

A IRREDUTIBILIDADE DA AUTOCONSCIÊNCIA E SUA PRÉ-REFLEXIBILIDADE: DIETER HENRICH, MANFRED FRANK E O LEGADO DA ESCOLA DE HEIDELBERG

Luiz Filipe Oliveira¹

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

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

E-mail: luizfilipe3r@gmail.com

RESUMO:

O artigo reconstrói o tratamento da autoconsciência na chamada Escola de Heidelberg a partir de um único problema, o da circularidade do modelo reflexivo, que pressupõe o saber de si que deveria explicar. Acompanha-se esse problema desde o insight originário de Fichte, tal como recuperado por Dieter Henrich em 1966, até a divergência de Manfred Frank, que se mostra menos uma disputa entre autores do que uma alternativa de fundo: a irreducibilidade da autoconsciência aponta para fora de si ou repousa em si mesma? Henrich, depois de ensaiar a teoria do campo anônimo e da polifatorialidade, reconhece o limite de toda análise fatorial e faz da autorrelação um índice que remete a um fundamento e a um mundo; Frank recusa o regresso à relação e resolve a autoconsciência numa familiaridade pré-reflexiva consigo, irreducível e não-relacional, em diálogo com a teoria analítica do *de se* e com a fenomenologia. Conclui-se que a contribuição da escola consiste em assegurar a irreducibilidade do sujeito, tanto frente ao modelo reflexivo quanto frente às reduções culturalistas, psicologistas e sociologistas, fazendo a filosofia fincar bandeira sobre um campo estritamente seu.

PALAVRAS-CHAVE: Autoconsciência; Pré-reflexividade; Escola de Heidelberg; Dieter Henrich; Manfred Frank.

THE IRREDUCIBILITY OF SELF-CONSCIOUSNESS AND ITS PRE-REFLEXIVITY: DIETER HENRICH, MANFRED FRANK, AND THE LEGACY OF THE HEIDELBERG SCHOOL

ABSTRACT:

This paper reconstructs the treatment of self-consciousness in the so-called Heidelberg School on the basis of a single problem, that of the circularity of the reflective model, which presupposes the self-knowledge it was meant to explain. It traces this problem from Fichte's original insight, as recovered by Dieter Henrich in 1966, to Manfred Frank's divergence, which proves to be less a dispute between authors than a fundamental alternative: does the irreducibility of self-consciousness point beyond itself or rest within itself? Henrich, after attempting the theory of the anonymous field and of polyfactoriality, comes to acknowledge the limit of any factorial analysis and turns the self-relation into an index pointing toward a ground and a world; Frank refuses the return to relation and resolves self-consciousness into a pre-reflective self-familiarity, irreducible and non-relational, in dialogue with the analytic theory of the *de se* and with phenomenology. It is argued that, on either path, the school's contribution consists in securing the irreducibility of the subject, both against the reflective model and against culturalizing, psychologizing, and sociologizing reductions, thereby allowing philosophy to lay claim to a domain that is strictly its own.

KEYWORDS: Self-consciousness; Pre-reflectivity; Heidelberg School; Dieter Henrich; Manfred Frank.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre – RS, Brasil. Professor(a) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora – MG, Brasil.

Introdução

Em 1979, em *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Ernst Tugendhat cunhou o termo Escola de Heidelberg para categorizar um grupo de teóricos dedicados ao tema da autoconsciência, cujas semelhanças não podiam ser desconsideradas, mas que tampouco formavam coesão organizacional suficiente para se autodeclararem uma “escola”. Entre seus representantes, Tugendhat menciona Dieter Henrich, Ulrich Pothast e Konrad Cramer, estes dois últimos alunos do primeiro. Aos mencionados podemos acrescentar Manfred Frank, cujas diferenças em relação aos demais são determinantes, mas que ainda assim se encaixa na principal característica pela qual Tugendhat os identifica: “a consistência interna com que a escola de Heidelberg segue as implicações da teoria tradicional da autoconsciência leva ao desaparecimento do fenômeno a ser explicado, a saber, a autoconsciência” (Tugendhat, 1986, pp. 42-43). Por teoria tradicional da autoconsciência ele entende, mais precisamente, aquela que descreve a autoconsciência mediante o esquema “z representa x”, cabendo a cada variante dizer o que considera por z e por x e, portanto, também se são ou não idênticos (Tugendhat, 1986, p. 40). É nesse sentido que Tugendhat afirma que essa escola ocasiona o desaparecimento do fenômeno. No entanto, até hoje seus representantes seguem produzindo uma vasta e prolífica obra sobre esse fenômeno supostamente extinto (Tugendhat, 1986, p. 43). Acreditamos que esse paradoxo aparente pode ser esclarecedor a respeito do próprio fenômeno em questão, à luz do tratamento que essa escola lhe deu.

O erro na conclusão de Tugendhat, segundo esses pensadores, foi ter confundido o modelo tradicional de autoconsciência com o próprio fenômeno da autoconsciência, isto é, a teoria explicativa com o conteúdo a ser explicado. O fato de a Escola de Heidelberg criticar o modelo tradicional, baseado na teoria do representacionalismo, não resultou em recusa da própria autoconsciência. Ao contrário do que Tugendhat previu, o foco de suas críticas assentava precisamente na diferenciação entre o modelo reflexivo de justificação e o fenômeno da autoconsciência em si. Dessa distinção resultou uma posição que defendia inexoravelmente um modelo irreduzível de autoconsciência, ou seja, uma perspectiva em que a autoconsciência não pode ser reduzida a nenhum outro fenômeno tido por secundário, isto é, fenômenos que só podem ser expressos se algum nível de autoconsciência já estiver em perspectiva. Referimo-nos aqui a fenômenos linguísticos, socioculturais, psicológicos, antropológicos, e assim por diante². Por outro lado, tampouco os expoentes dessa escola acreditavam seguir os princípios de qualquer teoria tradicional da autoconsciência; pelo contrário, apesar de suas divergências internas, defendiam a irreduzibilidade da autoconsciência a partir de arranjos teóricos fundamentalmente diversos dos concebidos pelas tradições anteriores, como as de Descartes, Leibniz, Kant, o Neokantismo e a Fenomenologia.

O tom de originalidade da abordagem que defendem surge, contudo, não de um modelo que atribuísem a si mesmos, mas fundamentalmente daquele que derivava do que Henrich chamou “o insight originário de Fichte”, em trabalho eminente publicado pela primeira vez em 1966. Esse texto, enfatiza Henrich mais recentemente, “queria recuperar o peso que era devido a este tema, mas que lhe havia sido negado em todas as escolas filosóficas que prevaleciam naquela época” (Henrich, 2022, p. VII). Para esses autores, a apresentação do insight por Henrich significava a descoberta de um marco filosófico que permanecera oculto por anos e que agora emergia à luz, podendo ser explorado de modo significativo pelas teorias contemporâneas da subjetividade, pois tocava exatamente em seus pontos-chave³. A gênese daquilo que se designou

² Para uma consideração crítica dessa desse tipo de redução Cf. Düsing, 2005, pp. 29-119.

