

AUTOCONSCIÊNCIA E AUTOCONHECIMENTO: SOBRE ALGUMAS DIFICULDADES NA REDUÇÃO DA SUBJETIVIDADE¹

Manfred Frank²

É uma descrição sóbria o fato de que nenhuma voz filosófica da filosofia alemã pós-fascista em todo o mundo, sobretudo nos Estados Unidos, é levada tão a sério, discutida tão profundamente e admirada por tantos quanto a habermasiana. Isto não se deve apenas ao espírito democrático fundamental (raro na tradição alemã) que respira a partir dela. Nenhuma outra posição filosófica hoje presente reagiu com comparável flexibilidade e amplitude às mudanças dos sistemas de crenças e sensibilidades contemporâneas quanto a habermasiana. O conceito de comunicação, em seu ponto central, também abre espaço para o defensor da subjetividade contra aquilo que é cultuado entre seus menosprezadores e, de fato, parece igualmente imune a uma série de tentativas reducionistas rejeitadas a seguir. Quando eu, no entanto, - após a apresentação das minhas próprias convicções - declaro haver um déficit filosófico sobre subjetividade na teoria de Habermas, faço com a consciência de que os argumentos nunca são “definitivos” ou “conclusivos” (cf. NOZICK, 1981, pp. 4), na verdade, as teorias nunca são definitivamente refutadas. Temos, diz David Lewis, de pagar um preço (LEWIS, 1983, p. X) por continuar a defendê-las contra os nossos adversários. Nas próximas quatro seções explicarei como concebo uma teoria consistente de subjetividade, e numa quinta justificarei porque é que o preço

¹ Tradução de Luiz Filipe da Silva Oliveira, doutorando em Filosofia na UFRGS, quem agradece profundamente ao professor Manfred Frank pela gentil liberação da presente tradução, realizada a partir da seguinte edição: FRANK, M. Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Über einige Schwierigkeiten bei der Reduktion von Subjektivität. *e-Journal Philosophie der Psychologie*, n. 3, 2005, pp. 1-16.

² Professor emérito de filosofia na *Eberhard Karls Universität Tübingen*. Além das reconhecidas pesquisas sobre o Romantismo e o Idealismo alemão, possui uma vasta contribuição para o campo contemporâneo da filosofia da Mente, defendendo um modelo irreduzível de subjetividade.

que esta teoria teria de pagar ainda me parece demasiado elevado se quisesse aderir ao paradigma da “razão comunicativa”.

I.

Autoconsciência e autoconhecimento são as duas formas em que subdivido todo o fenômeno da subjetividade. São também dois nomes para um problema filosófico que não tem necessidade de provar a sua importância. Depois de sua precursão com os estóicos, ou Agostinho, René Descartes concedeu uma posição epistemológica e ontológica especial ao fato de que sou consciente de mim. Ele acreditava que a proposição *ego cogito* expressa uma verdade inabalável e fundamental da qual todas as outras reivindicações do saber podem ser fundamentadas. Nesta intuição, ele foi acompanhado por Leibniz, Wolff, Kant, Reinhold, Fichte e - de formas diferentes em cada caso - inclusive por neokantianos e fenomenólogos. É certo que apenas alguns poucos pensadores ainda assumem que a autoconsciência é suficiente para fundamentar todo o saber. Mesmo em nossos dias encontramos argumentos a favor da prioridade da autoconsciência no campo dos fatos epistêmicos. Um desses pensadores foi Roderick Chisholm (1981, pp. 75). Outro é Sydney Shoemaker, que acredita que seres que não fossem imediatamente autoconscientes (ele os denomina “cegos de si”) não teriam acesso à esfera do racional. Teriam que atribuir estados mentais a si mesmos sem estarem familiarizados com as condições de verdade para isso (SHOEMAKER, 1996, pp. 25-31). Tyler Burge o acompanha em linhas gerais: um ser não-autoconsciente não seria capaz de aplicar a força motivadora das fundamentações racionais “diretamente” a si mesmo (BURGE, 1998). E, recentemente, Laurence Bonjour defendeu o fundacionalismo argumentando que é possível assumir relações lógicas de dependência entre estados autoconscientes e crenças proposicionais [*satzförmigen Überzeugungen*] se considerarmos estes estados como proto-crenças que se situam numa relação constitutiva às proposições reflexivamente enunciadas (BONJOUR, 1999, pp. 130; voltarei a este argumento na seção V). Mas mesmo que abandonemos

as tão ousadas esperanças de fundamentação que a tradição vinculou ao nosso tema, a autoconsciência continua sendo de primordial importância. E este fato tem a ver com sua irreduzibilidade essencial.

O que isso significa? Entende-se por “redução” a substituição de uma classe de fenômenos por outra. O critério para o êxito é que não haja perda no conteúdo de verdade das proposições equivalentes. Muitas “classes redutivas” para declarações sobre o mundo (físico e/ou mental) são concebíveis: dados sensoriais, uso da linguagem convencional, provabilidade. Consequentemente, fala-se de fenomenalismo (Berkeley, Ayer), nominalismo (escola de Wittgenstein) e verificacionismo (cf. DUMMETT, 1982, pp. 66). “Fatualistas” são aqueles que querem reduzir o mundo à totalidade de fatos (AMSTRONG, 1997), “naturalistas” são aqueles que querem reduzi-lo às entidades do sistema espaço-tempo (Dretske), e “fiscalistas” aqueles que assumem que os únicos objetos que povoam o sistema espaço-tempo são entidades físicas e estão sujeitas às leis de uma física completa (ARMSTRONG, 1997, p. 5). Nem mesmo as vivências mentais [*geistigen Erlebnissen*] (e a consciência constituída a partir delas) demovem o fiscalismo (Churchland).

Isso é compreensível – e, com isso, a marcha triunfante mundial do reducionismo. Todas as classes redutivas que mencionamos, tendem para o lado objetivo do mundo e podem ser estudadas por meios científicos. Se houvesse algo como um “fator subjetivo” irreduzível, teríamos que restringir o monopólio de explicação das ciências. A questão é *se* é preciso.

Eu creio que sim. Duas intuições fundamentais me guiam aqui:

A primeira é que se nós nos abstermos de nos entendermos como sujeitos (de certa maneira, essencial para o sentido de nossa autodescrição), não poderíamos mais prosseguir na filosofia. Pois não poderíamos então distinguir de entidades físicas aquilo que temos em mente quando conscientemente nos relacionamos conosco mesmos. Mas, então, também seríamos levados à consequência de deixar para as ciências baseadas na física o monopólio da explicação da realidade [*Wirklichkeit*] humana (cf. QUINE, 1969/71). Além disso, não poderíamos mais nos

empenhar no procedimento peculiar à filosofia, a argumentação - porque os argumentos têm um caráter especificamente diferente da explicação científica (FRANK, 1997).

A segunda intuição é ética. Teme que com a naturalização da subjetividade uma versão do imperativo categórico perca o seu destinatário. Segundo ela, eu nunca deveria tratar as pessoas (apenas) como meios, mas sempre (também) como fins. De fato, se não *houvesse* algo como uma subjetividade não-objetiva, faltaria o *fundamento in re* para a operação do imperativo. A subjetividade deve ter uma qualidade interna que seja irreduzível a objetos (físicos) ou eventos. E essa qualidade também deve ser a razão pela qual o discurso determinista da física não pode ser plenamente aplicável aos fatos da nossa vida anímica [*Seelenlebens*].

