

PRESSUPOSTOS E BALANÇO CRÍTICO DA ANÁLISE DE HABERMAS SOBRE A SUBJETIVIDADE E DA TESE DA INDIVIDUAÇÃO PELA SOCIALIZAÇÃO¹

Luiz Filipe da Silva Oliveira²

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

 <https://orcid.org/0000-0002-2790-8452>

E-mail: luizfilipe3r@gmail.com

RESUMO:

Este trabalho tem por objetivo levantar alguns argumentos utilizados por Habermas em seu *Pensamento pós-metafísico* a fim de que possamos a partir disso fazer um balanço crítico do papel que ele alega ao problema da subjetividade à luz de sua tese da individuação pela socialização. Primeiramente apresentaremos os pressupostos teóricos e históricos aos quais o projeto habermasiano está assentado, por exemplo, a utilização de Habermas da teoria social de Mead, para então compará-lo à tradição a qual ele se contrapunha. Tentaremos então esclarecer certas tendências da época, reforçadas sobretudo pela teoria de Habermas, tal qual a noção da redução da subjetividade à socialização, comparando-as com os elementos principais das teorias metafísicas da subjetividade que haviam dominado o discurso da modernidade. Como veremos, o ponto médio que bifurca ambas as perspectivas será a atitude com que cada um se comporta diante dos problemas decorrentes do círculo reflexivo da subjetividade, tematizando a possibilidade de um conhecimento não proposicional.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas; Subjetividade; Socialização; Metafísica; Individuação.

ASSUMPTIONS AND CRITICAL ASSESSMENT OF THE HABERMAS'S ANALYSIS ON SUBJECTIVITY AND THE THESIS OF INDIVIDUATION THROUGH SOCIALIZATION

ABSTRACT:

This paper aims to raise some arguments used by Habermas in his *Postmetaphysical Thinking* so that we can from this make a critical assessment of the role he claims to the problem of subjectivity in the light of his thesis of individuation by socialization. First, we will present the theoretical and historical assumptions on which the Habermasian project is based, for example, Habermas' use of Mead's social theory, and then compare it to the tradition to which it was opposed. We will then try to clarify certain trends of the time, reinforced mainly by Habermas' theory, such as the notion of reducing subjectivity to socialization, comparing them with the main elements of the metaphysical theories of subjectivity that had dominated the discourse of modernity. As we will see, the midpoint that bifurcates both perspectives will be the attitude with which each one behaves in the face of problems arising from the reflexive circle of subjectivity, thematizing the possibility of a non-propositional knowledge.

KEYWORDS: Habermas; Subjectivity; Socialization; Metaphysics; Individuation.

¹ Este trabalho foi originado das discussões na disciplina Habermas e a individuação pela socialização do PPG Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre – RS, Brasil. Agradeço aos professores Felipe Gonçalves Silva e Ricardo Crissiuma pelos comentários, críticas e sugestões.

² Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre – RS, Brasil. Bolsista do(a): Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil.

I

Há tempos conceitos como autoconsciência, pessoa e subjetividade ou não perfilam como os mais bem vistos pelas escolas teóricas de nosso tempo ou suas aplicações adquiriram uma feição completamente diferente que muito se distingue da concepção e aplicação que tiveram com a última grande tradição filosófica que havia se centrado naqueles saberes para erigir os mais complexos sistemas de filosofia. A referência aqui é sem dúvida àquela tradição que no século XIX, apesar das nuances, a partir das bases pós-kantiana, havia se organizado em torno da Humbolt-Universität zu Berlin figurada nas pessoas de Fichte, Schelling e Hegel, das quais Marx, em carta ao seu pai, relata que havia em vão tentado se desvencilhar. Grosso modo, essa tradição, a princípio, apostou na ideia de que a certeza que possuímos de nós mesmos se manifestava como evidência indubitável da possibilidade de se alcançar todo o saber. Tratava-se de tomar esta relação consigo no saber de si mesmo como algo exemplar para alcançar um saber que explicasse melhor os estados fundamentais de coisas, ou seja, como se tais estados pudessem ser deduzidos inteiramente deste saber, pretendendo oferecer assim uma maneira de resolver problemas de modo mais convincente do que qualquer outro princípio de que partíssemos. Um dos primeiros escritos de Schelling a ganhar forma no contexto da filosofia pós-kantiana, por exemplo, se intitulava *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*. Esta tradição, que se distancia de nós por um período médio de duzentos anos tem sido, juntamente com outras que de alguma forma aceitaram seu princípio básico, alcunhada posteriormente como filosofia do sujeito, ou mesmo filosofia da consciência.

Embora as teorias da autoconsciência e da subjetividade tenham despertado novamente interesse hoje, desde o final do século XIX objeções muito distintas à autoconsciência ou à subjetividade com pretensão de autoevidência são dominantes. Deste modo, no caminho oposto daquela tradição, o discurso sobre o Eu atualmente é pronunciado de diferentes maneiras: O Eu 1) é considerado ontologicamente como um ser dependente, subordinado, passivo em relação ao ser que, antes de mais nada, se mostra ou se esconde; ou 2) considerado psicologicamente dissolvido em uma série de experiências ou complexos de experiências que produzem estímulos inconscientemente concebidos. Além disto, é geralmente 3) considerado em objeções analíticas ou fiscalistas como um sinal sem sentido ou uma pura ilusão, uma vez que pode ser reduzido a estados físicos; ou mesmo, 4) sociologicamente, considerado uma encruzilhada de tarefas e papéis socialmente oferecidos e atribuídos, onde a sociedade, ou a intersubjetividade, um termo menos forte, são consideradas fundamentais. Algumas dessas maneiras se enquadram de modo geral em tendências teóricas epocais cujos princípios não são advindos de construções filosóficas propriamente ditas, mas da psicologia, da física, biologia, linguística, sociologia, ou seja, disciplinas que, na maioria das vezes, têm suas forças e legitimidade medidas de acordo com a capacidade de responderem a questões próprias da tradição filosófica. As escolas teóricas de nosso tempo buscam assim satisfazer tais questões absorvendo princípios que as obrigam a orientar-se numa direção impossível à filosofia do sujeito, tal qual essa de outros princípios impossíveis de serem acolhidos por tais escolas atuais. Isso talvez nos revele que não seja sem motivos que o período que essa forma de pensar, com base na forte capacidade da autoconsciência, alcançara sua máxima expressão, tenha sido o período onde a filosofia obtivera maior reconhecimento, tanto teoricamente quanto institucionalmente.