³ Segundo Henrich (2021, p. 27), “a filosofia o esqueceu; mais que isso, nunca tomou conhecimento dele”.

Escola de Heidelberg deve-se sobretudo à perspicácia de Henrich em rastrear, a partir da originalidade de Fichte, a necessidade de um reposicionamento quanto às possibilidades de fundamentação da subjetividade. Além disso, representava o reposicionamento do próprio Fichte, figura mitigada por seu lugar ingrato entre dois colossos, Kant e Hegel, e que agora se destacava em virtude da importância daquele insight para uma série de discussões contemporâneas relativas à origem da autoconsciência.

I. O insight originário de Fichte e a crítica ao modelo de reflexão

Para além do reconhecimento dos méritos de uma figura de quem nos separam cerca de duzentos anos, esses autores pretendiam, cada um à sua maneira, avançar na história da filosofia por outro movimento: apresentar um modelo da autoconsciência que escapasse às tentativas reducionistas contemporâneas e, ao mesmo tempo, evitasse a fundamentação oferecida pelo milenarmente aplicado modelo reflexivo da consciência, o representacionalismo, concebido em suas múltiplas correntes, de ordem superior ou de mesma ordem, egológicas ou não-egológicas. Em termos gerais, esses modelos explicativos pressupõem aquilo que Fichte demonstrara, anos antes, ser um erro colossal, a saber, a ideia de que a autoconsciência deriva da dualidade entre aquele que reflete e aquilo que é refletido. Eles supõem que a autoconsciência surge de uma relação representacional que o sujeito mantém consigo mesmo, realizada por um ato intencional pelo qual o sujeito se volta para si e adquire, assim, autoconsciência. Esse modelo, observa Henrich, “parte do pressuposto de que entidades dotadas de autoconsciência podem executar atos de reflexão que lhes permitem isolar tematicamente seus próprios estados e atividades e trazê-los à consciência explícita” (Henrich, 2021, p. 10). Em outras palavras, para o modelo reflexivo a autoconsciência se dirige a si mesma objetivamente, ou representacionalmente, como que a um objeto, ainda que não a um objeto físico. A Escola de Heidelberg reconheceu, então, a necessidade de romper com a ideia de que a autoconsciência surge como resultado de um ato reflexivo subordinado à estrutura da relação sujeito-objeto.

O representacionalismo, que Henrich chama de modelo de reflexão da autoconsciência, explica-a como o resultado da volta do Eu sobre si mesmo, de modo que ela seria um caso de autorrelação. O que levou aqueles autores a buscar uma alternativa foram os problemas em que esse modelo se enreda. Mais especificamente, ele padece de dois problemas clássicos: o problema da circularidade, em que a prova pressupõe o que está sendo provado, repetindo as premissas na conclusão; e o problema da iteração infinita, em que todo ato reflexivo precisa ser tornado consciente por um ato ainda mais elevado, e assim *ad infinitum*⁴. Pois como poderia o Eu que reflete saber que o Eu refletido é ele mesmo, a menos que já estivesse familiarizado consigo antes de ser representado na reflexão? Para voltar-se sobre si, o Eu já deve ter conhecimento de si; do contrário, não saberá que aquilo a que se dirige é ele mesmo. Esse saber é necessário porque o retorno consiste em descobrir-se a si mesmo depois de o sujeito ter experimentado tudo o que não era ele mesmo, isto é, o mundo objetual. Se disséssemos, com esse modelo, que o sujeito só se descobre ao voltar sobre si, não haveria garantia alguma de que o Eu da partida fosse o mesmo Eu da chegada. O modelo pressupõe, portanto, o conhecimento de si para poder afirmar que a autoconsciência é autorrelação. Há aí uma circularidade, qual seja, para que um verdadeiro processo possa ser afirmado, quer do estado objetivado, quer de seu portador, uma tomada de consciência já deve estar presente, de modo que a autoidentidade que deveria surgir dessa

⁴ “A consciência surge quando um evento mental inconsciente é objetivado por um evento de nível superior (ou por ele mesmo em um nível superior). O evento mental de nível superior é ele próprio de primeira ordem, portanto inconsciente, e se torna consciente por meio da objetivação de um evento mental de nível ainda mais elevado, que é ele próprio inconsciente, e assim por diante”. (Frank, 2019, p. 45).

interação reflexiva já esteja pressuposta, podemos dizer, pré-reflexivamente. Do mesmo modo, a iteração infinita esbarra na imperiosidade residual de uma estrutura sempre pressuposta quando se quer explicar estados autoconscientes, pois pressupõe sem fim um ato reflexivo que só pode ser explicado por outro ato reflexivo, isto é, consciência para explicar consciência. Prova-se, assim, impossível explicar o surgimento da autoconsciência pelo modelo reflexivo. Manfred Frank, em sua análise, ressalta que o texto de Henrich “oferece um diagnóstico de por que trezentos anos de pensamento penetrante sobre a estrutura interna da subjetividade terminaram tão infrutíferos” (Frank, 2019, p. 44).

A detecção dessas duas falhas por Fichte foi tão precisa que as duas objeções podem ser facilmente retiradas de uma única sentença que ele já pronunciara em 1797: “Tu distingues [...] necessariamente teu Eu pensante do Eu pensado no pensar. Mas para que possas fazer isso, o pensante nesse pensar deve ser novamente objeto de um pensar superior” (Fichte, SW I, p. 526).

Henrich tinha plena ciência da dificuldade de fundamentar a consciência diante dessas duas objeções. Contudo, aquele “insight originário” lançou luz precisamente sobre a possibilidade de fazer da estrutura elusiva do fundamento da autoconsciência a definição de sua própria atividade. O que Henrich deixou claro foi que Fichte reconhecia, naquilo que dissemos ser um problema para a fundamentação da consciência, a estrutura fundamental dela:

Como, entretanto, a autoconsciência pode saber que captou a si mesma, se através da reflexão do eu surgiu um eu-objeto? Evidentemente, ela só o pode se ela já sabe de si previamente. Pois somente a partir de tal saber é possível a ela dizer: o que eu apreendo sou eu próprio. Mas se ela já sabe de si, então ela já está no estado do saber eu=eu (Henrich, 2021, p. 6).

O avanço primordial que Henrich observou foi que o Eu, imediatamente e como tal, envolve necessariamente a autoconsciência, isto é, um “ser-para-si”. O próprio Fichte, aponta Henrich, passou anos de sua busca filosófica à procura de um modelo que sustentasse esse insight. O “insight originário de Fichte” não consistia apenas numa atitude crítica, mas também propositiva. Para Henrich, Fichte lança as bases de uma nova forma principal: “ele oferece uma nova perspectiva ao programa de construção de um sistema a partir de um único princípio, começando pela autoatividade do sujeito, o que também envolve um novo procedimento para a ordenação e derivação de teoremas singulares” (Henrich, 2022, p. 70). Se o trabalho de Henrich em seu artigo de 1966 consiste, em grande parte, em detalhar a tentativa fracassada de Fichte de encontrar um sistema ordenado tomando a autoatividade do sujeito como princípio sistemático, o trabalho incansável de toda a sua vida consistiria em desdobrar essa tentativa, ora nutrindo expectativas esperançosas, ora refletindo sobre as consequências de esse princípio ser vedado à subjetividade.