Daí o que eu penso sobre a tese da moda da “morte do sujeito”. Como todas as modas, ela está apenas esperando a próxima mudança de gosto a partir da qual mais ninguém lhe dará bola. Enquanto alguns filósofos, seguindo os passos do estruturalismo ou da virada linguística, ainda querem reduzir a todo custo a subjetividade à linguagem, jovens semanticistas e filósofos da consciência há muito falam de um afastamento da “linguagem” (COMMON KNOWLEDGE, 1995, pp. 24; contrariamente, protestando, DUMMETT, 1988, p. 11, pp. 284). Demorou um pouco, mas a filosofia analítica hoje não pode mais ser descrita como [mera] análise da linguagem. Redescobriu a realidade (independente da linguagem, até mesmo da consciência) de uma série de fenômenos. Incluindo também a própria subjetividade/consciência.

Não sou apenas eu que creio nisso. A filosofia da mente contemporânea tem levantado uma série de objeções contra a redução da autoconsciência. Através de nenhuma delas reverte-se a roda do progresso conceitual. Trata-se antes de provar a visão de que uma ciência essencialmente avança trabalhando diante das mais duras objeções possíveis. As mais poderosas objeções que hoje vem sendo levantadas contra o reducionismo do sujeito, por sua vez, estão na tradição (largamente ignorada) do idealismo alemão, por um lado, (por exemplo, Fichte e o romantismo

inicial [*Frühromantik*]) e, por outro, da fenomenologia (por exemplo, Brentano e Sartre), e vão em duas direções: a primeira objeção defende a subjetividade essencial dos estados autoconscientes (palavras-chave: “como é ser algo” [*What-is-it-likeness*], ou “*Qualia*”); a segunda defende a prioridade epistemológica, ontológica e semântica das autoatribuições epistêmicas de propriedades antes de todas as outras formas de referência e atribuição. Denomino o primeiro fenômeno de autoconsciência, o segundo - devido à sua relevância cognitiva mais claramente evidente - de autoconhecimento.³

II.

Os dois campos de problemas têm uma série de características em comum (por isso será importante, em um segundo passo, trabalhar suas diferenças e ponderar, em um terceiro, sobre o porquê de incluirmos ambos naturalmente, em geral, na unidade da subjetividade). Pode-se dizer que ambos asseguram o fenômeno do qual se ocupam através de uma espécie de familiaridade imediata. Se algo *está* movendo minha vida anímica, não preciso assegurar, através de um subsídio complementar, perceptivo ou reflexivo, que não me engano sobre o *ser* do meu estado psíquico: eu estou *imediatamente* consciente disso. Não faz sentido objetar como se esse saber fosse um mero fenômeno que não capta o ser real do meu estado. Quando sinto que estou com dor, isso é tudo que é preciso para realmente estar com dor (SEARLE, 1992, p. 121). Por “imediato” entende-se que a familiaridade [*Bekanntschaft*] com minha vida anímica não se dá através de uma rota indireta ao longo de uma segunda consciência, como “por meio” de um ato de juízo, ou, tampouco através da “percepção interior”. Eu ainda tenho odontalgia, aflição amorosa ou medo antes de um exame, mesmo quando não penso nisso, quando não pretendo tê-los, ou mesmo quando não há percepção interior de nenhum estado

³ Se quiseres uma prova breve da relevância desta diferenciação, indicamos o ensaio de Ned Block, *On a confusion about a function of consciousness* (1995): “Consciência é um conceito mestiço [...]” Além disso, em grande parte baseado em Block, Chalmers (1996, p. 228).

mental (objetivado). “Odontalgia” ou “apaixonado” são *conceitos* com as quais uso para lidar sobre o que inicialmente senti – antes de conceitua-los. Naturalmente, a escolha destes conceitos pode ser errada ou inadequada. Esta escolha é uma questão de interpretação e pode, portanto, ser falível. Meu ponto não é a falibilidade incontestável da auto*interpretação* epistêmica. Apenas digo que a auto*consciência* está presente quando o conteúdo do estado mental está, de alguma forma, determinado, mesmo que não esteja conceituado (pense na indeterminação conceitual de um cheiro incomum). A especificidade única de tal conteúdo, em primeiro lugar, torna impossível para mim atribuir a sua negação, e em segundo lugar, o estado implica necessariamente minha familiaridade [*Vertrautheit*] com ele. (Também poder-se-ia falar aqui de certeza, mas sem ir tão longe como Descartes que acreditava na estrita indubitabilidade ou incorrigibilidade [CHISHOLM, 1981, pp. 75; SHOEMAKER, 1996, pp. 25]. BonJour fala de uma “consciência estritamente infalível e não-aperceptiva do conteúdo” que é “constitutiva” para a correspondente convicção reflexivamente assegurada [BONJOUR, 1999, p. 131]).

Embora exista agora um amplo consenso sobre a análise dessas vivências imediatas, existem diferenças consideráveis na avaliação da sua relevância epistêmica (ou melhor: cognitiva). Wittgenstein apresentou-nos dezenas de variantes de uma objeção segundo a qual uma [vivência imediata] que não pudesse ser tratada mediante as alternativas verdadeiro ou falso não poderia ser tratada como um caso de “saber”. Tais são sensações como dor, amargura ou sensação de calor. A literatura mais recente fala delas (com referência a Locke) como “*Qualia*”. Muitos insistem que nenhuma descrição física capta o que sentimos quando cheiramos o cheiro de uma rosa, por exemplo. Se “fiscalismo” é o nome dado à convicção de que só existe aquilo que se enquadra no âmbito dos procedimentos desenvolvidos pelas as ciências naturais (e em última análise, a física), então o fiscalismo está errado (JACKSON, 1982).

Um ponto da mais recente discussão é que a familiaridade com estados qualitativos (ou, como também são chamados, fenomênicos) da experiência

(KRIPKE, 1980, p. 152) tem um caráter cognitivo. Mary é uma excelente fisiologista sensorial e tem todas as informações neurobiológicas atuais disponíveis sobre a percepção das cores. Devido a uma circunstância desfavorável, ela nunca poderá sair de uma sala em preto e branco desde o momento em que se torna consciente e deve também visualizar toda sua pesquisa em uma tela em preto e branco. Se ela então for liberada de sua cela e, pela primeira vez, observar um tomate vermelho sob condições normais, ou puder trabalhar com um monitor colorido, ela obviamente irá aprender algo sobre a vivência visual [*Seherleben*]. Portanto, seus conhecimentos anteriores foram incompletos. Agora Mary possui todas as informações fisicamente acessíveis. “Portanto, há mais do que tudo isso, e o fisicalismo está errado” (JACKSON 1982, p. 471). Importante para nós é que a nova consciência de Mary deve ser considerada como um “saber (conhecimento)”.

Isto tem sido contestado.⁴ Foi dito (LEWIS 1990, p. 516; 1983, p. 131), por exemplo, que Mary sabe tudo o que há para saber sobre a percepção das cores; o que lhe falta é apenas algum tipo de saber sobre como, ou seja, um tipo de saber-capacitivo (uma habilidade ou disposição). Mas esta distinção não se sustenta suficientemente. O estado mental [*Seelisches Zumutesein*] é um “saber de como” em sentido diferente do saber disposicional (por exemplo, o domínio irrefletido do idioma). Quando estou com dores e sei o que sinto em relação a isso, não preciso conhecer (ou, implicitamente, dominar) nenhuma regra sobre o uso da palavra “dor”. Mas o contrário é verdadeiro: eu não poderia desenvolver “capacidade” de representar para mim, lembrar, ou mesmo prever a dor, se nunca tivesse me familiarizado com a dor através da familiaridade imediata de sua sensação. É por isso que esta banalização do argumento do conhecimento não se aplica.