Além disso, podemos atribuir um paralelo entre a filosofia enquanto disciplina e tal tradição alcunhada de filosofia do sujeito analisando o destino que o instrumento tradicionalmente mais proeminente de tal disciplina tomara entre os referidos pensadores do séc. XIX. Nos referimos à metafísica, ou especulação como preferiam aqueles pensadores. A ideia de uma dedução genética sobre os estados fundamentais das coisas com base na certeza de si mesmo

é algo que a priori só pode ser concebível metafisicamente.³ Desta forma, o laço entre a filosofia do sujeito e um programa metafísico parece ser bem estreito, de modo que as possibilidades da primeira se traduzem na força com que a segunda se aplica. O problema da validade e atualidade da filosofia da consciência, desta forma, se enquadra dentro de um outro problema, isto é, o problema da validade e atualidade do campo do qual ela parte, a saber, da metafísica.

O fato de que um programa metafísico só pode ser satisfeito a partir de uma aplicação essencialmente filosófica não parece ser dubitável. Inclusive muito foi discutido até mesmo sobre a relação que se nutre entre a filosofia enquanto disciplina e a metafísica enquanto tal, ou seja, até que ponto a metafísica se rebaixa em relação a filosofia e até que ponto o discurso da primeira não se confunde com a segunda de modo abrangente. Isso nos colocaria então dentro de um problema maior, isto é, o problema da validade e atualidade da própria filosofia. Este problema se legitima por aquele fato que nos referimos antes, quer dizer, da crescente tentativa de respostas a problemas legitimamente filosóficos partindo-se de resultados alcançados por outras disciplinas. É a partir deste ponto então que busca legitimidade a filosofia de Habermas que se propõe estabelecer as possibilidades do discurso filosófico num contexto de “estremecimento do modo metafísico de pensar” (HABERMAS, 2002, p. 43). Sua tentativa possui um traço em comum com as tradições que se desenvolveram desde a fenomenologia moderna, a filosofia analítica da linguagem, o pragmatismo e a filosofia social, onde ele pode ser mais exatamente posicionado.⁴ Ela busca uma legitimidade filosófica instrumentalizando outros saberes.

Essa filosofia do sujeito, ou filosofia da consciência, que pressupunha a realização de um programa metafísico, estaria, na visão de Habermas, ancorada nos mesmos problemas que indicariam a derrocada de todos aqueles programas. Grosso modo, entre outros, ele aponta que os caminhos que o discurso metafísico se enveredou ocasionaram teorizações que necessariamente o fizeram esquecer uma perspectiva que o avanço da modernidade não poderia mais permitir, isto é, a individuação levando em consideração a construção da identidade com bases referenciais nas interrelações dos sujeitos no mundo. O problema da individuação por parte da filosofia da consciência residia no fato dela apontar para a construção de tal identidade tendo como princípio a autorreferência de um sujeito que alcança a certeza de si mesmo, que se constitui centrado numa autorreferencialidade da subjetividade. Acontecia que essa individuação com base na certeza de si mesmo não podia abrir mão do saber de si como saber de algo no mundo objetivo. Isso levava a filosofia da consciência a outro problema, que talvez seja aquele indicado por Habermas como “círculo aporético onde o pensamento metafísico se choca com o antimetafísico, isto é, onde o idealismo é contraposto ao materialismo” (HABERMAS, 2002, p. 53). Melhor dizendo, Habermas assevera que um dos lados a partir do qual se tentava responder às questões acerca da possibilidade de individuação se chocava com um outro do qual se utilizava como mero instrumento para seus fins. A solução que ele aponta para esse problema vai ser tentar romper com toda aquela tradição que afirmava alcançar um saber de si centrado-se única e exclusivamente na relação 'sujeito-objeto', ou melhor, transitando do paradigma da consciência ao paradigma da linguagem. Cabe-nos interrogar se essa perspectiva não passa para o outro lado da contraposição, repetindo os mesmos erros que acusava na outra.

Independente da perspectiva de que se parte, grosso modo, a pergunta que com isso pretende-se responder é como o ser humano consegue compreender-se enquanto si mesmo em seus

³ Repare que o idealismo alemão, como filosofia pós-kantiana, trabalha necessariamente com um conceito pós-crítico de metafísica. Toda sua dedução só pode ter como base a certeza de si mesmo que a reflexão crítica sobre os limites do conhecimento derivou. Um conceito como o de Idealismo objetivo parece representá-los bem, apesar de todas as suas nuances.

⁴ A referência aqui é às principais escolas que se desenvolveram após aquilo que Habermas chama de pensamento pós-hegeliano. Cf. HABERMAS, 2002, p. 53.

modos do seu ser com outros. A resposta que Habermas oferece, centrando-se especificamente no discurso filosófico da modernidade, no qual um aspecto é ser pós-metafísico, vai ser partindo daquilo que chama de racionalidade comunicativa, assumindo mediação discursiva para todas as pretensões dos sujeitos através dos seus atos de fala. Essa transição do paradigma da consciência ao paradigma da linguagem centra-se especificamente no discurso de que o ganho subjetivo, os modos de individuação, não se centram mais restritivamente na intuição, formada diante daquela oposição sujeito-objeto, mas é retirada a partir de uma análise do comportamento partindo-se desde o uso de expressões linguísticas por parte dos agentes sociais até a comprovação intersubjetiva das pretensões levantadas por cada um em interrelação. De outra maneira, passa-se de uma perspectiva monológica, centrada no sujeito, para uma perspectiva dialógica, onde o que vale é a mediação discursiva para toda pretensão de validade que assumem sujeitos capazes de ação e de fala.

Este destaque para a linguagem tem sua razão por conta do fortalecimento da filosofia da linguagem desde o final do séc. XIX, mas, sobretudo, pelo poder inegável que a linguagem possui, constituindo meio pelo qual pensamentos são especificados mais precisamente, e no qual suas intenções podem se tornar acessíveis a outros seres humanos. Wittgenstein, por exemplo, havia demonstrado a impossibilidade de uma língua ser desenvolvida por um sujeito isolado a ser usada apenas para seu uso pessoal. Tudo isso contribui com a pretensão de estabelecimento da ideia da individuação, logo, da subjetividade, estar intimamente ligada às interações linguísticas dos sujeitos, com base numa comunidade socialmente partilhada. Acreditava-se que isso por si só serviria para, a princípio, fornecer um argumento mais consistente do que aquele oferecido pela filosofia da consciência, partindo de um sujeito monológico. A contribuição dessa perspectiva colocaria em xeque qualquer posição cética que se baseasse na ideia de que não pode haver um saber seguro da existência dos outros, ou melhor, ela garante que sempre que o pronome pessoal “eu” é utilizado não pode sobrar dúvidas quanto a existência de um mundo partilhado de modo interrelacional.