Fichte reconhecia que os fenômenos geradores da circularidade e da iteração infinita são incontestes; portanto, “como os fenômenos não podem estar certos ou errados, o que está errado deve ser a teoria reflexiva” (Frank, 2019, p. 46). Assim, ao reconhecer a inevitabilidade da iteração e da circularidade inerentes ao modelo reflexivo, ou seja, o fato de o Eu sempre pressupor a si mesmo, Fichte não via outra alternativa senão reconhecer que, na consciência, o pensante e o pensado não podem de modo algum ser separados, mas são absolutamente um e o mesmo.

Consequentemente, já em 1794 Fichte expressa essa necessidade filosófica na sentença: “o eu se põe pura e simplesmente” (Henrich, 2021, p. 8). Isso institui originalmente uma substituição na natureza do estado de consciência, material de todo “insight originário”. Mais precisamente, o Eu que se percebe não reflete sobre si e se encontra como um dado, como se um estado mental consciente fosse consciente em virtude de outro estado mental encontrado por reflexão. Henrich

afirma que “o autossaber daquele que se conhece como sujeito não pode consistir numa autorrelação em que se verifica, como numa observação, que ela ocorre e existe sob certas condições” (Henrich, 2022, p. IX). Em outros termos, Fichte detectou que a autoconsciência não pode ser objetual, não pode ser um conhecimento comum. Conceitos, já dizia Kant, não são imediatos, mas formulados indiretamente por meio de representações. Uma vez que o conhecimento pressupõe uma operação conceitual, a autoconsciência, como condição dessa operação, não pode ela mesma ser considerada um conhecimento no mesmo nível dos que proporciona. A saída de Fichte inova, então, ao afirmar que o Eu se põe, isto é, produz a si mesmo e, como a produção é ele mesmo, reconhece-se como si mesmo. Trata-se de um saber imediato: o Eu pensado é parte da atividade do Eu pensante, e não um dado encontrado pela reflexão; ambos são, eles mesmos, um ato. A autoconsciência é, assim, uma autorrelação, uma atividade em vez de uma descoberta.

Cabe aqui demarcar os dois movimentos fundamentais de Fichte. O primeiro, que podemos chamar de *descritivo*, foi reconhecer aquilo que se denomina autofamiliaridade do Eu, ou seja, afirmar a imediatidade da autoconsciência em qualquer estado mental. O segundo, que podemos chamar de *prescritivo*, consiste em sua tentativa particular de explicar como surge o processo da autoconsciência, isto é, em elaborar, a partir do diagnóstico do problema representacionalista, uma teoria filosófica própria sobre a autoconsciência e demonstrar seu fundamento. O objetivo principal de Henrich, porém, foi chamar a atenção para o primeiro movimento, para a descoberta de Fichte que, segundo ele, teria sido negligenciada pelas escolas teóricas de seu tempo. E o fez sem se comprometer com o segundo movimento; pelo contrário, sua abordagem deixa claro que Fichte abriu a caixa de Pandora de um problema que não foi “resolvido nem totalmente desenvolvido” (Henrich, 2022, p. VII).

Apesar de ratificar o diagnóstico de Fichte sobre o modelo de reflexão, Henrich não se dá por satisfeito com suas propostas de ajuste. O modelo reflexivo concebia que a autoconsciência surgia depois do retorno do Eu sobre si, após ter experimentado o mundo objetual e dele se distinguido. Fichte, por sua vez, concebe que, sendo o conhecer um ato contínuo do próprio Eu, e não havendo Eu separado do ato de conhecer e de saber-se, todo conhecer seria um ato e formaria aquilo que chamamos de Eu, abrangendo tanto o Eu que reflete, dotado de autoconsciência, quanto o eu refletido, o não-Eu, como elemento simultâneo do Eu. O Eu seria, assim, objeto de si mesmo a fim de conhecer-se.

O problema desse modelo está em que o conhecimento deve ser sempre conhecimento de alguém, ou seja, a autoconsciência já tem de estar pressuposta para que qualquer conteúdo seja afirmado como conhecimento. O conhecimento da distinção entre Eu e não-Eu é pressuposto, o que já admite um conhecimento de si para que o Eu possa identificar-se consigo; do contrário, nenhuma identificação ocorreria. Por isso, para Henrich, Fichte permanece preso no círculo do qual gostaria de escapar⁵. Deste modo, dirá que “[...] o insight de Fichte é imediatamente entendido como o desenvolvimento de um problema - não como uma de suas resoluções [...]” (Henrich, 2022, p. 64).

Ao dar ênfase à descoberta de Fichte, sobressai naturalmente do texto a demonstração das dificuldades envolvidas no desenvolvimento de uma teoria sustentável da autoconsciência, o que pavimentou o caminho a ser trilhado pelos teóricos da subjetividade que quisessem escapar às armadilhas detectadas por Fichte e ressaltadas por Henrich. De uma só vez, então, Henrich traça uma hermenêutica da teoria de Fichte e lança luz sobre os prolegômenos ocultos a toda teoria da

⁵ Frank (2019, p. 46) também chama a atenção para esse problema: “Como o Eu nada mais é do que o ato de sua própria autoposição e o pronome reflexivo refere-se estritamente a essa autoposição, a autoposição refere-se *ad infinitum* à autoposição – como uma boneca matryoshka russa contendo uma boneca menor contendo uma boneca menor e assim por diante”.

autoconsciência, indicando seus próprios passos seguintes: “o insight era uma abertura do olhar para a consciência de uma tarefa que tinha, sobretudo, de ser resolvida e que apontava para um longo caminho a seguir” (Henrich, 2022, p. 61). A imperiosidade dessa tarefa consiste simplesmente na inspiração fichteana de não tomar o modelo reflexivo como a primeira e única alternativa explicativa para o fenômeno. Em outras palavras, o que motivou o empreendimento que se seguiu ao insight foi a certeza de que o erro estava no modelo explicativo, e não no fenômeno mesmo, ainda que o fracasso das tentativas até então prenunciasse um cenário laborioso.

É sobre essa pedra que se edifica todo o edifício teórico da chamada Escola de Heidelberg, da qual Dan Zahavi afirmou ter “desenvolvido uma posição própria que, sem dúvida, é a contribuição mais importante para o esclarecimento da autoconsciência na filosofia alemã recente” (Zahavi, 2007, p. 267).

II. A consciência como campo anônimo: a teoria polifatorial (1970)

Henrich percebeu onde estava a raiz do problema. O modelo reflexivo só fracassava porque insistia em entender a autoconsciência como autorrelação, isto é, como algo que se produz quando o Eu se volta sobre si mesmo. E todo voltar-se sobre si supõe dois polos, um que parte e um que chega, ligados por um ato que vai de um ao outro. O obstáculo está justamente no fato de que para que o Eu da chegada se reconheça como o mesmo que partiu, ele já precisa saber-se a si mesmo antes da volta. O que deveria resultar do processo está pressuposto no seu início. A primeira saída que Henrich vislumbra passa, portanto, por mexer nessa estrutura mesma, a da autoconsciência como ato intencional de um polo a outro.

