legitimada pela filosofia através da legitimação das condições do conhecimento possível. De modo geral, faz-se teoria do conhecimento à maneira de uma investigação sobre o sistema das faculdades cognitivas. Dentro desse quadro da filosofia moderna, a filosofia de Hegel possui a relevância de ser uma auto-reflexão crítica radical do próprio empreendimento de uma teoria do conhecimento. Essa "*Aufhebung*" da epistemologia — que longe de significar uma simples supressão da mesma é sua ampliação e aprofundamento — constrói-se a partir da denúncia da fundamental circularidade do projeto da teoria do conhecimento (circularidade não percebida e portanto inquestionada pelos autores dos séculos XVII/XVIII, empiristas ou racionalistas) e da problematização dos pressupostos implícitos, indiscutidos, tomados como "naturais", dessa postura circular — a paradoxal pretensão de conhecer o conhecer antes de se conhecer. Hegel explicita essa circularidade ao mostrar que faz parte da estrutura geral do saber-de-si do espírito o aspecto de que é preciso já ter conhecido para se poder explicitamente conhecer. A estrutura do saber autoconsciente é necessariamente circular. O que a crítica hegeliana ao caminho da dúvida (*Zweifel*) como um caminho de desespero (*Ver-zweiflung*) revela é que só se conhece aquilo que, em certo sentido, já se sabe.

Recentemente, a crítica da moderna teoria do conhecimento em seus pressupostos, crenças e pretensões fundamentais foi retomada de forma ampliada por R. Rorty, que sistematiza e articula as principais objeções dirigidas à epistemologia tanto no cam-

po analítico como a partir da hermenêutica. Rastreando a teoria do conhecimento enquanto jogo de linguagem, desde sua inauguração com Descartes ("A Invenção da Mente"), Rorty começa indagando o que é típico da mente ou do que é "mental", de modo a constatar a confusão e a imprecisão reinantes em torno deste que é um dos termos centrais do discurso epistemológico dos pensadores modernos. Ora se verifica como característica do mental sua "não-espacialidade", muitas vezes diz-se também que típico é sua "imaterialidade". Seria o que é mental sinônimo de intencional? A resposta é negativa, pois algo comumente assim considerado, as dores, por exemplo, não são nada parecido com uma intencionalidade. Tampouco o que é da mente seria algo com caráter fenomênico: uma crença qualquer não é, em seu ser, algo do âmbito da sensibilidade. O que se pretende mostrar com tudo isso é que nossas "intuições" ou representações sobre o que é o mental podem ser, no fundo, apenas uma predisposição de nossa parte a lançar mão de um jogo de linguagem específico: "A distinção mental/físico é parasitária da distinção universal/particular... Nós não temos nenhuma idéia do que é a mente, salvo que ela é constituída daquilo de que os universais são"¹⁷.

17. RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of the Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979, p. 31.

O que caracteriza a mente ou o que é próprio dela em Descartes não é mais a tradicional resposta aristotélica, a "apreensão de universais". A novidade em Descartes é que tudo que é mental é tomado como objeto de uma "quase-observação". A teoria ou o modelo representacionista do conhecimento funciona segundo a crença de que o intelecto inspeciona, com o "olhar da mente" ou "visão interior", as representações, que "estão na mente". Tendo em conta o enorme escopo do que significa pensar para Descartes — duvidar, imaginar, sentir, querer... — cabe perguntar o que haveria de comum entre sonhos, dores, percepções, conceitos, etc.? A resposta de Rorty é: "Indubitabilidade, isto é, o fato de que dores, como pensamentos e crenças são de tal modo que o sujeito não pode duvidar de que ele os tem, ao passo que duvidar é possível a respeito de tudo que é físico" (p. 54).

A tradição empirista, por sua vez, teria herdado de Descartes, através de Locke, o uso da palavra "idéia", como termo que recobre tanto os dados sensíveis como os conceitos. Como Descartes, também os empiristas verão na imediatidade a marca do que é mental. Mesmo Kant permanece absorvido pelo mentalismo representacionista. Agora, o dualismo filosófico é epistemologizado: desde o começo, ele se reveste da forma que distingue ou separa dois tipos de representação: conceitos e intuições — com o quê, diz Rorty, conjuga-se um pressuposto

que não é questionado em nenhuma parte da *Crítica da Razão Pura*: que o múltiplo é dado e a unidade é produzida¹⁸.