Essa posição que Habermas adota se insere dentro de um fenômeno que ocorreu no interior do desenvolvimento da própria filosofia da linguagem. A aproximação com a filosofia social é algo que aconteceu gradativamente a partir do abandono de uma perspectiva que Habermas chamou de semanticismo. Para ele, este “prescinde da situação da fala, do uso da linguagem e de seus contextos, das pretensões, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes, numa palavra: prescinde da pragmática da linguagem” (HABERMAS, 2002, p. 55). Essa crítica de Habermas a certa tradição da filosofia da linguagem é similar àquela que ele desferiu contra a filosofia do sujeito, só que aplicada a um ramo que parte já do paradigma que ele afirma ser mais adequado e *up-to-date*.⁵ O movimento aqui é o de criticar certa abstração semanticista que se movia a partir do caráter rígido das regras gramaticais no contexto de uso dos indivíduos, ou seja, onde todos os participantes do diálogo empregariam as mesmas expressões linguísticas com significado idêntico. Habermas parece ter razão ao afirmar que “somente através desta passagem para uma pragmática formal é que a análise da linguagem conseguiu reaver a amplitude e os questionamentos da filosofia do sujeito” (HABERMAS, 2002, p. 56). De fato, foi somente a partir da guinada pragmática que foi possível articular um discurso minimamente coerente que respondesse de alguma forma àquelas perguntas que a filosofia do sujeito considerava perguntas, ou fatos, fundamentais da razão. No entanto, o simples fato de dentro do paradigma oposto ao da consciência, que Habermas interpreta incluindo até mesmo este partido semanticista que é parte

⁵ Parece haver um paradoxo na análise de Habermas sobre a guinada linguística. Ele chega a falar que ela possibilitou uma transição de uma filosofia da consciência a uma filosofia da linguagem, contudo, alega elementos idealizantes no interior desse movimento.

do pensamento pós-metafísico, ter persistido uma discussão que, por mais que inconscientemente, se movimentava ainda de acordo com aquela divisão entre um certo idealismo e materialismo, nos faz questionar se esse dualismo, tal qual outros como sujeito-objeto, do mesmo modo que uma filosofia com base na reflexão, são exclusivos de um pensamento metafísico no sentido que Habermas apresenta.⁶

Dentro deste novo paradigma, a filiação de Habermas vai estar mais intimamente ligada à contribuição da escola pragmática que brotou nos Estados Unidos, cujos destaques são dados a G. H. Mead e J. Dewey, com laços extremamente estreitos com a escola sociológica de Chicago, berço daquilo que mais tarde viria a ser chamado de behaviorismo social. O modo de desenvolvimento dessa escola reflete de modo claro aquelas tendências que pretendiam responder, a partir de um novo ponto de partida, àquilo que a filosofia da consciência pretendia utilizando, na visão de Habermas, um discurso metafísico. O desenvolvimento do pensamento de Mead, por exemplo, surge especificamente dessa exigência sociológica que insurge apontando uma falha teórica nas pretensões do psicologismo que sobreviverá nos Estados Unidos, ainda seguindo uma tendência psicologizante que brotara em contraponto à tradição do idealismo alemão, originalmente após a morte de Hegel. Wilhelm Wundt e William James, que de alguma maneira influenciaram Mead, podem ser identificados como frutos daquela tendência. Desta forma então, posteriormente, o sociologismo seguiu-se à corrente fundamental mais antiga do psicologismo, sem com isso se manter inerente a ela.

O reflexo disso na obra de Habermas é que ele abre o capítulo dedicado a Mead dentro de *Pensamento pós-metafísico* afirmando, por exemplo, que “Durkheim foi um dos primeiros a observar o nexos que existe entre a diferenciação social, ou divisão de trabalho, e a individuação progressiva” (HABERMAS, 2002, p. 183). Para ser mais exato, a inserção de Durkheim como um dos pilares de fundação da sociologia se deve prioritariamente ao seu esforço contínuo de delimitar os rumos da investigação social a fim de distingui-la da psicologia, por exemplo. Contudo, a considerável pretensão inicial de Durkheim de reverenciar a importância da investigação social, transformando-a em disciplina, se mostrou não tão preponderante uma vez que tal investigação foi acolhida dentro de outras aplicações teóricas, que se distinguiam em parte do método levantado por Durkheim, sem se reduzir a elas. O próprio Mead parece ter sido embebido inicialmente pela psicologia funcionalista de William James e John Dewey, de forma que, segundo Habermas, “Mead só pode esclarecer o fenômeno e o surgimento da vida consciente após ter abandonado o modelo deweyano da relação instrumental de um ator isolado com coisas e acontecimentos e após ter adotado o caso modelar da relação interativa de vários atores entre si” (HABERMAS, 2002, p. 208). De outro modo, pode-se dizer que isso ocorreu quando ele assumiu a importância da dimensão partilhada socialmente na formação do processo de individuação aos questionamentos que a psicologia já fazia sobre o surgimento da vida consciente. Segundo Habermas, diferente do método oferecido por Durkheim, ele foi capaz de apontar as diferenças entre processos de individuação e processos de diferenciação.⁷ Nas palavras de Habermas, o mérito de Mead residia no fato de que para ele:

⁶ A ideia de Habermas é aproximar a tradição da filosofia da consciência de uma tradição referencialista que se movia ainda a partir da relação sujeito-objeto, e é sobre isso que se ancora parte da crítica de Habermas dessa tradição como tradição metafísica, e que todo o pragmatismo visava se contrapor. A partir disso, consolidou-se a ideia de que aquela filosofia se movia fundamentalmente a partir de certo dualismo necessário ao paradigma da consciência. A discussão materialismo x idealismo refletia isso. Dentro de um contexto pragmatista essa discussão perderia sua razão de existir.

⁷ Vejamos a crítica de Habermas: “Durkheim entende a individualização social como um crescimento das forças espontâneas que capacitam o indivíduo a ser ele mesmo; porém, ele só pode descrever essas forças apoiado em particularizações através das quais o indivíduo se desvia das determinações gerais do seu meio social. Tais desvios em relação ao contexto normativo de um grupo relativamente homogêneo produzem, com o correr do tempo, a multiplicidade normativa de um grupo diferenciado em si mesmo.

a individuação não é representada como a auto-realização de um sujeito auto-ativo na liberdade e na solidão, mas como um processo linguisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma. A identidade de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento lingüístico com outros e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico-vital consigo mesmo. A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente (HABERMAS, 2002, pp. 186-187).