É o que ele ensaia em *Selbstbewusstsein - Kritische Einleitung in eine Theorie*, publicado em 1970 no primeiro volume do *Festschrift* para Hans-Georg Gadamer. O adjetivo *Kritische* do título não é enfeite. O ensaio abre com uma revisão minuciosa (*Durchmusterung*) das teorias da autoconsciência então disponíveis, cobrando de cada uma a mesma exigência dupla: explicar de fato o fenômeno e fazê-lo sem cair em contradição (Henrich, 1970, pp. 259-269). Nenhuma passa no teste, e por motivos opostos. As teorias que dispensam o Eu acabam por dissolver aquilo mesmo que queriam explicar; as que partem de um Eu não escapam à circularidade do modelo reflexivo. Reencontramos, num plano sistemático, o diagnóstico de Fichte de que o erro não está no fenômeno, mas no modelo.

A resposta de Henrich a esse impasse é mais ousada do que parece. Ele não tenta construir uma teoria do Eu que fosse, enfim, livre de círculos, como se bastasse limpar o modelo reflexivo de seus defeitos. Ele desloca o eixo inteiro e em vez de uma teoria do Eu, propõe uma teoria da consciência [*Bewusstsein*], dentro da qual o si mesmo [*Selbst*] apareça apenas como uma função derivada, secundária (Henrich, 1970, pp. 269-280). A consequência é decisiva. A consciência, em sua acepção primeira, não é atividade alguma, não é a autoatividade do Eu fichteano. É apenas um campo [*Feld*], a abertura ou desvelamento [*Erschlossenheit*] de tudo o que pode vir a ser conteúdo do vivido, aquilo a que chamamos o nosso mundo (Henrich, 1970, pp. 274-277).

Daí decorre o ponto que reorienta toda a questão. Esse campo não está em relação sápie com consigo mesmo; ele apenas registra o que nele acontece, sem saber tematicamente do que registra, porque não é conceitualmente constituído. Quando muito, possui uma forma anônima de autoconsciência (Henrich, 1970, p. 279). E é exatamente aqui que vai morar aquela familiaridade [*Vertrautheit*] que o modelo reflexivo precisava supor, mas nunca conseguia fundar. Nas palavras de Henrich, “toda relação do Eu voltado a si mesmo pressupõe uma familiaridade com ele” capaz de relacioná-lo consigo (Henrich, 1970, p. 267). O que antes era a pedra no sapato de toda teoria

reflexiva, o fato de que nenhuma volta do Eu sobre si gera o saber de si que ela já tinha de supor, transforma-se agora em chave positiva, de modo que essa familiaridade não é conquista de nenhum ato, é o próprio modo de ser do campo anônimo da consciência.

A esse campo Henrich acrescenta uma unidade de organização, o si mesmo [*Selbst*], que é o que de hábito chamamos de Eu ou sujeito (Henrich, 1970, p. 279). Ao contrário do campo, que é puro desvelamento, o si mesmo é atividade. Ele organiza a consciência, dirige a atenção, resolve tarefas. Mas eis o ponto que Henrich não cansa de repetir: o perceber desse princípio ativo não é, ele mesmo, uma realização ativa, e não pode ser atribuído ao Eu (Henrich, 1970, p. 276). Numa frase, a reflexão é obra do si mesmo; o saber de si mesmo que torna a reflexão possível, não.

Nessa assimetria está toda a engenhosidade da solução de 1970. A circularidade não é vencida banindo-se a autorrelação, nem negando-lhe importância. É vencida separando duas coisas que o modelo reflexivo mantinha coladas, a saber, o desvelamento, que é o que a autorrelação tem de epistemicamente decisivo, e o ato dirigido a si (Henrich, 1970, p. 276). O desvelamento acontece no campo, que é anterior e independente do ato; o ato apenas o explicita depois. Por isso, o simples conhecer como a consciência opera não basta para que aquela operação seja reconhecida como minha. Não basta saber da atividade, é preciso um saber de si nessa atividade. E esse saber não pode ter a forma do conhecimento que temos das coisas do mundo, feito de representações e referências a objetos. Saber-se a si não é tratar-se como uma coisa entre coisas. Guardadas as proporções, é uma exigência aparentada à de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, quando reclama que o absoluto seja apreendido não só como substância, mas também como sujeito. A substância sozinha não dá conta do que há de propriamente espiritual no reconhecer-se ativo.

Não por acaso, essa arquitetura ecoa a segunda fórmula de Fichte, “o eu se põe como pondo a si mesmo” (Henrich, 2021, p. 10). Em ambas, o saber de si é levado para dentro da atividade, em vez de sobrevir a ela de fora. Mas há uma diferença que decide tudo. Em Fichte, o “pôr” é um só ato; em Henrich, as duas ocorrências do verbo já não significam o mesmo, e é essa fenda que rompe a velha união entre conceito e intuição no ato do saber, distribuindo-os por fatores distintos. Com isso, o si deixa de ser a operação fundamental da autoconsciência e vira apenas uma de suas funções. Produz ainda um saber de si, mas já não desvela o objeto desse saber. O que em Fichte era um único ato torna-se, em Henrich, a cooperação tensa de fatores que não se reduzem uns aos outros.

A esse arranjo Henrich dá o nome de *teoria polifatorial* da autoconsciência (Henrich, 1970, p. 281). Diferentemente de uma teoria linear, que deriva tudo de um único elemento, a polifatorial trabalha com fatores relativamente autônomos, que não se reduzem entre si, mas tampouco existem por conta própria, porque brotam de um mesmo fundamento, sendo nele cooriginários [*gleichursprünglich*]. Cooriginariedade é precisamente o nome daquilo que escapa à derivação, de modo que os fatores compartilham uma origem comum que, por ser obscura, não permite explicá-los até o fim. E esse motivo, o de fatores cooriginários remetidos a um fundamento que não se deixa conhecer por aquilo que ele funda, nascido já na leitura de Fichte, atravessará, sob mil formas, todo o percurso posterior de Henrich.

Dois traços, enfim, fixam o estatuto dessa teoria. O primeiro é o seu método, que Henrich descreve como um proceder ex negativo, de modo que seus conceitos não vêm de uma construção positiva, mas do contraste com o modelo reflexivo que se mostrou vão, do qual se retém o que o tornava plausível e se descarta o círculo a que conduzia (Henrich, 1970, pp. 275, 284). O segundo é o seu resultado, pois a autoconsciência descrita como o nexos de três elementos, a consciência como campo, o conhecimento de que esse campo se abre, e a atividade do si mesmo já de antemão conhecido nele (Henrich, 1970, p. 280). E aqui uma advertência decisiva, sob pena de recair de

imediatamente no círculo: não se pode ler a coexistência entre o campo e o conhecimento do campo como uma autoidentificação (Henrich, 1970, p. 278). Deve-se dizer que um não ocorre sem o outro; não se pode dizer que a consciência seja o seu próprio objeto. Ela é consciência e conhecimento da consciência num só, e por isso, na nossa linguagem inevitável, mas enganosa, conhecimento de si mesmo. A relação sapiente consigo que aparece na reflexão não é, portanto, o fato fundamental; é um explicitar que isola, e o que ele isola não é uma autoconsciência já implícita, mas uma consciência implícita e sem-si do si mesmo.