O contraste entre o procedimento da epistemologia moderna e o da filosofia analítica da linguagem é condensado nos seguintes termos: enquanto a primeira apresenta um comportamento explicativo, procurando as *causas* que possibilitam o conhecimento, a segunda buscaria apenas dar *razões*. Do ponto de vista analítico, certeza é algo que depende, por princípio, de (bons ou maus) argumentos, ao invés de depender de relações com objetos, donde, neste último sentido, ser mais importante ter atenção para o que dizem nossos interlocutores do que para nossas faculdades: “Nossa certeza será uma questão de conversação entre pessoas, em lugar de uma questão de interação com uma realidade não-humana”. Questiona-se assim um hábito intelectual arraigado, tradicional, qual seja, o do conhecimento enquanto necessitado de fundamentos — donde por “fundamentos” entende-se “verdades que são seguras em virtude de suas causas em vez de em virtude dos argumentos para elas fornecidos”. A confusão, neste ponto, é antiga, entre verdade de uma proposição e causalidade cognitiva provocada pelo objeto. Com isso a necessidade de crer adquire uma dimensão de necessidade inabalável e a exigência de validade é absolutizada. A tese interpretativa de Rorty é que tal noção é consequência da analogia entre perceber e pensar (conhecer), promovida pela metafísica antiga. Baseando-se em Heidegger e Dewey, Rorty sustenta que em Platão tem lugar uma escolha de metáforas para se poder falar de conhecimento — metáforas de percepção, ancestrais da idéia de fundação do conhecimento. Neste sentido, a distinção conceito/intuição, longe de ser pré-lingüística ou pré-analítica, seria antes uma “versão moderna de um conjunto de metáforas”.

A Heidegger é atribuída a patente pela tese de que a obsessão epistemológica é a versão moderna da escolha de metáforas perceptivas. Sua interpretação, de forte inspiração nietzschiana, salienta a moderna filosofia do sujeito e da consciência de si como história de uma subjetividade crescentemente arrogante. Desse ponto de vista, como observa D. Henrich, a filosofia de Fichte prestar-se-ia bem para exemplificar tal arrogância da subjetividade. Daí Fichte tornar-se o alvo predileto das críticas recentes à moderna filosofia do sujeito.

Fichte manifesta uma compreensão original de que a consciência de si, para firmar-se de vez como princípio do filosofar, pedia uma reflexão sobre determinadas condições para sua conceituação. De Descartes a Kant, o Eu (e a modalidade de

18. As questões levantadas por Rorty aproximam-se da exposição hegeliana no segundo capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. Sua crítica mostra-se quase mordaz ao perguntar: “Como sabemos que uma multiplicidade que não pode ser representada como uma multiplicidade (enquanto o entendimento não tiver usado conceitos para sintetizá-la — cf. KrV, A 99) é uma multiplicidade?” Ou ainda: “Se nós só temos consciência de intuições sintetizadas, onde obtemos a informação sobre intuições anteriormente à síntese?” A conclusão, relativista, de Rorty é que como em outros autores, no caso de Kant também se trata de jogo-de-linguagem — agora, aquele que contextualiza ou serve de quadro às definições de ‘intuição’ e ‘conceito’, balizando a validade das proposições que empregam tais termos, na medida em que é o marco dentro do qual tais expressões são usadas deste modo particular (Ibid., p. 154).

saber que a ele corresponde) não havia sido examinado tanto enquanto tal, mas sempre em relação a outros problemas. Desde Kant sabe-se que a estrutura da consciência de si é a de um ato, e não de um objeto — ato reflexivo, de relação reflexiva do sujeito do pensamento e do saber consigo mesmo. Fichte transforma a estrutura do Eu no problema filosófico por excelência ao perguntar como é possível compreender o Eu — com o que se abre caminho para um conjunto de aporias e ambigüidades: o que é para ser compreendido e clarificado já está sempre pressuposto. Comentando o princípio supremo da *Doutrina da Ciência* (1794), Henrich assinala que “ao falar do ato de pôr-se a si mesmo, Fichte está pensando no caráter imediato desse saber. Quando alguma coisa é ‘posta’, não pode ser pretendente a isto nada que pertença à existência dela. O ato de pôr e o estar posto dessa coisa constituem um mesmo estado de coisas (*Sachverhalt*)... Porque o Eu é essencialmente atividade, é preciso pensar que ele emerge sem causa, de um só golpe, como algo que antes não existia e nesse sentido é causa de si mesmo”¹⁹. O eu põe-se a si mesmo, não só por si, mas para si: o ato de pôr-se produz ao mesmo tempo o Eu-objeto (de si) e seu conceito; mas o ato de pôr continua a sugerir uma precedência com relação a ambos.