Grosso modo, a mudança de paradigma que Mead oferece, de acordo com Habermas, é a possibilidade de pensar a individuação a partir “da internalização das instâncias controladoras do comportamento, que de certo modo imigram de fora para dentro” (HABERMAS, 2002, p. 185). Habermas chega até mesmo a estabelecer um paralelo bem peculiar no que diz respeito ao processo de individuação apontado primeiramente por Mead e “uma intuição há muito tematizada no discurso religioso” (HABERMAS, 2002, p. 187). Esta é a ideia de que só podemos alcançar um verdadeiro saber de si mesmo através da alienação de si mesmo e entrega a outra realidade. O paralelo aqui, nos dois casos, é a destituição da clausura de si mesmo para aprendermos a verdade, ou no divino, ou nas relações intersubjetivas. No entanto, pelo menos no que diz respeito à religião cristã, é difícil dissociar sua ideia de salvação daquilo que Habermas chama de “questionamentos metafísicos do pensamento da individualidade” (HABERMAS, 2002, p. 192). Esses “questionamentos” que ele alude, aparentemente, fazem parte de um entendimento cuja origem pode ser identificada na tradição platônica que, segundo Habermas, daria início a uma corrente de pensamento no qual seu “princípio de pensamento idealista antecipa uma primazia do geral face ao individual, pouco importando o modo como é pensada a relação dos universais com os objetivos singulares” (HABERMAS, 2002, p. 188).

II

O problema apontado estava no fato de que diante daquele universal que prescindia toda a matéria, como se poderia afirmar o princípio de individuação, ou seja, o que fazia que indivíduos se distinguíssem uns dos outros? Habermas identifica algumas tentativas fracassadas de solucionar esse problema como as de Duns Scotus, Leibniz, Hegel. No que diz respeito a posição que Habermas tem sobre Hegel, apesar de ele inicialmente conceder que a filosofia da consciência se estende até Hegel, neste capítulo ele aproxima Hegel de uma tradição metafísica no qual a filosofia da consciência se diferenciava. Isto talvez não seja distanciado da ideia de que Habermas interpreta Hegel ainda se movendo dentro de uma herança platônica, ou neoplatônica.⁸ Isto se deixa entrever no modelo como Habermas interpreta a solução de Hegel àquela questão. Aquilo que Schiller concebia como uma reconciliação entre matéria e forma por parte do artista que realizava sua obra, Hegel, a partir de um princípio ontológico, enxergaria como se fosse o trabalho do espírito absoluto que atravessa a totalidade das manifestações individuais rumo a sua própria realização. Nas palavras de Habermas,

Ora, as novas normas não perdem o caráter de determinações gerais, dadas preliminarmente, pelo simples fato de serem multiplicadas; o indivíduo encontra-se submetido a elas, assim como antes ele estava submisso aos modelos de comportamento de uma forma de vida menos diferenciada. O que aconteceu? Simplesmente o seguinte: aquilo que antes era accidental, transformou-se na essência e o próprio individualismo passou a ser uma nova instituição” (HABERMAS, 2002, p. 184).

⁸ Dieter Henrich, por exemplo, no qual sua interpretação de Hegel provavelmente não era desconhecida de Habermas, num sentido qualitativamente diferente deste, entendia Hegel positivamente próximo da tradição platônica na qual se distinguia ontologicamente da tradição kantiana. Cf. Henrich, 1982, p. 190.

Ora, esse espírito absoluto que surge no singular, precisa roubar das figuras do espírito embutidas nele próprio a individualidade que pretende para si - de modo inteiramente semelhante ao que acontece com o espírito do mundo, que questiona a individualidade dos indivíduos da história mundial, dos quais ele se serve como simples meios para seus fins (HABERMAS, 2002, p. 191).

De modo geral, caso se parta de uma interpretação platônica, ou neoplatônica de Hegel, de fato faz certo sentido apresentar Hegel dentro da tradição que nega a perspectiva referencialista da filosofia da consciência, mas enveredar-se por essa interpretação, tal como Habermas faz, significa além de negar uma série de pressupostos próprios ao hegelianismo, estar na contramão do que, por exemplo, o pragmatismo, que hoje cresce nos círculos filosóficos mais efervescentes da tradição saxã, tem desenvolvido sobre Hegel. Podemos dizer que eles compartilham com Habermas o fato de Hegel se distanciar de uma filosofia representacionalista, mas tendem a entender o conceito hegeliano de Espírito como *background*, ou seja, campo internalizado de práticas linguístico-socialmente partilhadas, tese que poderia parecer demasiada forte aos olhos da tendência do pragmatismo que Habermas estava dialogando no momento.⁹

Deste paradigma ontologizante, passou-se então para o paradigma transcendental da filosofia da consciência, que ganha forças principalmente com o advento da filosofia de Kant, mas cujo gérmen pode ser encontrado em Descartes. Dentro desta perspectiva, o individual deixa de ser concebido como singularidade, ou seja, algo que representava o outro lado daquilo que seria universal, mas foi concebido como “fonte espontânea do conhecer e do agir” (HABERMAS, 2002, p. 192). Habermas apresenta uma leitura bastante tradicional de Kant, afirmando a característica básica do homem, segundo essa filosofia, ser cidadão de dois mundos, isto é, de um mundo sensível, onde ele se vê como um entre muitos, e do mundo inteligível, quando age unicamente pelo pressuposto de liberdade que lhe permite acender de seu lado sensível recalcitrante à moralidade. Nesta mesma perspectiva, atribui a Fichte a unificação daqueles dois mundos que Kant tão cuidadosamente havia separado. Ele pensa a partir da necessidade de fundação de unidade e uma interrelação entre o mundo inteligível da liberdade e o mundo fenomênico da necessidade e, logo, entre a parte prática e a parte teórica da filosofia. Esta unificação gerou benefícios às filosofias subsequentes que tiveram como foco a teoria do reconhecimento, pois Fichte parte especificamente de uma estrutura onde “o ser racional não pode colocar-se como um ser dotado de autoconsciência, sem colocar-se como indivíduo, ou seja, como um entre muitos seres racionais, os quais ele aceita fora dele” (FICHTE apud HABERMAS, 2002, p. 194). Percebemos aqui o retorno daquela estrutura do mundo sensível que Kant apresentara, ou seja, do indivíduo como um entre muitos, no entanto, tendo como ponto de partida a unificação daqueles dois mundos, Fichte apresenta a constituição do mundo como um ato de atividade prática. De outra maneira, coloca a constituição do mundo como um ato de liberdade. Se Kant concebia a ação moral como garantidora da possibilidade de alcançar a liberdade, logo, o mundo inteligível, Fichte compreende toda ação humana como fruto de uma atividade prática, quer dizer, de liberdade.