Desenha-se assim a primeira resposta acabada de Henrich ao insight de Fichte. Uma autoconsciência que não nasce da reflexão, porque a reflexão é já operação tardia de um si mesmo que, por sua vez, repousa num campo de consciência anterior a ele e do qual ele nada sabe tematicamente. E, no entanto, é a sobriedade mesma dessa construção que guarda a sua fragilidade. Pois, se o si mesmo só se apropria do campo “num sentido derivado” (Henrich, 1970, p. 279), resta perguntar se uma relação sapiente que se cumpre num campo inteiramente anônimo pode, alguma vez, ser apropriada pelo si mesmo como verdadeiramente sua, se de um para-si se chega, enfim, a um para-mim. É essa pergunta, já latente em 1970, que levará Henrich à reformulação de *Selbstsein und Bewußtsein*, em 1971, e, mais adiante, ao reconhecimento de que o fenômeno resistiria a toda análise fatorial.

III. Os limites da análise fatorial e a abertura para o fundamento (1971–1999)

Se o saber de si acontece num campo que nada sabe de si, como é que esse saber chega a ser de alguém? Como se passa de um para-si anônimo a um para-mim? A teoria de 1970 deixava a questão em aberto, e foi para respondê-la que Henrich redigiu, no verão de 1971, o texto que só viria a público em 2007 sob o título *Selbstsein und Bewußtsein*. Ele próprio explica, na introdução tardia, por que o guardou: suspeitava que sua tese central, a de que a autoconsciência deve ser pensada sob a ideia de uma autorrelação sem jamais ser uma autorrelação efetiva, ainda corria o risco de girar em círculo (Henrich, 2007, p. 1). Essa hesitação é reveladora. O texto é, a um só tempo, a versão mais cuidada do programa fatorial e o primeiro lugar onde Henrich percebe que ele não vai longe o bastante.

O ponto de partida é uma decisão de método a separar o que a tradição sempre manteve junto. Henrich distingue três coisas que costumam ser confundidas sob o nome de autoconsciência: a consciência [*Bewußtsein*], o ser-si-mesmo [*Selbstsein*] e a autorreferência formal no saber [*formaler Selbstbezug*] (Henrich, 2007, p. 6). E logo desqualifica a terceira. Tomada ao pé da letra, como uma relação que se funda em si mesma, ela é simplesmente impensável. O que parecia o mais fácil, que algo se apanhe a si próprio por ser o que lhe está mais próximo, não é nem sequer um mistério, é contrassenso (Henrich, 2007, p. 5). A figura que governou a filosofia do espírito desde Fichte permanece, portanto, no quadro, mas rebaixada. Já não é o princípio que explica tudo; é o elemento problemático que precisa ser explicado por outra via.

Com os elementos sobre a mesa, Henrich pergunta como combiná-los, e percorre, uma a uma, as formas possíveis de teoria, eliminando-as. As teorias lineares, que tudo derivam de um só elemento, fracassam dos dois lados: partindo da autorreferência formal, como Fichte e Sartre, apenas instalam distância ou oposição dentro do saber de si, sem desfazer a circularidade (Henrich, 2007, p. 7); partindo de um ser-si-mesmo anterior a toda consciência, como sugerem Kierkegaard e, em parte, o Heidegger de *Sein und Zeit*, ou recaem nos mesmos paradoxos ou tornam ininteligível esse fundo pré-consciente (Henrich, 2007, p. 8). Eliminada a derivação a partir de um elemento, sobra a análise fatorial, que trata a consciência como composto de partes.

E é aqui que está o nó. A consciência não é um composto, porque suas partes não se deixam separar de verdade. O que Kant mostrou para o espaço e o tempo vale também para ela, a saber, separe realmente os elementos e os elementos desaparecem (Henrich, 2007, pp. 8-9). A consciência tem antes o caráter de um campo [*Feld*], um todo que precede suas regiões em vez de resultar delas; e quem tenta isolar um momento já o transferiu, no próprio gesto de isolá-lo, para dentro de outro campo. Daí a fórmula que condensa o argumento: o atomismo da vida é uma ideia possível, mas o atomismo da consciência é contrassenso (Henrich, 2007, p. 9). O resultado encurrala a teoria. A derivação a partir de um elemento já fracassara; a decomposição em partes acaba de fracassar; só resta uma possibilidade estreita, a de pensar momentos que sejam irredutíveis sem nunca preceder o todo a que pertencem.

É essa possibilidade estreita que Henrich tenta ocupar com a saída funcional. O si mesmo deixa de ser tanto o dono da consciência quanto um conteúdo que nela aparece, e passa a ser algo que o próprio campo faz de si quando nele surgem atividades guiadas por regras (Henrich, 2007, pp. 11-12). Numa formulação que ele admite soar idealista, a pessoa é, do ponto de vista da teoria, apenas um pensamento constante associado às regras que governam tais atividades (Henrich, 2007, p. 12). A solução é engenhosa, pois evita ao mesmo tempo transformar o si mesmo numa coisa e dissolvê-lo num fluxo anônimo. Mas Henrich é o primeiro a ver o que ela não faz. Ela descreve como os momentos convivem, mas não diz por que convivem assim. Por que o campo tem a estrutura que tem, e de onde vem a referência que a atividade guarda consigo, isso a teoria funcional deixa em silêncio.

Esse silêncio é o verdadeiro tema da fase seguinte. Décadas mais tarde, em *Subjektivität als Prinzip*, a aula inaugural recolhida em *Bewusstes Leben* (1999), Henrich já não tenta uma solução nova. Tenta dizer com exatidão por que nenhuma solução é possível. O saber de si, mostra ele, está cercado por dois círculos. No primeiro, ascendente, o que deveria elevar um saber qualquer à condição de saber de si precisaria ele mesmo já ter sido elevado, e assim por diante sem fim (Henrich, 1999, pp. 56-57). No segundo, regressivo, quem se atribui algo já precisa ter diante de si, como destinatário, aquele que se atribui algo, de modo que a atribuição sempre chega tarde, a um si que já estava lá (Henrich, 1999, p. 57). E nenhum dos dois se desfaz com mais engenho conceitual, porque ambos brotam da mesma raiz, a saber, todo saber de si sabe, ao mesmo tempo, que é saber de si (Henrich, 1999, p. 57). Não há como explicar essa estrutura sem já usá-la.

Daqui Henrich tira três conclusões que ultrapassam de longe a teoria da autoconsciência: 1) o saber de si é um todo complexo, não um dado simples, e por isso não pode ser descrito como se fosse uma intuição (Henrich, 1999, p. 62); 2) seus componentes não se sucedem, como se um preparasse o outro; eles surgem todos de uma vez, num único lance, espontaneamente, mesmo que algo de fora possa despertá-lo (Henrich, 1999, p. 62); 3) esse todo só pode ser esclarecido por aproximação, e no momento exato em que se tenta reconstruí-lo a partir das partes, retornam os círculos. Os círculos, conclui Henrich, não são erros de raciocínio. São o sintoma de um método mal orientado, de uma pergunta feita do jeito errado (Henrich, 1999, p. 63).