Mas se um ou outro argumento faz sentido para nós, se estamos ou não dispostos a dar relevância epistêmica à familiaridade com os estados qualitativos, existe um fenômeno relacionado, e ainda assim fundamentalmente diferente, ao qual

⁴ As objeções ao argumento do conhecimento foram exaustivamente compiladas e rejeitadas por Chalmers (CHALMERS 1996, pp. 140).

nem mesmo os mais convictos fisicalistas negam seu caráter cognitivo. A referência é àquela variante da subjetividade que antes eu havia chamado de “autoconhecimento”.

III.

O verdadeiro descobridor em nosso tempo - depois dos primeiros predecessores idealistas e fenomenológicos aos quais ele mesmo se refere - foi Hector-Neri Castañeda (1966, 1987). Quase todos os autores subsequentes fizeram referências a ele. Sua tese é: o autossaber [*Selbstwissen*] (ou seja, aquilo a que nos referimos em contextos epistêmicos com o pronome da primeira pessoa do singular) não pode ser analisado mediante os conceitos de uma linguagem sobre objetos, eventos (objetivos) ou declarações verdadeiras. Estas três linguagens correspondem aos três tipos básicos de reducionismo que apresentei no início. No entanto, Castañeda associa outra tese a isto, o que torna a conexão com a filosofia transcendental ainda mais clara: isto é, que a referência a objetos (eventos, estado de coisas, etc.) só é possível mediante fundamentação numa autoconsciência prévia (FICHTE, 1797; BRENTANO, 1924; SARTRE, 1948; CASTAÑEDA, 1987, p. 426, p. 440). Primeiramente tentarei ilustrar a intuição [*Einsicht*] subjacente ao discurso sobre as atitudes *De se* através de um exemplo. Em uma segunda etapa, fornecerei abordagens para uma formulação teórica do fenômeno.

Primeiramente, o exemplo. Este é famoso e citado com frequência. O físico vienense Ernst Mach, monista neutro e estimulador de Musil e do Círculo de Viena, conta o seguinte episódio: uma vez, um tanto cansado, embarcou em um ônibus vienense. Enquanto subia as escadas, se deparou com um homem embarcando no mesmo ritmo do outro lado, passando-lhe em seguida pela cabeça o pensamento: “Que acadêmico desleixado!” (MACH, 1886, p. 34). Em sua desatenção, ele não tinha notado que estava se referindo a si mesmo, uma vez que ainda não havia percebido que olhava para um espelho.

Mach *havia* se referido a si mesmo, e estava plenamente consciente. Portanto, é inapropriado descrever o autossaber como saber de si mesmo. Ao contrário, envolve o seguinte complicador: Na autoconsciência não apenas faço autorreferência consciente, ou seja, não me refiro a mim mesmo apenas, mas a mim mesmo enquanto eu mesmo. Eu não tenho apenas que encontrar o objeto certo, Eu mesmo (Ernst Mach faz bem isso). Também preciso saber que sou eu mesmo a quem eu me refiro conscientemente.

Esta é uma descoberta que devemos a Carl Leonhard Reinhold, o predecessor da cadeira de Fichte [na Universidade de Jena] e criador da filosofia elementar. Reinhold encontrou dentro da consciência (como ele expressa) uma diferença essencial entre sujeito e objeto; por outro lado, ele considera que a autoconsciência é um caso especial de tal consciência. Mas, então, ele teve dificuldades em “apresentar o objeto da consciência *como idêntico* ao sujeito” (REINHOLD 1789, p. 335; 1790, p. 181, p. 197, p. 222). A identidade na autoconsciência do [sujeito] representante com o [sujeito] representado não poderia ser vista a partir da intuição do [sujeito] representado como tal. Pois sem informações complementares, a intuição objetivada do sujeito deve parecer-lhe como a de um estranho, e não exatamente como a de si mesmo – tal como a crítica de Fichte ao modelo reflexivo de autoconsciência alegará. Um estranho é apenas um estranho e jamais um Eu. É totalmente inútil esperar dele algum ensinamento que, em princípio, não seja de um objeto. Se *conheço* agora esse outro *como Me* [*mich*], então este objeto-conhecimento [*Objekt-Kenntnis*] teve que ser cometido e autenticado por um conhecimento pré-objetivo. Assim, mesmo a forma de linguagem na qual a autoconsciência se articula (a saber, como referência reflexiva de um sujeito a si mesmo como objeto) é, em princípio, inadequada para expressar a unidade do conhecimento como a que nós mesmos experimentamos na autoconsciência.

Este ponto é essencial. Quem falha nele, disse Fichte em 1797, “falha em tudo [...], pois toda minha doutrina é baseada nele” (FICHTE 1797, p. 525 e BRENTANO 1924, pp. 170). Fichte, um kantiano, defende uma teoria egológica da

autoconsciência, Brentano (como um representante da fenomenologia inicial), uma teoria não-egológica. Em outras palavras, o segundo pensava que a autoconsciência ocorre quando simplesmente um estado mental está familiarizado consigo mesmo; o primeiro acreditou que deve haver um conhecimento adicional do sujeito que possui tal estado. Fora isso, ambos estabelecem as quatro condições a seguir e as justificam de maneiras muito semelhantes.

(I) Consciência (de algo ou mesmo consciência sensória [*Empfindungsbewusstsein*], então, consciência intencional como não intencional) - chamemos isto de consciência de primeira ordem - pressupõe autoconsciência.

(II) A consciência de primeira ordem deve ser analisada como pré-reflexiva.

(III) Embora a consciência de algo e a autoconsciência pré-reflexiva devam ser distinguidas logicamente (e talvez ontologicamente), a diferença entre as duas não pode ser analisada como se a primeira fosse o objeto apresentado para a segunda. Ambas decorrem de uma unidade funcional.

(IV) A consciência reflexiva (ou - terminologicamente - autoconhecimento ou consciência de segunda ordem) pressupõe a (auto)consciência pré-reflexiva.

Justifica-se isso, da seguinte maneira:

(I) Se houvesse a ocorrência de uma consciência que não fosse familiar (que fosse inconsciente), a autoatribuição do predicado “é consciente” atribuiria um estado que seria indistinguível de um estado físico (ou não-Eu). Pois normalmente consideramos os estados físicos (na verdade, digamos, todos os estados que não atribuímos ao Eu) como não-conscientes.

(II) Esta familiaridade consigo mesmo não deve ser mal interpretada como o resultado de uma reflexão - isto é, de um voltar-se atento para si mesmo, por

exemplo, como autoapresentação no “sentido interior” de uma consciência de segunda ordem. Se não pressupuséssemos que aquele a quem a reflexão ou a “percepção interna” é dirigida fosse consciente, cairíamos em um regresso infinito. (III) É por isso que o modelo sujeito-objeto é insustentável (ou seja, a visão de que a autoconsciência consiste em uma dualidade de atos, no qual o segundo é dirigido ao primeiro e, com isso, o eleva à consciência). Mediante este modelo, que no presente caso também poderia ser chamado de modelo reflexivo de autoconsciência, não poderíamos explicar sem circularidade [*zirkelfrei*] como nos referimos a nós mesmos *como* nós mesmos, e não como um objeto distinto de nós. (IV) Portanto, autofamiliaridade [*Selbstvertrautheit*] presente em (I) não pode ser analisada como uma tomada de conhecimento [*Kenntnisnahme*] reflexiva (ou perceptiva). Ao contrário, ela consiste em um estado epistêmico que precede qualquer reflexão e permite sua explicação circular.