Na primeira versão da *Doutrina da Ciência*, Fichte supunha um Eu absoluto, anterior à consciência de si, capaz de produzi-la. A dificuldade acarretada por esse pensamento pode ser formulada de outra maneira: “Como pode a consciência de si saber que sabe de si, se este saber só é estabelecido por um ato de reflexão?” Dificuldades como essa levam Fichte a reformular a *Doutrina da Ciência*, que em sua versão de 1797-98 introduz como importante inovação a idéia de um saber pré-consciente: o saber reflexivo sobre si pressupõe, agora, uma espécie de saber prévio de si, um saber pré-reflexivo. É importante assinalar aqui que é por referência às funções pré-conscientes — que se constituiriam em condições de possibilidade de toda consciência e consciência de si empíricas — que Fichte se utiliza de noções como “identidade”, e não a propósito da consciência de si empírica.

Nessa nova versão da *Doutrina da Ciência*²⁰, Fichte refere-se a todo momento à consciência que o Eu tem de si mesmo como sendo de natureza intelectual. Trata-se de um “pensamento determinado”. O pensamento é enfatizado em seu caráter de não-fixação, na sua liberdade de transitar de um conteúdo a outro; além disso, como atividade também, “atividade de que tens consciência imediata”, consciência intelectual onde o que pensa e o que é pensado são um só: “O conceito ou o pensa-

19. HENRICH, D., “Fichtes Ich”, in: *Selbstverhältnisse*, Reclam, p. 71.

20. FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), Meiner Verlag, 1975.

mento do Eu consiste no agir sobre si do próprio Eu; e, inversamente, um tal agir sobre si mesmo fornece um pensamento do Eu, e pura e simplesmente nenhum outro pensamento" (p. 102/3). O Eu é um ato absoluto de autoposição e, como esta absoluta espontaneidade do pensar, ele nada é fora dessa atividade, ou seja, não é algo introduzido como subsistindo fora ou independente do pensar *in acto*.

Aqui mesmo Fichte distingue uma consciência de si "clara" de uma consciência de si "não-clara" — esta última, aliás, a que é fundamental. À consciência de si clara poderíamos chamar de propriamente reflexiva, onde um estado de consciência ou um pensamento acerca de si mesmo do sujeito pensante é objetivado, tornado "objeto" num outro momento ou ato de relação de consciência. Esta consciência de si reflexiva é secundária, derivada daquela autoconsciência irreflexiva ou daquele saber primário de si, que poderia muito bem ser designado como uma pré-consciência de si: "Tens de pensar, como anterior à tua autoposição presente, que foi elevada à consciência clara, uma outra autoposição, ocorrida sem consciência clara, à qual a presente se refere e pela qual esta é condicionada" (p.105).

A autoconsciência reflexiva, como Fichte demonstra, não é o caminho para se explicar a consciência, pois cai-se sempre numa regressão ao infinito de objetivações de atos de consciência, de conversões do subjetivo em objetivo. Em Fichte, a autoconsciência é condição de toda objetivação ou consciência de objeto: "Toda consciência possível, como objeto de um sujeito, pressupõe uma consciência imediata, na qual o subjetivo e o objetivo sejam pura e simplesmente um" (p. 108). O que é autoconsciência fundamental, elementar, que condiciona toda consciência explícita, inclusive de si? Nas palavras de Fichte: "Há uma consciência na qual o subjetivo e o objetivo absolutamente não se separam e são absolutamente um e o mesmo". Tal consciência é "*imediata*", inseparável do pensar "*in acto*", e não uma consciência posterior — ainda que intelectual: uma reflexão sobre um determinado pensamento, logo, com este mediada — adicionada, em retorno explicitante daquele ato de pensar (o que significaria um outro ato de pensar): "Não consegues pensar teu pensar sem uma consciência dele" — a rigor, uma pré-consciência ou um saber *implícito* de que se está pensando no ato ou momento em que se está pensando em alguma coisa. Essa consciência imediata Fichte denomina, recorrendo a um uso terminológico tradicional, uma "intuição": a intuição intelectual do Eu por si mesmo e só a partir de si mesmo, apreensão imediata do Eu puro na sua atividade — onde "eu" não é nem sujeito, nem objeto, mas "sujeito-objeto", expressão da identidade originária, condição incon-

dicionada de toda consciência. A intuição intelectual é a *ratio cognoscendi* do Eu.