⁹ Isso pode revelar também que o ponto que diferenciava a tradição pragmática no qual Habermas dialogava e seus representantes contemporâneos era a forma ainda inflacionada como se entendia certos conceitos hegelianos. Essa forma de leitura foi fortemente incentivada pelas tradições que sucederam a filosofia hegeliana, como a próprio psicologismo. Conforme aponta Orsini, em Hegel podemos falar de “um processo sem agente, sem legislador, ao qual, por isso, não se pode aplicar nenhuma concepção instrumental de regra, pois esta pressupõe o persistir de uma exterioridade recíproca entre agente, ação, instrumento de ação e avaliação do êxito da ação por meio de um ou mais agentes diversos do primeiro” (ORSINI, 2017, p. 533).

A questão que fundamenta toda a filosofia fichteana e que Habermas criticará, é que Fichte se utiliza do chamado círculo da reflexão que, segundo Habermas é inerente a toda filosofia da consciência. Sumariamente, isso refere-se àquele círculo da consciência que impede que sujeito alcance um ponto fundamental sobre a constituição de si mesmo a partir da reflexão de si mesmo, isto pois no momento em que faço uma reflexão de mim mesmo me deparo sempre que sou eu que reflito sobre mim mesmo, esse eu que reflete sobre o eu que reflete sobre si mesmo se percebe como reflexionante e se torna novamente objeto, assim *ad infinitum*. Esse círculo da reflexão serviu de modelo para Fichte perceber que toda individualidade necessariamente depende de uma cadeia de oposições uma vez que esse Eu que se alcança na reflexão é um eu individual que se vê necessariamente diante de outros individuais, aquilo que Fichte chamou de não-Eu. Com isso, as críticas de Habermas se centram a partir de dois flancos que ele considera comuns a toda filosofia da consciência: por um lado, “o Eu originário de Fichte surge no singular, como Eu transcendental que cria mundos – como um em oposição a tudo” (HABERMAS, 2002, p. 195). De outra forma, Habermas está tentando mostrar a estrutura monológica que persiste na filosofia fichteana, ainda que postule um processo de individuação que se dá a partir do princípio do reconhecimento, a partir da estrutura que se retira do círculo da reflexão à realidade das coisas, a saber, de um Eu que se autopõe e que, para chegar a si mesmo é preciso colocar toda a oposição. Isso vai ao encontro da segunda crítica de Habermas que alega a incapacidade de Fichte de “diluir numa relação sujeito-objeto a relação intersubjetiva” que, para Habermas, constituirá a possibilidade de construção de uma teoria não-referencialista no que diz respeito a processos de individuação. De modo geral, essas críticas de Habermas a Fichte podem ser encontradas desde as primeiras reações dos próprios leitores daquela filosofia. Hegel, que Habermas pelo menos no capítulo em questão afasta da filosofia da consciência, por exemplo, se move pelos mesmos princípios, criticando esse referencialismo a que ainda se encontrava presa a *Doutrina da Ciência*.

III

Um pensamento deflacionado, que não pressupusesse toda a carga definidora do caráter monológico da filosofia da consciência, seria necessário ser articulado no que diz respeito ao processo por meio do qual a individuação poderia ser afirmada em contexto de interação social. Segundo Habermas,

Esse pensamento será realizado por G. H. Mead, no momento em que reduz a instância-eu da filosofia da consciência a um "Me", a um Selbst que se põe apenas em contextos de interação, sob os olhos de um Alter - tirando assim todos os conceitos fundamentais da filosofia da base da consciência e transportando-os para a linguagem. (HABERMAS, 2002, p. 196).

Habermas utiliza-se de Humboldt e Kierkegaard para dar exemplos de uma teoria que aplicasse tais padrões. O pensamento de Humboldt teria avançado teoricamente rumo à suspeita de que “as condições específicas para a síntese pacífica do entendimento linguístico que socializa e, ao mesmo tempo, individua os participantes, estão na relação-eu-tu e tu-me, que se distingue da relação-eu-ele e eu-isso” (HABERMAS, 2002, p. 197). Partindo-se de tal princípio, suas contribuições se inserem indicando que as interações dos indivíduos não podem mais ser observadas sob aquele padrão defendido por Kant que afirmava que a perspectiva a partir das quais os participantes da comunicação chegavam a um entendimento devido à subjetividade centrada em si mesma. Esse entendimento, para Humboldt, seria resultado de um acordo produzido no interior da própria comunicação, resultando assim num Eu que age e um Me

linguisticamente constituído. Nesta perspectiva, aquele avanço alcançado por Mead, com base no enfoque performativo da primeira pessoa em relação a segunda, pode ser visto já mesmo, de certa forma, no pensamento de Humboldt.

Segundo a construção apresentada por Habermas, quem de alguma forma reage ao problema fichteano do Eu que paradoxalmente se autopõe e coloca também seu não-Eu na expectativa de uma realização própria foi Kierkegaard que parte do princípio da necessidade de um certo compromisso que um *Selbst* precisa para afirmar-se frente si mesmo tendo que “escolher-me a mim mesmo como sou e como eu gostaria de ser” (HABERMAS, 2002, p. 198). Basicamente, o que advém com essa noção que Kierkegaard apresenta é a ideia de uma “existência auto-responsável” na qual o indivíduo que se reconhece enquanto tal a partir de sua história de vida, ou seja, em sua autoatividade. Essa noção de responsabilidade surge imediatamente a partir de uma postura autêntica consigo mesmo, isto é, de se afirmar enquanto tal constituído no decurso de uma vida. Ser autêntico frente a si mesmo é, primeiramente, eliminar a diferença entre o fortuito e o essencial no decurso de sua vida, uma vez que tudo aquilo no qual ele se reconhece constitui conteúdo significativo na constituição de si mesmo, tendo que, paradoxalmente, depois até mesmo retomar aquela divisão uma vez que o si mesmo também se vê em reconhecimento com fato de ter excluído algo como fortuito.