Mediante estas diferenciações, estamos agora conceitualmente equipados para ajudar Ernst Mach a sair de seu constrangimento. Ele poderia se confundir com outra pessoa porque adquiriu as informações sobre si mesmo através da posição do objeto, neste caso, de um reflexo de espelho. “Reflexão”, é verdade, significa reflexo. Agora sabemos que o modelo reflexivo de autoconsciência conduz a erro. Só podemos conhecer o reflexo do espelho da reflexão *como* uma representação de nós mesmos se antes de toda reflexão já estivéssemos familiarizados conosco mesmos. A autoidentificação perceptiva (como nossa imagem no espelho) pressupõe autoconhecimento não-perceptivo (SHOEMAKER, 1984, p. 104). Como a percepção é sempre de objetos, pode-se dizer, de modo geral, que o que nos é apresentado na autoconsciência não tem a forma de objetos. Há tempos o cinema capitaliza com a comicidade de tal confusão. Pense na cena de alguém que pensa estar se barbeando diante do espelho até que o suposto reflexo se transforme em uma contraparte concreta e o acerte no rosto com o punho (cf. SHOEMAKER, 1996, pp. 211-2). Nosso riso nos ensina que um desempenho cognitivo está em trabalho em *um*

tipo de autoconsciência. É o que nos obriga a inserir a palavra-conceito “como” quando falamos sobre a consciência de nós mesmos. Não seria necessário desde que estivéssemos lidando apenas com a autoconsciência fenomênica. Agora podemos indicar com maior precisão em que consiste esta adição cognitiva; e isto nos leva de volta ao problema da irreducibilidade.

Não podemos restringir atitudes epistêmicas sobre nós mesmos - as chamadas “attitudes *de se*” - às atitudes *de dicto* ou *de re*. Atitudes *de dicto* são atitudes em relação a um *dictum*, um dito: uma proposição. Atitudes *de re* são aquelas que a tradição chama de atitudes em relação a uma *res*, em relação a um objeto. Assim, o autossaber não tem nada a ver com o conhecimento proposicional, nem com o conhecimento dos objetos. Como, a título de exemplo, chamamos os representantes da primeira teoria de nominalistas (ou seguidores da *virada linguística*) e os da segunda de fisicalistas, então podemos dizer que nem as tentativas de redução nominalistas, tão pouco as fisicalistas, conseguem abranger o ser das atitudes para consigo mesmo.

Começemos pela irreducibilidade da [atitude] *de se* à *de dicto*. Um dito, em termos técnicos, uma proposição, se verdadeira, nos diz o que é o caso no mundo. Após a virada para a lógica modal na semântica, seria melhor dizer que se trata de um conjunto de mundos possíveis, ou seja, precisamente aqueles em que ela [aquela proposição] se aplica (por exemplo, LEWIS, 1983, p. 134; 1986, p. 160, nota). Se conhecermos esse conjunto, conheceremos apenas uma região no espaço lógico, nada mais. Portanto, ainda não sabemos em que mundo realmente habitamos. Mas pensamos que cada sujeito habita apenas um deles. Assim, não atribuiremos nenhuma outra proposição a este sujeito (nós mesmos, certamente), mas apenas uma propriedade particular, ou seja, a de habitar exatamente um mundo (LEWIS, 1983, p. 136). Isso soa entediante pois é técnico. Mas isso nos ajuda a alcançar o golpe teórico crucial. Propriedades também são conjuntos, mas - ao contrário das proposições - não [conjuntos] de mundos, mas de seres que, por exemplo, habitam mundos. Ao conhecer todos os conteúdos proposicionais saberíamos tudo sobre o(s)

mundo(s), mas nada sobre nós mesmos. Portanto, deve haver um tipo de conhecimento que não seja proposicional (p. 135; p. 139).

Mas a vantagem de transitar de proposições para propriedades é ainda maior, pois passamos de algumas propriedades para todas as proposições. Proposições, como conjuntos de mundos, poderiam esconder o conhecimento de que esses mundos são meus; mas por serem habitados cada um por um sujeito, alcanço todos os mundos, porque na teoria modal não pode haver mundos desabitados. Portanto, nenhuma informação é perdida, mas uma - a decisiva - é obtida. E – tal como tinha que ser provado – trata-se de um saber genuíno que, no entanto, não é *de dicto*, de modo que - por exemplo - não pode ser consultado em nenhum livro didático de física. Este saber, que chamamos anteriormente (e no título da palestra) de “autoconhecimento”, é, naturalmente, um autossaber que abre mundo.

Isto pode ser ilustrado por um famoso exemplo criado por John Perry (PERRY, 1977, p. 492): O infeliz Rudolf Lingens perdeu sua memória. Foi acometido por esse estado na biblioteca da Universidade de Stanford. Qualquer informação que ele poderia encontrar lá, por exemplo, um mapa preciso da biblioteca, possivelmente com uma pequena seta vermelha indicando “Você está aqui”, assim como uma descrição detalhada da vida de Rudolf Lingens, não poderiam ajudá-lo a adquirir dois conhecimentos: quem ele é e onde está. Certamente este conhecimento não é em vão. Eles o ajudam a se localizar no espaço lógico. Ele conhece uma série de verdadeiras proposições sobre Rudolf Lingens, quem ele realmente é (*de re*). O que falta a ele não é a capacidade de atribuir uma determinada situação perceptiva a si mesmo (*de se*). Ele simplesmente não tem a capacidade de atribuir a si algumas ou todas as proposições que acredita serem verdadeiras. E esta capacidade (a propriedade da autoatribuição) não é tal que corresponda ao conhecimento proposicional. Disso decorre que alguns conhecimentos não sejam proposicionais, mas, ainda assim, sejam conhecimentos reais (LEWIS, 1983, 139). Sua relevância cognitiva é demonstrada pelo fato de que

Rudolf Lingens mudará completamente seu comportamento quando tomar consciência de que ele mesmo é Rudolf Lingens.

O que se segue? Que existe um certo conhecimento subjetivo que necessariamente escapa ao saber objetivo (ou do mundo). Nem mesmo uma física ideal lhe provera (LEWIS, 1983, p. 144).

Podemos também demonstrar a plausibilidade da irredutibilidade de *de se a de re*? À primeira vista, isto parece menos promissor. Pois quando alguém acredita em algo sobre si mesmo, ele ou ela acredita precisamente em um objeto. Então *de se* implica *de re*. Será que o inverso se aplica? Vejamos: se Ernst Mach acredita na proposição de que Ernst Mach é um acadêmico desleixado, então ele tem uma convicção *de dicto*. A este respeito, ele não precisa acreditar que ele mesmo é o acadêmico desleixado. Reformulemos agora sua crença para que seja *de re*: há um x tal que x é idêntico a Ernst Mach, e por x toma-se ser x um acadêmico desleixado. Temos aqui uma identidade rigorosa entre x e Mach, e com esta crença Mach também entra em uma autorreferência reflexiva, ou seja, em uma referência apenas a si mesmo. Mas, novamente, a crença de Mach de que x é um “acadêmico desleixado” não tem que ser uma crença sobre si mesmo. Pois Mach não precisa saber que ele mesmo é o objeto de sua convicção. Por isso, mais uma vez lhe falta o que se perdeu na redução *de re*: o autossaber. Consiste em um conhecimento que não é *de re*. Portanto, nem todo o conhecimento é objetivo.