Contrariamente ao que pensa Tugendhat, para quem a teoria hegeliana da consciência de si depende da concepção fichtiana da consciência de si, ignorando todas as objeções dirigidas por Hegel à filosofia do “Eu” na *Fenomenologia do Espírito*, bem como em vários outros lugares, a consciência de si possui em Hegel um significado e um alcance muito diferentes do que possui em Fichte. Em Hegel, a consciência de si, como verdade da vida, não significa mais uma “consciência de si epistêmica ou teórica” de um indivíduo humano. A fenomenologia da consciência de si pretende tornar claro que somente uma negação da imediatidade da vida — negação espiritual, por assim dizer, na forma da *Aufhebung*, que não é uma simples supressão ou aniquilação do negado — conduz à autoconsciência ou à independência e à liberdade.

A consciência é pensada na *Fenomenologia do Espírito*, desde o início, como uma totalidade, que se relaciona com formas de pensar e agir, que não se restringe, portanto, apenas à esfera cognitiva *strictu senso*, mas se estende a domínios mais amplos como, por exemplo, a vida social, a cultura, o Estado, etc. A consciência de si individual ou empírica constitui-se como um momento ou uma parte da problemática total da autoconsciência do Espírito ou do Espírito que é autoconsciente. Essencial no conceito de consciência de si não é o fenômeno do saber individual de si, e sim uma estrutura — que é, aliás, própria a todas as totalidades — a qual Hegel denomina “Espírito”. O Espírito, essa estrutura, só é apreensível no indivíduo quando se considera neste último capacidades ou poderes supra-individuais, segundo a articulação sistemática que lhes é própria. A autoconsciência é atribuída ou referida também a grupos sociais, povos e períodos históricos; daí os mais diversos contextos em que a consciência de si é tematizada, já na *Fenomenologia*: teoria da ação, arte, religião, etc.

Hegel concebe o desenvolvimento da autoconsciência e da autodeterminação do indivíduo como um processo de vir a si do indivíduo a partir da imersão deste num sistema complexo de sentimentos comuns, de trabalho, de linguagem, de necessidades e convenções, através da ativa participação e da crescente auto-afirmação do indivíduo. O capítulo intitulado *Selbstbewusstsein* na *Fenomenologia do Espírito*, privilegiado por Tugendhat, é de fato apenas o início de toda essa extensa e diversificada reflexão — início, mais precisamente, na seção A, na análise da relação de reconhecimento — que, na melhor das

hipóteses, pode ser lida como uma antecipação do que ainda está por ser analisado. A própria temática do reconhecimento encontra níveis mais elevados de abordagem e de realização efetiva: na moralidade e na religião — e, ao contrário do que avalia Tugendhat, aí não cabe falar de nenhuma identificação simples, imediata, uma aceitação resignada, da consciência de si individual com relação à realidade social: o tornar-se autoconsciente ou “subjetivo” da substância ética exige *expressamente* que a consciência moral universal reconheça a consciência moral individual, porventura dela desviante, como um momento representativo dela mesmo.

O capítulo IV da *Fenomenologia* apresenta ainda outro significado para “consciência de si”: onde este termo designa as diversas maneiras de pensar e agir, nas quais o imediato saber de si é afirmado como “ser em si”, que funciona como padrão de medida para todas as relações de pensamento e ação a algo diverso deste saber-de-si. Aqui o saber de si desempenha o papel de um paradigma para o fato de que cada conteúdo de saber, de emoção, etc., é apenas um *medium* para o puro saber de si. Mas precisamente esta é a afirmação que se enreda em contradições, revelando-se insustentável — porque repousa numa absolutização unilateral de *uma* propriedade da estrutura das totalidades autoconscientes: o ser para si. Aqui, como em outras obras, a estratégia de raciocínio de Hegel é, em linhas gerais, a de conceber estruturas totais mais simples como planos ou estágios anteriores, menos desenvolvidos, das e para as totalidades mais complexas. De todo modo, o que precisa ficar assentado é que Hegel se mantém avesso a todo projeto de começo do filosofar com o Eu.