Disso não se segue que a subjetividade deixe de ser princípio. Segue-se apenas que ela o é de outro modo. Como a autorrelação não se basta a si mesma e não se deixa montar a partir de peças, ela remete necessariamente a um fundamento [*Grund*] que a antecede, e com ele à pergunta pela origem em que a vida consciente sempre já se encontra lançada (Henrich, 1999, p. 64). Esse fundamento não se deixa conhecer como se conhece um objeto; pode ser pensado como hipótese, jamais convertido em conhecimento comprovado (Henrich, 1999, p. 65). Mas, longe de ser uma derrota, reconhecer esse limite é uma das maiores realizações da nossa racionalidade (Henrich, 1999, p. 65).

Vê-se, então, que o percurso de 1971 a 1999 não é de abandono, mas de aprofundamento. O que se desfaz não é a autoconsciência como ponto de partida irrecusável, e sim a esperança de torná-la transparente a si mesma por análise. O modelo não falha por falta de rigor; falha porque a autorrelação no saber é, por princípio, mais rica do que qualquer análise capaz de a articular sem já a pressupor. Por isso a subjetividade não pode mais ser princípio no sentido dos grandes berlineses, que a julgavam capaz de explicar-se sozinha e de gerar, em cadeia, todo o sistema (Henrich, 1999, p. 72). Ela aponta para fora de si em duas direções, para um fundamento e para um mundo (Henrich, 1999, p. 72). E é justamente essa dupla abertura, já não a tentativa de explicar a autoconsciência, mas o desdobramento daquilo que a partir dela se deixa entrever, que define a etapa seguinte do pensamento de Henrich.

IV. A divergência de Frank: a autofamiliaridade pré-reflexiva

Diante do impasse, Henrich recuou. Mas o recuo, foi uma escolha entre dois caminhos que ele mesmo havia aberto. Pois as duas tentativas dos anos 1970, a *Kritische Einleitung e Selbstsein und Bewußtsein*, haviam apostado num modelo de campo anônimo, *ichlos*, em que a autoconsciência não era relação alguma. Já a partir dos *Fluchtlinien*, de 1982, e nos livros que se seguiram até o fim, Henrich abandona essa aposta e regressa à concepção que toda a sua obra parecia querer superar. A autoconsciência plenamente determinada como relação sapiente consigo (Frank, 2022, p. 74, 82). É exatamente nesse ponto que Manfred Frank se separa do mestre. Onde Henrich parece voltar atrás, Frank decide seguir adiante.

Seria a autoconsciência um campo anônimo ou uma relação sapiente consigo? Henrich, ao final, responde “relação”. E o faz por três motivos, que vale recompor, porque é contra eles que Frank constrói sua alternativa. Primeiro, estados de consciência anônimos são indeterminados, e não permanecem por muito tempo nesse estado elementar; tão logo entrem num projeto articulado, exigem a força organizadora de um Eu que pensa e que, por assim dizer, os apropria, tal como em Kant as intuições são apropriadas pela apercepção (Frank, 2022, p. 83). Segundo, a consciência do tempo, sem a qual nada se recorda nem se projeta, exige a fixação de um ponto-agora, e essa fixação pressupõe uma consciência de pertença, um saber de que o agora é meu (Frank, 2022, p. 83). Terceiro, mesmo estados não-conceituais como a dor ou o cansaço só adquirem um índice de pertença, e com ele uma identidade, quando se integram à unidade de um espaço de pensamento. Daí a fórmula tardia de Henrich: a autoconsciência não é saber de si num processo anônimo, mas deve cumprir-se originariamente como saber de mim (Frank, 2022, p. 84).

Convém notar que a recusa frankiana da relação não se dirige apenas a Henrich. A primeira frente volta-se contra as teorias de ordem superior. Autores como Rosenthal, Carruthers e Gennaro compreendem a autoconsciência segundo o modelo ato-objeto, de modo que um estado mental só se torna consciente porque um segundo estado o toma como objeto. Com isso, o polo subjetivo e o polo objetivo da autoapreensão ficam numericamente distintos e até temporalmente separados (Rosenthal, 1991, pp. 465-466). O problema é que o estado responsável pela apreensão também precisaria ser apreendido por outro estado, reabrindo o mesmo regresso ao infinito característico do modelo reflexivo que a Escola de Heidelberg havia criticado (Frank, 2022, p. 70). A segunda frente é mais sutil e marca a contribuição própria de Frank. Os chamados autorrepresentacionistas, como Kriegel e Williford, reconhecem corretamente essa dificuldade das teorias de ordem superior e propõem uma alternativa de mesmo nível, onde em vez de um estado mental dirigir-se a outro, haveria um único estado que se representa a si mesmo. Desse modo, o regresso é evitado, o que representa um avanço importante. Contudo, segundo Frank, essa solução apenas reformula o problema. Ao identificar autorrepresentação e reflexão, ela

preserva justamente o pressuposto fundamental que pretendia abandonar (Frank, 2022, pp. 85-86). O ponto decisivo de sua crítica aparece com o argumento da *restrição de se*. Para que haja autoconsciência, não basta que um estado represente a si mesmo; é preciso que o sujeito se refira a si mesmo precisamente como si mesmo, e não como alguém que apenas por acaso coincide com ele (Frank, 2022, pp. 78-79). Um estado mental pode representar-se sem reconhecer que é a si mesmo que representa. Nesse caso, a autoconsciência ainda não foi constituída. Por isso, a *restrição de se* não funciona como uma objeção secundária ou complementar. Ela atinge diretamente o único modelo que parecia ter escapado às dificuldades apontadas na primeira frente da crítica (Frank, 2022, pp. 91-92).

A réplica de Frank a cada um desses pontos converge num único diagnóstico: Henrich, ao regressar ao Eu ativo como condição da autoconsciência, regressa também ao círculo de que havia escapado. Pois não é a síntese de um princípio ativo que faz a consciência surgir; do contrário, voltaríamos a fazer a consciência depender de um fazer intencional que já a pressupõe. O pensamento atual já se cumpre sempre no espaço de um campo de consciência preestabelecido (Frank, 2022, p. 84). Quanto ao tempo, nada impede que a síntese que unifica os momentos seja, como o próprio Husserl admitia, passiva, e não obra de um Eu (Frank, 2022, p. 84). E quanto à demarcação dos estados uns contra os outros, ela é exigência do conteúdo da consciência, não de seu veículo, e o veículo expulsa o conteúdo da esfera de sua interioridade vazia (Frank, 2022, p. 85). Em todos os três casos, o erro é o mesmo, a saber, de tomar como fundamento aquilo que já repousa sobre o fundamento.