IV.

Finalmente, pode-se perguntar como pretendo reunir os dois fenômenos discutidos acima. A autoconsciência e o autoconhecimento são entidades distintas ou são aspectos diferentes de uma e mesma subjetividade? Nesse último caso, qual é a sua unidade?

Há muito tempo eu acredito que o fracasso do modelo reflexivo obriga a teoria a pensar a autoconsciência como algo completamente simples. No entanto, isso

contradiz a conclusão a que acabamos de chegar. A unidade da subjetividade não deve excluir uma certa diferenciação (a intuição fundamental a partir da qual brotou a dialética idealista). Para que esta diferenciação não prejudique a unidade, ela deve ser descrita como a articulação interna de um acordo. Então, a questão é então como algo assim pode ser pensado sem atrair a desconfiança absurda tal como aquela contra a metafísica clássica.

Recapitulemos brevemente: distinguimos uma autoconsciência fenomênica (“*Zumutesein*”) do autoconhecimento, que também é cognitivamente relevante, subjacente aos atos explícitos de autoatribuição de algo. Eu também havia considerado que o primeiro não tem caráter epistêmico, enquanto que ao segundo é impossível negar este status. O fato de sermos cientes de nós mesmos da forma elementar como somos é presumivelmente baseado em geral no primeiro aspecto. O segundo parece ser a base para as realizações de nível superior, que chamamos de pensamento ou inteligência: de abstração, de figuras coerentes, de concentração, de atenção e lembranças. É provavelmente esta divisão de trabalho das “faculdades” que os filósofos que acreditam em uma dualidade fundamental de nossa “Mente” (*Gemüt*) pensaram: Kant, por exemplo, distinguia a faculdade da intuição, através da qual temos um conhecimento “imediatamente” de nós mesmos como seres sensíveis e dos “dados” que nos são apresentados, da [faculdade da] espontaneidade que se refere “mediatamente” (isto é, por meio de conceitos) a seus objetos (e também a nós mesmos como sujeitos). (É certo que Kant acreditava que somente as realizações da espontaneidade deveriam ser chamadas de autoconscientes, enquanto que negava a consciência às apresentações mais elementares de sensibilidade).

Mas parece que ainda temos que introduzir um terceiro aspecto estrutural no si mesmo [*Selbst*]. Isto é, a “familiaridade” anônima que os outros dois compartilham e da qual ocasionalmente emergem. Se estivesse ausente, não poderíamos identificar os outros dois como expressões de um fenômeno geral unificado. Enquanto seres intuitivos, seríamos (um problema real para Kant) eventualmente sujeitos outros (ou nenhum sujeito) do que pensantes e que agem de forma responsável.

Agora, é claro, surge a questão quanto à forma teórica apropriada para tal fenômeno. Seguindo-a, a unidade não deve ser pensada de tal forma que um dos momentos tenha prioridade e os outros resultem dela (HENRICH, 1986, p. 7). Fichte, por exemplo, tentou tornar o fenômeno geral da subjetividade compreensível a partir do que ele chamou de Eu [*Ich*]; Brentano e Sartre fizeram a tentativa inversa de elucidar as realizações epistêmicas do Eu a partir de uma familiaridade pré-reflexiva. Ao fazer isso, eles apenas obscureceram o mais ordinário de todos os fenômenos, nossa familiaridade não-reflexiva conosco enquanto seres intuitivos e pensantes. Ao contrário, devemos nos orientar para um modelo que, como um organismo, abrange vários [entes] separados, cada um dos quais é para si e ainda assim não poderia ser sem os outros.

A vantagem deste modelo (admito: vago) é óbvia: ele nos permite compreender o caso-limite de consciência dissociada [*Bewusstseinsgespaltenheit*]. Mas a consciência ordinária do tempo já exige que diferenciemos nosso “eu” passado dos esboços através dos quais projetamos nosso futuro. Ao fazer isso, o fio de nossa familiaridade não deve se romper. Mas a diferenciação interna de nossa consciência não nos obriga de forma alguma a fazer concessões reducionistas. Pelo contrário: mostra que podemos defender a reivindicação da capacidade teórica da autoconsciência contra posições concorrentes. Entretanto, devemos também declarar resignadamente que o elemento básico de nossa teoria, a familiaridade, não pode ser mais analisado. Mas mesmo com esta consequência ainda estamos em boa companhia (mais recentemente CHALMERS, 1996, pp. 104; cf. STOTZ, 1999).

Posso agora resumir: penso que as razões contrárias à redutibilidade da autoconsciência são de natureza de princípios. A autoconsciência não é de nenhum modo fundamentalmente afetada por nosso discurso sobre proposições ou sobre objetos. O fato de, no entanto, acreditarmos, a partir de ricas evidências, que a consciência é idêntica aos tipos de eventos físicos (ou com um papel causal) torna necessária uma teoria que faça justiça à especificidade dessa identidade. Esse não era o meu tema aqui. De qualquer forma, o perene debate interdisciplinar (e agora já

dificilmente esgotado por uma pessoa singular) que vem ocorrendo sobre esta questão mostra que ainda não temos tal teoria. Enquanto a neurobiologia vem fazendo progressos impressionantes no conhecimento das funções de nosso cérebro, ainda nos deparamos com a questão colocada pelo fisiologista experimental de Bois-Reymond (1974, p. 65, p. 71): Qual contribuição mesmo a melhor teoria fisicalista poderia dar para elucidar a peculiaridade da familiaridade? Podemos observar o [fenômeno] físico (ou deduzi-lo dos efeitos físicos ou dominá-lo satisfatoriamente através de termos teóricos), mas não o psíquico. O “bloqueio cognitivo”, entretanto, consiste precisamente no fato de que a conexão entre um e outro não é, por sua vez, acessível para nós (MCGINN 1991, pp. 1-22). E enquanto não a compreendermos, temos boas razões para manter as antigas reservas epistemológicas do idealismo contra o otimismo dos naturalistas.

V. Anexo: uma aplicação à Habermas

A redução de Habermas da filosofia que ele chama de filosofia do sujeito, ou, em sentido mais amplo (incluindo as regras da pragmática), filosofia da consciência, à filosofia comunicativa, não só cai nas tentativas de reduzir a subjetividade a atitudes *de dicto* (V.a), mas também está epistemologicamente submetida as objeções que questionam o discurso como âmbito último de justificação (V.b). Adiante, discutirei respectivamente esses tipos de objeções, ambas tendo a ver com uma determinada abordagem do problema da subjetividade.

V.a

A teoria da ação comunicativa de Habermas pôs a dimensão da intersubjetividade no ponto de partida do filosofar, de forma contundente e com vasto potencial explicativo. Geneticamente, não se pode questionar se esta dimensão precede ou não o surgimento de sujeitos individuais. Mas a prioridade genética prova ser uma armadilha epistemológica. Não parece dar nenhuma dica sobre a validade

das reivindicações explicativas vinculada a ela. Pelo contrário, sem informações sobre o estado ôntico e epistemológico da autorrelação consciente - logicamente independente do poder explicativo da intersubjetividade - nenhuma teoria da intersubjetividade parece possível (FRANK, 1995). Esta tese implica que uma teoria da ação comunicativa não conseguiria pragmaticamente saltar ou cancelar a situação epistêmica do autossaber.