A conjugação do resultado que alcançara o pensamento de Humboldt com aquele que foi descoberto por Kierkegaard reside especificamente no fato de que a possibilidade dessa autenticidade, ou seja, do reconhecimento de si mesmo como resultado dos elementos influentes nessa autoconstrução, de acordo com Habermas, será alcançada a partir das relações moldadas por interações linguísticas dotadas de expectativas de reconhecimento de si enquanto tal. De outro modo, “O *Selbst* da autocompreensão ética depende do reconhecimento através de destinatários, porque ele se forma inicialmente como uma resposta dada à exigência de alguém que se encontra à minha frente” (HABERMAS, 2002, p. 204). O exemplo mais prosaico que Habermas oferece é o das confissões de Rousseau que narram detalhes de sua vida ao fórum de outros na expectativa de reconhecimento da identidade de si mesmo.

A partir da construção desses instrumentais, Habermas retorna àquela explicitação do desenvolvimento do pensamento de Mead como sinal de demonstração da maior eficiência que possui o modelo que parte da socialização mediada linguisticamente como princípio da individuação em contraponto ao modelo subjetivista de que partia o próprio Mead inicialmente, buscando certa autoconsciência originária que ele considerava fundamental para o proferimento das mais simples proposições vivenciais. Nas palavras de Habermas, a pergunta que Mead inicialmente havia feito foi “como pode surgir tal autorreferência privilegiada sob condições de interação, antes que tenha se formado um meio linguístico com perspectivas-falante-ouvinte, as quais tornariam possível o *ego* assumir perante si mesmo o papel de um *Alter ego*?” (HABERMAS, 2002, p. 209). Isso ocorre já dentro da perspectiva clássica de Mead de um *Selbst* que sabe de si mesmo como objeto constituído socialmente que possui recordação das ações do Eu, bem como da reação de outros a essa atitude. De outro modo, podemos dizer que Mead tem como perspectiva de um lado um aquilo que podemos chamar de um objeto-Eu, que é o Me que sabe de si e a partir do qual torna possível uma atitude autêntica de reconhecimento de si mesmo, no sentido de Kierkegaard, e um sujeito-Eu que reage a partir das perspectivas de relacionamentos socialmente partilhados. A partir da integração destes dois momentos na perspectiva de formação do *Selbst* é dada então a possibilidade de falar que esse *Selbst* é resultado dessa interação entre esse *Ego* e o *Alter Ego* que surge a partir de um relacionamento intersubjetivo a partir de expectativas de reconhecimento de sua posição frente a outros. No processo de individuação, desta forma, perde-se a necessidade de exortação de uma autoconsciência, pois o “Ego assume as expectativas

normativas do Alter, não as cognitivas”, de modo que “o “Me” da autorrelação prática não é mais a de uma autoconsciência originária ou refletida, mas a instância do autocontrole” (HABERMAS, 2002, p. 213). Esta noção de autocontrole que Habermas acena aparece de modo intimamente conectado com a forma como ele vai encarar essa interação entre o Me e o Eu frente a compromissos sociais que o *Selbst* se depara. Ele vai dizer que o Me “é portador de uma consciência moral que se prende às convenções e práticas de um grupo particular. Ele representa o poder de uma determinada vontade coletiva sobre um elemento individual que ainda não atingiu a si mesmo” (HABERMAS, 2002, p. 216). Diferente do Eu que busca, pelo contrário, “certificar-se como vontade livre, ou seja, como iniciador de uma ação que só pode ser atribuída a ele” (HABERMAS, 2002, p. 215). O Me então se apresenta como instância socializada que deve resguardar as expectativas socialmente partilhadas de tudo aquilo que possa aparecer como desviante. Essa perspectiva nos faz entender melhor a diferenciação que Mead apresenta entre o Eu e o Me.

Este não é capaz de reconhecer-se inteiramente na própria identidade produzida socializatoriamente, enquanto esta continuar "em fúria cega a cair sobre nós mesmos". O "Me" caracteriza uma formação de identidade que torna possível o agir responsável, mesmo que seja ao preço da submissão cega sob controles sociais exteriores, que permanecem exteriores, apesar da assunção de papéis. A identidade-eu convencional é, no melhor dos casos, lugar-tenente da verdadeira. E por causa desta diferença, Mead não pode retirar a diferença entre "I" e "Me", mesmo em se tratando da auto-relação prática (HABERMAS, 2002, p. 216).

Pode-se dizer que essa tensão criada entre essa identidade-Eu convencional, verdadeira, e essa força societária controladora submetida pelo Me é resultado de um sobrecarregamento dos próprios indivíduos em suas realizações próprias que se movem diante da “necessidade de evitar convenções petrificadas” (HABERMAS, 2002, p. 217). A relação aqui é de um Eu que quer se fazer reconhecido como tal e de um Me que sabe desse Eu societariamente inserido. As expectativas verdadeiras só podem ser então de um reconhecimento socialmente partilhado, de modo que eu dependa de reconhecimento por parte dos outros de minha pretensão de originalidade e de insubstituibilidade, de modo que assim,

Para certificar-se de si mesmo, o *Selbst* da auto-relação prática precisa retornar a si mesmo, abandonando a perspectiva dos outros, tidos como seu *Alter ego* - desta vez não como *Alter ego* de outro *Alter ego* de cada grupo próprio, porém, concreto (como "Me"). O *Selbst* somente pode descobrir-se como o *Alter ego* de todos os outros, socializados, ou seja, como vontade livre, na auto-reflexão moral e como ser pura e simplesmente individuado, na auto-reflexão existencial (HABERMAS, 2002, p. 221).

Essa autorreflexão existencial se relaciona com esse abandono da perspectiva dos outros uma vez que o necessário a própria individuação é a categoria de reconhecimento que os indivíduos intersubjetivamente motivarão. Isso não pressupõe um assentimento, de modo que o “não” que o outro me dá num ato de fala não alcança um empecilho a tal individuação, mas tal apenas uma negação de um determinado proferimento. Esse “não” já pressupõe um reconhecimento pois não proferiria nada se já não estivesse uma certa aceitação do destinatário. Essa perspectiva original de Habermas aproxima mais aquelas duas posições no interior do mesmo *Selbst* na medida em que coloca as intenções e perspectiva de ambas dentro de um mesmo campo, ou seja, o campo social. Isto quer dizer sobre a afirmação de si mesmo de modo socialmente partilhado, de modo que, com isso, o próprio Eu reflete uma expectativa de reconhecimento de si

numa estrutura societariamente partilhada no qual o Me atua refletindo sobre as ações deste diante de certo grau de normatividade social consolidada.