A pergunta decisiva, então, inverte-se. Não se trata mais de explicar como o Eu produz a autoconsciência, mas de entender o que precisa ser largado para que o fenômeno deixe de gerar paradoxos. E o que precisa ser largado, sustenta Frank, é a própria ideia de relação. A autoconsciência está presa enquanto for apresentada como uma atitude proposicional, na forma “eu sei que eu φ ”, pois aí um sujeito se relaciona cognitivamente com um estado de coisas, e toda relação cognitiva é intencional, isto é, separa e exclui de si o seu objeto (Frank, 2022, p. 85). É a estrutura de ordem superior, justamente aquela que a restrição *de se* mostrou incapaz de fundar a identidade estrita do falante consigo mesmo. Enquanto pensarmos a autoconsciência como relação, teremos sempre dois termos onde deveria haver um só.

Frank busca então o recurso de uma distinção que vem de Husserl e atravessa todo o problema. Todo ato é consciência de algo, mas todo ato é também consciente (Frank, 2022, p. 69). Há, portanto, uma consciência-1, intencional, que se destaca de seu conteúdo, e uma consciência-2, que não se destaca, não é consciência de objeto, mas consciência de consciência, e nela conteúdo vivido e vivência coincidem (Frank, 2022, pp. 69-70). A primeira tem estrutura de sujeito-objeto; a segunda, não. Confundi-las, tratando a segunda como um caso da primeira, é cair de novo nos círculos e regressos de que nem Husserl conseguiu sair (Frank, 2022, p. 70). A autoconsciência originária pertence à consciência-2, de modo que ela não se põe, não se objetiva, e por isso não se distingue de si.

É aqui que Sartre presta a Frank seu serviço mais fino. Sartre, inventor da expressão consciência pré-reflexiva, insiste que a consciência implica uma reflexividade mínima, que não devemos querer explicá-la, e ainda assim manter, como Henrich, a noção de uma relação consigo (Frank, 2022, p. 88). A saída está na distinção sartreana de que a consciência não é identidade, propriedade reservada aos objetos do *en-soi*, mas indistinção (Frank, 2022, p. 89). A imagem é a de um espelho que se espelha a si mesmo. Enquanto nada reflete, isto é, enquanto nenhum objeto externo entra na esfera de sua interioridade vazia, o espelho não objetiva nada, não se duplica e não se distingue de si; pode muito bem ter uma estrutura de jogo entre reflexo e refletor sem por isso instaurar uma diferença entre sujeito e objeto (Frank, 2022, pp. 90-91). A consciência pode,

assim, ser uma espécie de reflexividade que não chega a ser relação. Ela é aquém da identidade, porque não coincide consigo como uma coisa coincide e aquém da diferença, porque não se separa de si.

A crítica ao modelo de mesmo nível desdobra-se em dois passos que importa separar. O primeiro sustenta que, na autoconsciência, conteúdo e consciência do conteúdo não estão em relação, mas são estritamente idênticos. A consciência sabe de sua existência e de seu modo de maneira imediata, e esse saber não pode ter a forma da representação, que introduz uma cisão ato-objeto. Frank reúne, em favor dessa identidade estrita, uma convergência de testemunhos que atravessa tradições normalmente apartadas. De um lado, Fichte, para quem há uma consciência em que o subjetivo e o objetivo não se deixam separar, sendo absolutamente um e o mesmo (Frank, 2022, p. 73), e Sartre, que nega haver distinção sujeito-objeto nessa consciência (Frank, 2022, p. 70). De outro, a filosofia analítica da mente, que chega, por caminho próprio, à tese de que para a consciência não cabe a distinção entre aparência e realidade. Kripke argumenta que estar na mesma situação epistêmica que se teria ao sentir dor é, no caso da dor, já ter dor (Frank, 2022); Chalmers, que o sentir da dor *lhe* é essencial (Frank, 2022); Searle, que, no caso da consciência, a aparência é a realidade (Frank, 2022). O segundo passo é o mais grave. Ainda que se conceda a identidade estrita, ela não basta, pois é uma identidade de fato, ou *de re*; falta que os termos identificados se saibam o mesmo, isto é, falta a identidade *de se*, e isso sem que se engendre uma nova relação que volte a cindir o que se queria uno. Kriegel pode acomodar o primeiro passo com dificuldade, mas não tem como acomodar o segundo (Frank, 2022, p. 87). É nesse ponto exato que a autorrepresentação fracassa.

Ganha-se com isso o que faltava. A indistinção sujeito-objeto, própria do campo anônimo, é precisamente a única forma de conhecimento em que o que vivencia e o que é vivenciado, veículo e conteúdo, não se desdobram em dois (Frank, 2022, p. 91). E é exatamente essa coincidência sem resto que a restrição *de se* exige e que nenhuma relação intencional consegue fornecer. Pois o saber de si mesmo como si mesmo, aquele saber que falta a Mach diante do próprio reflexo no espelho do ônibus, não pode provir de nenhum conhecimento de objeto, de nenhum conhecimento *de re*; referências a outro e relações são, por princípio, incapazes de fornecer essa informação (Frank, 2022, p. 91). A única fonte possível é aquela presença anônima e sem-sujeito que se dá no campo, na indistinção dos *relata*. Para nomeá-la, recuperando um termo de Meinong via Chisholm, pode-se falar de autoapresentação, ou ainda, evitando até o pronome reflexivo que ilude, de *Erschlossenheit*, abertura, aquilo que justifica minha convicção de que algo se sente de certo modo é simplesmente o fato de que assim se sente (Frank, 2022, pp. 91-92).

O caso de Mach não está só. Ele pertence a uma família de exemplos com que Frank mostra que se podem cumprir identificações de si sem que sejam vividas *como* identificações de si. Quem acredita que o editor de uma revista é milionário não precisa, por isso, ter-se a si mesmo por milionário, ainda que ele próprio seja, sem o saber, esse editor; e a mais jovem formanda de uma cidade pode crer que a mais jovem formanda será a próxima rainha do vinho sem suspeitar que fala de si (Frank, 2013, pp. 10-11). O exemplo de John Perry leva o ponto ao limite: Rudolf Lingens, que perdeu a memória na biblioteca de Stanford, pode percorrer todas as proposições verdadeiras a respeito de Rudolf Lingens, inclusive um mapa com a seta indicando 'você está aqui', e ainda assim não adquirir os dois saberes que *lhe* faltam, quem ele é e onde está. Falta-lhe não uma informação *de re* sobre o objeto Lingens, da qual dispõe por inteiro, mas a capacidade de atribuir a si mesmo as proposições que tem por verdadeiras (Frank, 2021, p. 192). Mach e o exemplo de Lingens mostram que nem o conhecimento *de re* nem o conhecimento *de dicto*

alcançam o *de se*, porque a mesmidade dos relata precisa, ela mesma, comparecer ao sujeito como sua⁶.

A tese de Frank, no seu ponto de chegada, pode então ser formulada com simplicidade. O campo anônimo é livre de relação, e é justamente por isso que ele garante aquela cobertura total entre sujeito e objeto de que precisamos também na identificação *de se*, identificação que não se torna inteligível a partir da relação de atitude, mas que nela apenas comparece (Frank, 2022, p. 92). Eu me apreendo como mim, e o faço conceitualmente, mas de modo direto, não por meio de uma descrição, de um pronome, de um nome ou de uma identificação objetual. E nada impede, conclui Frank, que se diga que o conceito bebe de uma fonte que já era conhecida da consciência antes mesmo que ela se apreendesse como Eu (Frank, 2022, p. 92).