Penso que a *teoria da ação comunicativa* é uma variante pragmática refinada do nominalismo analítico da linguagem [*sprachanalytischen Nominalismus*] que tenta reduzir a subjetividade ao uso funcional da linguagem. Se, entretanto, o projeto de reduzir a subjetividade a atitudes *de dicto* falhar, também precisa ser revisado o projeto Habermas de uma revisão da filosofia da consciência.

Em outro lugar, tentei mostrar em detalhes (FRANK, 1991, pp. 410; FRANK, 1995) que Habermas continua preso em um paradigma explicativo inaugurado por Hegel, mas cujo conteúdo foi também adotado por Mead. Pensa-se, com isso, que o autoconhecimento é mediado pela apresentação objetiva de outros sujeitos. A “*autoconsciência*”, diz Hegel, é sempre apenas “*para uma autoconsciência*”. Assim, em princípio, ela só é alcançada por meio de uma “*duplicação*” reflexiva, ou seja, como Hegel ainda diz, ela é apenas “*através de outra consciência mediada consigo mesma*” (HEGEL, 1952, p. 140, p. 146; cf. HEGEL, 1970, Bd. 10, p. 213). O conhecimento (e, portanto, também o reconhecimento) da outra pessoa precede assim o conhecimento do próprio si mesmo [*Selbst*]. Mesmo que seja negado como um objeto no resultado da luta por reconhecimento, é originalmente e principalmente através desta destruição de sua *objetividade* que o sujeito experimenta sua simesmidade [*Selbstheit*]. Neste caso, naturalmente, seríamos confrontados ou com as implicações circulares do problema de Ernst Mach ou com o problema de Rudolph Lingens (reduções *de re* ou *de dicto*).

Para evitá-los, pode-se - em vez de falar de uma representação objetiva ou de uma observação do comportamento alheio - falar de um conhecimento das regras sociais implícitas no “eu”, que garantiria a convertibilidade do “eu” para a

perspectiva do “ele/ela” (como para TUGENDHAT, 1979, p. 84, p. 88). Ou pode-se (seguindo Mead) pensar em assumir papéis interativos. Ao fazerem isso, as pessoas assumem como própria, performativamente, a perspectiva que outras pessoas dirigem a elas. Tal virada comunicativa ou prática teria a vantagem de enfraquecer a ênfase excessiva sobre o aspecto epistêmico ou comportamentais do autoconhecimento e do conhecimento alheio. Mas mesmo esta interpretação interacionista me parece ter uma precursão em Hegel, com relação à seguinte citação: “A autoconsciência é segundo [...] sua universalidade essencial apenas real, na medida em que sabe seu reflexo em outro (eu sei que outros me conhecem enquanto si mesmo)”. (HEGEL, 1970, Bd. 4, p. 122). De acordo com isto, o autoconhecimento é essencialmente o *resultado* de relações que acontecem *previamente* no espaço social supraindividual. Habermas [procede] da mesma forma quando diz que a capacidade de assumir a perspectiva do outro a sua própria cria uma autocompreensão que não pressupõe de forma alguma a reflexão solitária do sujeito que conhece e age sobre si mesmo, como uma consciência prévia. Ao contrário, a autorrelação surge de um contexto interativo (HABERMAS 1988, p. 32).

Em outros lugares é dito que a autoconsciência é algo “[resultante, antes de tudo,] da adoção da perspectiva do outro” (HABERMAS 1981, Bd. 1, p. 527). Esta visão me parece circular pelas razões que discuti acima no contexto das tentativas de redução às atitudes *de dicto*.

Mas vejamos um pouco mais de perto o significado mais profundo da reinterpretção pragmática do paradigma epistêmico. Habermas pensa que este paradigma não permanece de alguma forma aprisionado ao modelo reflexivo que critica através de sua atitude negativa em relação à objetivação do sujeito. Lutz Wingert também pensa que como a forma de linguagem usada em contextos interativos (e aqueles que são performativos em relação à validade de minha “reivindicação”) assume meu uso individual do discurso-“Eu” [*Ich*’-Sagen], deste modo, então, ela não me objetiva. No âmbito de uma comunicação/interação entre sujeitos que se reconhecem [*subjektanerkennenden*] eu não atuo como “ele” ou “ela”,

mas como “Tu”. Isto soa mais amigável, ou pelo menos mais sociável do que o discurso hegeliano sobre a autoconsciência mediada por objetos. E de fato, o modo performativo de se dirigir a outros pressupõe o reconhecimento da pessoa abordada como uma pessoa. Mas vejo um novo círculo se fechar mais adiante assim que assumimos que a personalidade da pessoa abordada é constituída, antes de tudo, através desta forma de linguagem. Eu penso: sem um componente epistêmico mínimo, o discurso do *outro* como outro *sujeito* não se sustenta de forma alguma - assim como no caso de atos de fala, os modos podem ser vistos como variações sobre o tema do componente proposicional, sendo apenas encenado performativamente de forma diferente. Em outras palavras: não consigo ver como a passagem do modo de tratamento formal para o modo de tratamento pessoal [*vom Siezen zum Duzen*] pode livrar do círculo epistemológico mencionado acima. Mesmo a forma não-objetivante [*nicht-vergegenständlichende*] – que posso conceder - e que não singulariza o endereçado tratado como “Tu”, se refere a mim como Me [*mich*] apenas sob a suposição tácita de que eu já estivesse familiarizado com o destinatário da “reinvindicação” ou da “solicitação” [*“Anspruchs” oder der “Aufforderung”*] (estas são, a propósito, as expressões inspiradas utilizadas por Fichte a partir do §3 de sua *Grundlage des Naturrechts*). Ou, em outras palavras: *uma vez* que me é familiar o estado de um sujeito, posso me relacionar com sucesso perlocucionariamente [*perlokutionär*] com os estados anímicos dele através da forma não-objetivadora do “Tu”; mas seria circular pensar que *aprendi* esse conhecimento a partir da referência (mediada linguisticamente) à “segunda pessoa” (que de fato não precisa ser uma “terceira”). Portanto - me parece - não preciso recuar em nenhuma das evidências que me levaram a acreditar acima que a autoconsciência é essencialmente um fenômeno não-linguístico e que nenhum componente linguístico (por mais pragmaticamente enriquecido que seja) precisa ser incluído em sua chamada “autocompreensão” (como acredita WINGERT, 1995, p. 292; esta suposição poderia levar a um relativismo linguístico e de visão de mundo à la Humboldt, dificilmente superável e que enfraqueceria a intenção realista de minha teoria da autoconsciência; como a

articulação linguístico-conceitual modifica as descobertas sobre a autofamiliaridade expliquei em **II.** e voltarei a este ponto em **V.b).**