IV

De modo geral, as razões que levaram Habermas à instrumentalização da psicologia social de Mead podem ser identificadas primeiro pelo fortalecimento da tendência histórico-teórica de sobrepujança de um determinado modelo de explicação dos processos de individuação, desenvolvida através da virada linguística, e assim pela justeza deste de conciliar os princípios do pragmatismo a certos compromissos sociais, ou seja, interpretando a linguagem como um meio de entendimento intersubjetivo, tão logo, como um núcleo de relações sociais. Como já apontamos, a intenção originária consiste exatamente em inverter certo paradigma da consciência dando ênfase à proposição fundamental de que “o eu” consiste em uma “auto-referência produzida performativamente através da assunção da perspectiva do ouvinte por parte do falante” (HABERMAS, 2002, p. 35). Mais especificamente, o que está em jogo a partir disso é a alegação de que a pretensa certeza cartesiana retirada de condições fundamentais subjetivas nada mais é do que derivada, ou seja, fruto de circunstâncias nas quais a perspectiva da terceira pessoa, ‘ele’/‘ela’, possui precedência sobre a perspectiva ‘eu’. Isso de modo que esse ‘eu’ não seja apenas a expressão de um dêitico, mas possua também uma função pragmática, isto é, através do princípio de reconhecimento de si mesmo enquanto pessoa em contextos sociais de interrelação, ou seja, se desenvolve enquanto pessoa e se afirma socialmente diante dos olhos de reconhecimento de outras pessoas. O argumento a favor dessa perspectiva é então que ela assegura uma explicação mais robusta a respeito dos processos de individuação do que aquela apresentada pela teoria semântica formal. Levando a termo, o novo paradigma consiste em afirmar que a linguagem e as interações por ela mediadas são uma *conditio sine qua non* para a identidade pessoal. A pergunta derivada é se com isso ela também é uma *conditio per quam*.

A princípio, creio que podemos questionar inclusive se a inversão paradigmática de Habermas de fato subtrai o modelo referencialista ao reinterpretá-lo intersubjetivamente, isto é, com a precedência da terceira pessoa em relação a primeira, ou seja, podemos questionar se de fato se esvai toda e qualquer tipo de relação objetual no desenvolvimento dos processos de individuação, invertendo o princípio de que se parte. Questiona-se isso uma vez que, seguindo à risca o sentido original da perspectiva de uma inversão de paradigmas, que se distancia de concepções radicais como as analíticas e pós-estruturalistas, não se pretende tratar o fenômeno da autoconsciência como inexistente ou como um problema filosófico ilusório. O cumprimento dessa exigência parece acarretar então num outro problema, isto é, o círculo da consciência dá lugar a um outro onde o reconhecimento de certas expectativas sociais por parte de outras individualidades pressupõe irreduzivelmente certa individualidade autoconsciente de si mesmo que, na perspectiva de Habermas, apenas poderia ser explicada como resultado dos processos de relações sociais. Além disso, sendo tais relações linguisticamente mediadas, de acordo com aquilo que se derivou da psicologia social de Mead, parece de fato então que essa perspectiva atribui à linguagem uma *conditio per quam* para relações sociais. Contudo, então, como pode-se falar de uma assimilação de uma identidade construída a partir de atribuições de outro falantes antes do si mesmo se atribuir especificamente enquanto tal, antes mesmo de um saber de si enquanto indivíduo? Questionamos com isso o êxito de Habermas em suplantando os problemas referencialistas típicos do modelo reflexivo, tendo em vista que é regra que esta “acabe necessariamente em um círculo que precisa pressupor o conhecimento que deseja explicar” (CRAMER, 1974, p. 563).

Uma posição de fato não referencialista, que fuja mesmo da perspectiva de um “objeto-Eu”, teria que afirmar que relações sociais mediadas linguisticamente podem levar ao conhecimento de uma ipseidade previamente localizada, ou seja, conhecida, mas que não se origine disso. Melhor dizendo, teria que afirmar que o si mesmo aprende sua identidade social a partir de relações, mas que alguma espécie de consciência haveria de estar pressuposta, uma vez que era condição fundamental para a socialização, ou seja, para reconhecer outros seres conscientes de si. Sendo essa autoconsciência *familiar*¹⁰, o reconhecimento de outros sujeitos enquanto tais evitaria então aquele círculo.

Contudo, não seriam os resultados dessa exigência os mesmos preceitos que regiam aquele modelo de subjetividade que partia do círculo da consciência? Relembrando, nessa teoria uma consciência de ordem inferior deveria ser atestada por uma consciência de ordem superior e assim para cada última consciência, a mesma condição se aplicaria mais uma vez *ad infinitum*, ou seja, uma premissa reiterada na conclusão. Mas isso não poderia ser afirmado uma vez que a consciência que possuímos de nós mesmos se diferencia do conhecimento que possuímos de objetos perceptuais. Mesmo no momento quando alguém parece estar consciente de si como um objeto, por exemplo quando se está de frente a um espelho, isso não avançaria um passo sequer na explicação do conhecimento de si caso este já não possuísse algum conhecimento de certas propriedades desse tal objeto apresentado que lhe permitisse afirmar aquele enquanto si mesmo (Cf. SHOEMAKER e SWINBURNE, 1984, p. 105). Nos referimos aqui aquela espécie de autoconsciência familiar que, na reflexão, já está presente antes de sua descoberta, porquanto, de uma forma genuína de saber pré-proposicional, que, assim, escapa ao modelo sujeito-objeto.

Certamente era esse tipo de conhecimento que os jovens idealistas alemães afirmavam ter encontrado quando falavam de uma intuição intelectual, e que Dieter Henrich afirmava ser o “*insight* original de Fichte” (Cf. HENRICH, 1966). O detalhe principal que sustenta tal originalidade reside no fato de que até Kant erigir o criticismo era, em geral, sustentada a ideia de que o Eu estava baseado em nada além do que a lei fundamental da reflexão onde o sujeito tem a si próprio como objeto numa constante relação consigo mesmo, ou seja, o sujeito representava a si mesmo da mesma maneira que representava objetos. Mas retornamos então a perguntar como poderia a autoconsciência saber que aquele é um saber de si, tendo encontrado o Eu apenas como um objeto da reflexão? A solução de Fichte foi apontar que ele sabe que só ele pode ter aquela certeza de estar diante de si mesmo, o que pressuporia um conhecimento familiar, ou seja, esse seria pressuposto para tal poder se objetificar e depois reconhecer que o que ele está vendo é ele próprio, isto é, o si mesmo. Melhor dizendo, pressupõe-se sempre aquilo no qual se procurava.