O que Hegel descreve, para criticar imanentemente, na *Fenomenologia*, é que na história da filosofia, e em especial na da filosofia da consciência, as teorias da verdade e do conhecimento se caracterizam por operar com a diferença entre o que ele chama de “ser-em-si” e de “ser-para-um-outro”. O ser-em-si é o pensamento de um critério — independente de todo saber ou agir particular e de todo e qualquer modo de doação (dependente de uma situação ou do observador) de objetos — da verdade do saber, da correção do agir e da realidade dos objetos. O “ser-para-outro” significa, ao contrário, a relação a algum sujeito que percebe, sente, pensa ou quer. Ao contrário do que pensa Tugendhat, o “ser-em-si” não precisa ser tomado como objetual; ele pode encontrar-se também do lado da subjetividade, por exemplo, pode ser a certeza de si (e de sua existência) inabalável desta subjetividade, imperturbável por qualquer reflexão (como em Descartes) ou, ainda, aquela atividade que sabe

de si do Eu, à qual toda passividade pode ser ajustada (Fichte). Por outro lado, o “ser-para-outro” pode ser também objetual: pode ser a manifestabilidade das coisas, a exteriorização das forças, a revelação do divino, etc. — tudo isso significa uma principal relacionalidade a um “Outro”. O ser-em-si pode até ser o duvidar de todo ser-em-si. Para Hegel, no plano da realidade dada, natural ou social, não há critério absoluto — o que já levou intérpretes, como Rorty, a discernirem possibilidades relativistas a partir do procedimento dialético hegeliano. A *Fenomenologia* pretende conduzir ao pensamento de que um ser-em-si que determine todo saber e aparecer só pode ser um pensamento que pense a si mesmo e através disso se determine a si mesmo — “pensamento”, decerto, não no sentido de produto de um ato intelectual individual, mas de um *Logos* que diferencia crescentemente no pensamento e na ação dos indivíduos, em processos históricos, adquirindo sistematicamente configuração. Com o que já se pode ao menos entrever que a questão da verdade em Hegel de modo algum reduz-se a ou refere-se a alguma imediatidade.

Finalmente restaria observar, apenas de passagem, um aspecto um tanto paradoxal da reflexão filosófica sobre a subjetividade: de início, subjetividade é comumente tomada como minha subjetividade, algo privado, mas que, no curso da investigação, acaba por converter-se numa “subjetividade em geral”. No caso específico de Hegel, o conceito de reconhecimento, mediado pelo confronto ou pela luta entre indivíduos conscientes, situa-se além dos pontos de partida subjetivo-privatistas. Nesse contexto, o Eu não se constitui por uma reflexão isolada sobre si mesmo, mas somente é alcançado tendo por base a interação ou convergência comunicativa, dialógica, entre sujeitos opostos. Com isso gostaria apenas de registrar ou indicar a relevância de um último horizonte que se oferece à tematização: o da relação do sujeito individual com os outros sujeitos ou a relação eu/outro, relação mais complexa que a relação Eu/não-eu ou sujeito/objeto, pois os “outros” em questão não são simplesmente entes quaisquer, assim como eu também não o sou. O caráter insuficiente da tematização do problema da alteridade na moderna tradição idealista, onde o problema é equacionado tendo por condição uma subjetividade pura, universal, essa insuficiência não parece defazer-se dentro do objetivismo que marca muitas das perspectivas pós-idealistas contemporâneas. Neste ponto, ainda há muito o que fazer, por exemplo, aprofundar a reflexão em torno do caráter dialético do inter-relacionamento humano. Aqui há que se privilegiar o fato de que tanto a relação depende dos sujeitos que nela entram, como inversamente o aspecto de que são eles por ela formados. A relação é o *medium*, o elemento

onde se produz uma ligação, o qual apresenta possibilidades próprias, cuja positividade reside em mediar as respectivas autocompreensões do eu e do outro em direção a um consenso que, em termos dialéticos, é mais do que as respectivas individualidades. Esse *medium* constitui o "nós", evento que nos envolve, do qual nunca nos assenhoreamos integralmente.

Endereço do autor:

R. Nascimento e Silva, 120 / 303

22.421-115 — Rio de Janeiro — RJ