Tal como Wingert, Jürgen Habermas também tenta substituir a perspectiva objetivante do observador da terceira pessoa por uma mais amistosa, ou seja, uma relação comunicativa com a segunda pessoa (HABERMAS 1995, p. 559, p. 562). Concedo a ele que as relações concretas de socialização não podem ser compreendidas a partir da lógica da autorrelação epistêmica, e também que a “abordagem (de Mead) de uma autorrelação prática” juntamente com a atitude performativa em relação ao *outro* é realmente capaz de respeitar a subjetividade da segunda pessoa. Mas creio que a atitude performativa só pode reconhecer a subjetividade alheia, não a descobri-la/conhecê-la originalmente. Ao passo que o reconhecimento do outro na assunção performativa de perspectivas e reinvidicações já pressupõe uma familiaridade prévia com a subjetividade, fecha-se o círculo familiar. Isto é reiteradamente esclarecido pela tendência de Habermas de não reconhecer a subjetividade como original, mas de pô-la apenas como “resultante” a partir da assunção da perspectiva de uma segunda pessoa, “que dirige uma expectativa comportamental para mim com uma atitude performativa” (p. 564). Mas a subjetividade não é linguisticamente “produzida” nem o “resultado” do processo de socialização. (E embora este não seja meu objeto no presente texto, não acredito que a individuação só possa ser explicada “a partir de uma intersubjetividade produzida linguisticamente” [ibid.]. A individualidade é inovadora, e assim muda as regras com as quais ela antes era socializada ou integrada a uma visão de mundo linguístico. Como isso deve ser possível através do uso das regras iniciais permanecendo-se livre da circularidade? Mas este é um outro ponto que não precisa ser abordado aqui). No entanto, estou satisfeito que Habermas ainda considere a autoconsciência, “mesmo sob uma descrição da teoria da comunicação”, como um “fenômeno importante” regular, ainda que ele queira removê-la do centro da filosofia (p. 565). No entanto, acredito que os problemas de circularidade nas explicações deste fenômeno não têm nada a ver com a centralidade, ou, como diria Habermas,

com a mortificação narcisista [*narzisstischer Kränkung*] pela autoconsciência. É simplesmente uma questão de reconhecimento de um componente epistêmico inevitável do fenômeno no qual filósofos ainda não conseguiram reduzir com sucesso.

V.b.

Em *Teorias da verdade* (1984) Habermas trabalha com a objeção padrão (conhecida das primeiras discussões do Círculo de Viena) de que as teorias/discursos não consistem em vivências infalíveis, mas em proposições verificáveis e, portanto, passíveis de problemas. Embora sejam “baseadas” em percepções, elas são “justificadas” por argumentos (p. 134). As vivências infalíveis são privadas, enquanto que autodeclarações singulares (os chamados juízos de percepção) contêm pelo menos uma expressão universal (p. 155). A vivência ou a certeza sensível não pode então “*ser atribuída a nenhuma reivindicação por validade*” (p. 143) e, portanto, não pode ser tratada de forma intersubjetiva (p. 140). Teorias/discursos não quantificam objetos (p. 151), mas fatos, e “fatos [surgem] apenas no contexto comunicativo do discurso” (p. 134; cf. entretanto, Armstrong (1997) que advoga por um mundo de fatos que seja objetivo e linguisticamente consistente). (“A confusão entre objetividade e verdade” é atribuída a um “[mal] entendimento sobre a verdade” na filosofia “constitucional” ou “transcendental” [HABERMAS, 1984, p. 151], embora Kant em particular quisesse provar a estreita conexão entre a objetividade das sínteses da percepção e a verdade dos juízos com expressões referidas ao objeto na posição do sujeito – portanto, ele quis demonstrar o papel do discurso na constituição dos objetos [cf. HENRICH 1974]). Mesmo “o uso metódico da experiência, por exemplo, em experimentos, permanece dependente de interpretações que são passíveis de provar sua validade apenas no discurso” (HABERMAS 1984, p. 135). Esta prova de validade contida em argumentar uns com os outros fornece precisamente a justificação para o consenso - a orientação teórica da teoria da

verdade de Habermas, segundo a qual só posso atribuir um predicado a um objeto “se cada outra pessoa que *viesses* a conversar comigo também *tivesse* que atribuir o mesmo predicado ao mesmo objeto” (p. 136).

Michael Williams havia recentemente trazido todas essas objeções parciais ao ponto seguinte:

No que se refere à experiência imediata, não podem ser as próprias sensações que constituem os fundamentos do conhecimento. Na falta de conteúdo proposicional, as sensações estão em relação lógica com as crenças e, portanto, não podem apoiar nem falsificar as crenças. Mas se identificarmos os fundamentos do conhecimento com algum tipo de juízo, parecemos forçados a reconhecer que, onde existe uma descrição, existe a possibilidade de uma descrição errada (WILLIAMS 1999, p. 42).

Esta visão foi por muito tempo amplamente bem-recebida entre os sucessores de Popper e os teóricos das *atitudes proposicionais*. Agora está sendo fortemente questionada como parte de um reavivamento cauteloso e parcial das abordagens fundacionalistas. Um exemplo (mencionado brevemente no início) é Lawrence Bonjour. Sob o título “*Back to Foundationalism*” (BONJOUR 1999, p. 130), ele recomenda uma reavaliação profunda da situação. O dilema de que a experiência só pode ser verificada ou justificada se ela tiver o caráter de crença e for articulada em frases parece evitável assim que a seguinte confusão for resolvida: Para fazer parte de uma teoria, as crenças basais devem ser articuladas em metacrenças. Entretanto, parece haver uma via intermediária na qual as crenças fundamentais são dadas de modo pré-reflexivo, mas são “constitutivas” das crenças correspondentes (“explícitas”, “reflexivas” ou “aperceptivas”).

Sugiro, ter uma crença ocorrente é ipso facto ter uma consciência do conteúdo dessa crença (e também da aceitação desse conteúdo), uma consciência que não é reflexiva ou aperceptiva por natureza, mas é, em vez disso, parcialmente constitutiva do primeiro nível do próprio estado da crença ocorrente. Minha sugestão é que é apelando para essa consciência não aperceptiva e constitutiva que se justifica uma metacrença aperceptiva

- embora agora vejamos que é essa consciência não aperceptiva e não a metacrença que finalmente merece ser chamada de “básica” (p. 131).

Uma visão muito semelhante havia sido apresentada alguns anos antes por David Chalmers. Sua articulação do que ele também chama de dilema ou “o paradoxo dos juízos fenomênicos” (CHALMERS 1996, p. 172) é baseada em uma premissa fundamental dualista. De acordo com isto, vivências do tipo que caracterizei acima como autoconscientes não devem ser consideradas como logicamente supervenientes sobre eventos neuronais; por outro lado, eventos mentais do tipo que caracterizei acima como autossaber podem ser reduzidos funcionalmente. Em suma, a lacuna se abre entre as vivências conscientes com e sem demandas cognitivas. O dilema, portanto, assume a seguinte forma:

- (1) O mundo físico é causalmente fechado.
- (2) Os *juízos* fenomênicos são logicamente supervenientes no mundo físico.
- (3) A *consciência* fenomênica não é logicamente superveniente no mundo físico.

Conclusão: A consciência fenomênica é explanatoriamente (causalmente) irrelevante para juízos sobre a consciência fenomênica.