É nesse ponto principal que podemos reconectar criticamente os pressupostos do pensamento de Habermas e todo seu balanço a respeito da metafísica em tempos atuais. Como bem sabido, ele concebe a história da filosofia como uma série de “mudanças de paradigma”, de onde partiu-se primeiramente de uma concepção ontológica da unidade, passando pelo paradigma da subjetividade, e então agora para o paradigma linguístico e intersubjetivo. Contudo, diferentemente, essa perspectiva coloca a subjetividade num ponto fundamental onde não se poderia interpretá-la como um paradigma, ou seja, não podemos transitar de um paradigma subjetivo para um linguístico, pois a subjetividade não consiste numa estrutura que organiza ou interpreta certos dados que poderiam ser organizados e interpretados de maneiras diferentes. Segundo essa perspectiva, ela pode ser descrita como componente fundamental a todas as relações conscientes que podemos ter, sejam elas conosco mesmo ou com os outros, sendo então, como diz

¹⁰ “[...] a atitude performativa só pode reconhecer a subjetividade alheia, não 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” (FRANK, 2021, p. 200).

Manfred Frank (2021, p. 201), “um componente epistêmico inevitável do fenômeno no qual filósofos ainda não conseguiram reduzir com sucesso”. Diz respeito assim a uma estrutura que não pode ser reduzida objetivamente e nem denota uma objetividade semântica realizando si própria mediante um *telos*, mas, por exemplo, tal qual a *noção de autopreservação hobbesiana*, se mantém e é experimentada em cada momento de seu exercício. Parece ser esse o ponto alto do princípio kantiano aperfeiçoado pela tradição vindoura dos idealistas alemães transposto sob o nome de *unidade originária da percepção*, quer dizer, o princípio supremo de toda a esfera do conhecimento humano e que por isso não pode ser conhecido objetivamente. Em outras palavras, aquela tradição apostava no fato da reflexão produzir conhecimento, mas que sua condição original e fundamental era a própria consciência que aparece como uma unidade e não como um polo do conhecimento, como objeto de um sujeito consciente que se direciona para ele (Cf. FRANK, 1991, p. 438).

Certamente as dificuldades que derivam do fato desse tipo de conhecimento ser não objetual, que não pode ser encontrado originalmente, mas do qual eu já me encontro numa relação com ele, ou seja, ser autoapresentável e autoevidente, constitui o motivo fundamental, na visão do próprio Habermas, para a inversão do paradigma da subjetividade ao paradigma linguístico, diante do avanço cada mais patente de outras disciplinas em detrimento da metafísica. Seguindo o princípio básico de uma teoria pragmatista, para Habermas a racionalidade e a justificação racional são consideradas apenas a partir de declarações legitimadas em relações, ou seja, por outras declarações legitimadas. O problema com isso é que, conforme vem indicando alguns filósofos analíticos (Cf. BONJOUR, 1999, pp. 117-145), o conhecimento e como ele pode ser validado não pode ser explicado no nível da pragmática, uma vez que sempre pressupõe sujeitos cognoscentes e dotados de consciência com acesso privilegiado à sua própria subjetividade, ou seja, um conhecimento pré-proposicional. Habermas em sua análise de Fichte ignora a necessidade desse tipo de conhecimento que se nos apresenta necessariamente, não fazendo distinção entre o conhecimento de si na reflexão e o conhecimento de objetos. Isso certamente não é sem influência da necessidade da existência de conhecimentos puramente proposicionais como certificado de sua teoria do agir comunicativo e, com isso, as vantagens que ele acredita advir com ela, a saber, de substituir evidências subjetivas por entidades linguísticas interrelacionalmente disponíveis.

A partir disso podemos demonstrar a questão essencial da distinção entre estes dois pontos de partida. A vantagem que Habermas alegava ter conquistado a partir do aproveitamento da teoria social de Mead se ancora na pedra de toque das teorias com base na subjetividade. Esse campo acessível que a teoria do agir comunicativo havia conquistado residia em detrimento do saber da metafísica, cujo destino hoje nos é conhecido. O papel da metafísica, originado principalmente a partir daquela descoberta de Fichte, diante do panorama que se deu através de Kant, se tornou oferecer uma resposta convincente para a perspectiva que nos coloca com uma dupla cidadania, ou seja, tanto como pessoas no mundo quanto sujeitos dotados de autorrelação. Teria sido o episódico fracasso dos programas idealistas em dar uma resposta convincente a tal questão – os jovens idealistas pós-kantianos entenderam que isso deveria ser feito a partir da descoberta da identidade fundamental entre os dois mundos - que originaram então toda uma nova corrente interpretativa que, crendo na necessidade de uma “virada”, modificaram o princípio de que se partia para entender as estruturas básicas da vida consciente. O princípio fundamental da subjetividade, segundo a descoberta de Fichte, não se deixava reduzir a uma análise reflexiva tal qual havia ganhado valorização a partir de Descartes e seguido até mesmo pelo empirismo britânico. O saber transcendental posto em questão deveria ser acessado a partir de bases completamente distintas. Foi esse o mote principal para doutrinas metafísicas que

tomavam como ponto de partida saberes como a intuição intelectual dos pós-kantianos, com as quais pode-se também traçar um paralelo com o princípio da ideia do Bem platônica e o Fato da razão kantiano, que não deixam de ser formas de saber, ainda que funcionem sob uma estrutura distinta da apreensão perceptiva com base na reflexão.

Referências

- BONJOUR, Laurence. The Dialectic of Foundationalism and Coherentism. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (org.). *The Blackwell guide to epistemology*. Oxford: Blackwell, 1999, p. 117-142.
- CRAMER, Konrad. 'Erlebnis': Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie, In: GADAMER, Hans (org.). *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Beiheft 11, Bonn: Hegel-Studien, 1974, p. 537-604.
- FRANK, Manfred. *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart: Reclam, 1991.
- FRANK, Manfred. Autoconsciência e autoconhecimento. *Revista Ética e Filosofia política*, v. 1, n. 24, p. 180-208, 2021.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2002.
- HENRICH, Dieter. Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: HENRICH, Dieter; WAGNER, Hans (orgs.). *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*. Frankfurt, 1966, p. 188-232
- HENRICH, Dieter. *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1982.
- ORSINI, Federico. O projeto hegeliano de uma filosofia livre de pressuposições. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 58, n. 138, p. 521-538, 2017.
- SHOEMAKER, Sidney; SWINBURNE, Richard, *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 1984.

Autor(a) para correspondência / Corresponding autor: Luiz Filipe da Silva Oliveira. luizfilipe3r@gmail.com