Chalmers resolve o dilema permitindo, no entanto, um certo tipo de relação de justificação entre vivências e juízos sobre elas. Com isso, ele faz a interessante suposição epistemológica de que a diferença entre as duas áreas (consciência versus saber) pode ser desdramatizada no caso particular do conhecimento de nós mesmos. Mais especificamente, temos *imediato* “acesso à nossa consciência” (CHALMERS 1996, p. 196), ou seja, [acesso] não mediado por um ato cognitivo adicional. O *possuir* de vivências é assim *ipso facto* suficiente para justificar minha crença a respeito delas. Portanto, uma vivência de cores justifica o juízo de que ela está presente e de que ela está, *assim*, presente *para nós*. A vivência tem assim uma dimensão “intrinsecamente epistêmica” (p. 196); Chalmers ocasionalmente a chama de familiaridade

(“*acquaintance*”) (p. 197). Uma vez que as vivências conscientes - de acordo com uma suposição anterior - necessariamente só ocorrem quando eu estou familiarizado com elas, já está excluída por razões lógicas (ou conceituais) a possibilidade de se criar uma clivagem entre o aspecto ôntico e o aspecto epistêmico da autoconsciência (p. 197). [A autoconsciência] deve ser entendida como um evento cuja ocorrência leva necessariamente ao conhecimento de sua ocorrência, sem qualquer outro intermediário. Este conhecimento também pode ser descrito como pré-reflexivo, uma vez que não poderia ser o trabalho de um subsídio epistêmico de “segunda ordem” (cf. p. 233). É claro que podem ocorrer erros na caracterização conceitual das vivências, e tais caracterizações não são, portanto, incorrigíveis. Mas isso não significa que a crença de primeira ordem não era, em si mesma, epistemologicamente acessível imediatamente. Chalmers, como Kant (CRP p. 90), admite assim conteúdos não-conceituais de consciência que são, no entanto, especificamente determinados e, como tal, também conhecidos (CHALMERS 1996, p. 197). Isto corresponde - em um nível agora epistemológico - à suposição que fiz acima com vista à autoconsciência.

REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, David M. *A World of States of Affairs*. Cambridge University Press, 1997.
- BOIS-REYMOND, Emil du. Über die Grenzen des Naturerkennens (1872). In: *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, Hamburg: Meiner, 1974.
- BLOCK Ned. On a confusion about a function of consciousness, In: *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 1995, 227- 287.
- BONJOUR Laurence. The Dialectic of Foundationalism and Coherentism, In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Ed.), *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell 1999, 117-142.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Erster Band, Hg. KRAUS, Oskar. Hamburg 1924, Nachdruck 1973.
- BURGE, Tyler. Reason and the First Person, In: WRIGHT, Crispin; SMITH, Barry C.; MACDONALD, Cynthia, (Ed.) *Knowing Our Own Minds*. Oxford: Clarendon Press, 1998, 243-270.
- CASSAM, Quassim. Reductionism and First-Person Thinking, In: CHARLES, D.; LENNON, K. (eds.), *Reductionism, Explanation, and Realism*, Oxford: Clarendon Press, 1992, 361-380.
- _____, *Self and World*. Oxford: Clarendon Press, 1997, 171-198.
- CASTAÑEDA, Hector-Neri. 'He': A Study in the Logic of Self-Consciousness, In: *Ratio* 8, Oxford, 1966, 130-157; reimpresso em CASTAÑEDA, H.-N. *The Phenomeno-Logic of the I Essays on Self-Consciousness*, ed. HART, James G.; KAPITAN Tomis. Indiana University Press: Bloomington 1999, 35-60.
- _____, Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing, In: TOMBERLIN, James E. (Ed.), *Philosophical Perspectives: 1. Metaphysics*, Atascadero, CA: Ridgeview, 1987, 405-454; reimpresso em CASTAÑEDA, 1999, 143-179.

- CHALMERS, David J. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press. New York-Oxford, 1996.
- CHISHOLM, Roderick. *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*. Sussex: The Harvester Press, 1981.
- CHURCHLAND, Paul M. *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind. Revised Edition*. The MIT Press: Cambridge, MA 1990.
- DRETSKE, Fred. *Naturalizing the Mind*, The MIT Press: Cambridge, MA 1995.
- DUMMETT, Michael, Realism, In: *Synthese*, 52, 1982, 55-112.
- _____, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1988.
- FICHTE, Johann Gottlieb, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797), In: *Fichtes Werke*, hg. FICHTE, Immanuel Hermann. Berlin 1845/46. Reimpresso em Berlin: De Gruyter, 1971, Bd. I, 519-534.
- FRANK, Manfred. *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Reclam, 1991.
- _____, Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Gegenvorschläge aus Sartrescher Inspiration, In: BRUMLIK, Micha; BRUNKHORST, Hauke. (Hg.). *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Fischer, 1995, 273-289.
- _____, *Selbstbewusstsein und Argumentation*, Amsterdamer Spinoza-Vorträge vom Juli 1995, Assen: Van Gorkum, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.
- _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984, 127-183.
- _____. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.
- _____. Replik auf die Beiträge des Habermas-Heftes. *Revue internationale de philosophie*, n 4/1995, 551- 565.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1952

- _____. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970.
- HENRICH, Dieter. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg: Winter, 1974.
- _____, Fichtes 'Ich', In: *Selbstverhältnisse Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart: Reclam 1982, 57-82.
- _____. Selbstbewusstsein - ein Problemfeld mit offenen Grenzen, In: *Berichte aus der Forschung*, n. 68, Ludwig-Maximilian-Universität München, April 1986, 2-8.
- JACKSON, Frank C. Epiphenomenal Qualia, in: *Philosophical Quarterly*, 32, 1982, 127-36, Reimpresso em: LYCAN, William G. (Hg.), *Mind and Cognition. A Reader*, Oxford 1990, 469-477.
- KRIPKE, Saul. Identity and Necessity, In: MUNITZ, Milton K. (Ed.), *Identity and Individuation*, New York 1971, 135- 164.
- _____. *Naming and Necessity*, Oxford, 1980.
- LEWIS, David. Attitudes De Dicto and De Se, In: *Philosophical Papers*, Oxford University Press, 1983, Vol. I, 133- 159.
- _____. Causation, In: *Philosophical Papers*, Vol. II, Oxford, 1986.
- _____. What Experience Teaches, In: LYCAN, William G. (ed.), *Mind and Cognition. A Reader*, Oxford: Blackwell, 1990, 122-130.
- MACH, Ernst. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886.
- MCGINN, Colin. *The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution*, Oxford: Blackwell, 1991.
- NAGEL, Thomas. What is it like to be a bat? In: *Mortal Questions*, Cambridge University Press 1979, 165-180.
- NOZICK, Robert. *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.
- PERRY, John. Frege on Demonstratives, In: *Philosophical Review*, 86, 1977, 474-497.
- _____, The Problem of the Essential Indexicals, In: *Noûs*, 13, 1979, 3-21.

QUINE, Willard Van Orman. Epistemology Naturalized, In: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York and London 1969 (1971, 2nd ed.).

REINHOLD, Karl Leonhard. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena, 1798.

_____, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena, 1790.

SARTRE, Jean-Paul. Conscience de soi et connaissance de soi, In: Manfred Frank (Hg.), *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991, 367-411.

SEARLE, John R. *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge/MA: The MIT Press, 1992, p. 121.

SHOEMAKER, Sydney. Personal Identity: A Materialist's Account, In: SHOEMAKER, Sydney; SWINBURNE, Richard. *Personal Identity*. (Great Debates in Philosophy), Oxford: Blackwell, 1984, 67-132.

_____. *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge University Press, 1996.

Stotz Hans Jörg, *Einstellungszuschreibungen de se*, Diss. Tübingen 1999.

TUGENDHAT, Ernst. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretation, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.

WILLIAMS, Michael. Skepticism. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Ed.), *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell 1999, 35-69.

WINGERT, Lutz. Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank, In: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hg. von Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst, Frankfurt/M.; Fischer, 1995, 290-305.