Resta uma objeção, e convém enfrentá-la antes de fixar o ponto. Desde cedo acusou-se a teoria da pré-reflexividade de pura negatividade. Ela diria o que a autoconsciência não é, que não é representação, que não é relação, que não é consciência objetual, sem nada acrescentar de positivo sobre a sua estrutura interna. A acusação não procede, e é o próprio Frank quem a desarma ao lembrar que tanto Henrich quanto Sartre procuraram uma articulação interna daquilo que parecia simples. Henrich falava de uma complexão interna, de uma multiplicidade interna da autoconsciência; Sartre, como vimos, foi além e introduziu nela uma diferença robusta, a consciência que não é o que é e é o que não é (Frank, 2013, pp. 13-14). O indistinto não é, portanto, o indiferenciado. Aquilo que se apresentava como o simples deixa-se determinar como o internamente diferenciado e ainda assim permanece em unidade consigo que parecia carecer de toda articulação abre, afinal, um espaço de distinção (Frank, 2013, p. 17). A indistinção pré-reflexiva, longe de ser o vazio que seus críticos supõem, é um campo articulado, e é por ter estrutura, e não por não ter nenhuma, que ela pode fundar sem círculo aquilo que a reflexão apenas isola tarde demais.

Eis o ponto a reter, e o que há de mais decisivo na recuperação frankiana. O que em Henrich figurava como limite intransponível, a impossibilidade de explicar a autorrelação sem pressupô-la, torna-se em Frank a chave positiva. Para Frank, não há nada a explicar, porque a autoconsciência não é, na sua raiz, relação nenhuma. Ela é uma familiaridade consigo anterior a toda reflexão, anterior ao Eu, anterior à cisão entre quem conhece e o que é conhecido. Aquilo que o sujeito sabe de si mesmo no registro mais fundamental, ele não sabe por ter voltado o olhar sobre si, mas por já estar consigo desde sempre, na intimidade não-objetual de um campo que se abre. É essa autofamiliaridade pré-reflexiva, resgatada por Frank do colapso do programa henrichiano, que fornece o solo sobre o qual se poderá perguntar, enfim, por aquilo que mais interessa a uma investigação sobre o sentimento originário de si que se enraíza nesse registro anterior à reflexão⁷.

⁶ Chisholm condensou o ponto na fórmula segundo a qual o *de se* implica o *de re*, mas o *de re* não implica o *de se* (cf. Frank, 2013, p. 11; Frank, 2021, p. 193). A irredutibilidade do *de se* é o argumento que Frank herda de Castañeda, Lewis e Chisholm e mobiliza contra o self-representacionalismo de Kriegel, cujo modelo de uma só estação, embora evite o regresso, não explica como o estado representante volta sobre o representado *como* sobre si mesmo (Frank, 2013, pp. 6, 9-10).

⁷ A divergência entre os dois não passou despercebida aos demais herdeiros de Heidelberg. Anton Friedrich Koch, resenhando o último livro de Henrich, registrou o dissenso com precisão: enquanto Henrich se concentra apenas na variante cognitivamente exigente da autoconsciência, a relação sapiente consigo, Frank reclama o reconhecimento de uma autoconsciência basal, não-conceitual e sem-Eu (Koch, 2022, p. 97). Koch propõe mediar os dois sob um teto kantiano, mostrando que a variante basal é o solo do qual a exigente emerge: ontogenética e filogeneticamente, sustenta ele, ao pensamento subjacente um campo de consciência sem-Eu, do qual ele provém (Koch, 2022, p. 99). A proposta de mediação caminha em direção oposta à nossa, pois Koch quer reconduzir a autofamiliaridade ao saber referencial e corpóreo de um sujeito localizado no espaço e no tempo. Mas o que importa reter, para o nosso propósito, é o acordo no ponto que precede a disputa: mesmo quem insiste na corporeidade da subjetividade plena admite, sob ela, uma camada anônima e pré-reflexiva de familiaridade consigo, anterior a todo Eu. É sobre essa camada, e não sobre o sujeito corpóreo que dela se ergue, que se construirá o argumento seguinte.

Considerações finais

Ao longo deste percurso, um único problema foi seguido em três tempos. O insight originário de Fichte, tal como Henrich o recuperou em 1966, fixou o diagnóstico: o erro não está no fenômeno da autoconsciência, mas no modelo reflexivo que pretendia explicá-la. A partir daí, Henrich ensaiou primeiro a teoria do campo anônimo e da polifatorialidade, depois reconheceu que o fenômeno resistia a toda análise e, por fim, fez da própria autorrelação um índice que aponta para um fundamento e para um mundo. Frank, no mesmo ponto em que Henrich regressou à relação sapiente consigo, recusou-se a regressar, e levou o diagnóstico fichteano à sua consequência mais radical: a autoconsciência, em sua raiz, não é relação nenhuma, mas familiaridade pré-reflexiva consigo.

A relação entre os dois pensadores, longe de se resolver numa simples filiação, instala uma questão que a reconstrução aqui proposta torna inevitável. Seria a recusa de Frank um afastamento de Henrich ou uma fidelidade mais estrita ao insight que o próprio Henrich descobrira? Há razões para ambas as leituras. De um lado, Frank pode ser lido como aquele que se mantém fiel ao diagnóstico de 1966, ao não readmitir o modelo de relação que Henrich, depois de havê-lo desmontado, reintroduziu em sua obra tardia. De outro, a divergência não é meramente exegética, pois marca duas direções em que um mesmo insight pode ser desdobrado, e é essa bifurcação, mais do que qualquer veredicto sobre quem foi mais fiel, o que importa reter.

Pois os dois caminhos apontam para fora em sentidos opostos. O caminho de Henrich conduz para além da consciência: a autorrelação que não se basta a si mesma remete a um fundamento que não se deixa conhecer e a um mundo no qual a vida consciente sempre já se encontra lançada, abrindo o registro metafísico e existencial de uma filosofia da vida consciente. O caminho de Frank conduz, por assim dizer, para dentro, onde a relação é dissolvida enquanto relação e resolvida numa autofamiliaridade pré-reflexiva que repousa em si mesma, consolidada no diálogo com a teoria analítica do *de se* e com a fenomenologia. Numa leitura, a irredutibilidade da autoconsciência é sinal que aponta para além dela; na outra, é o solo sobre o qual tudo o mais repousa. Não cabe aqui arbitrar entre elas, mas registrar que a escolha é real e que ambas as trilhas permanecem vivas.

Qualquer que seja a bifurcação, a contribuição da Escola de Heidelberg mantém-se intacta, e é a de ter assegurado a irredutibilidade da autoconsciência, tanto contra o modelo reflexivo quanto contra as tentativas de reduzi-la. Esse resultado, conforme avaliou Zahavi, não é um episódio local na história do idealismo alemão, mas uma tese sobre aquilo que toda teoria da mente, da linguagem ou da sociedade tem necessariamente de pressupor. E é precisamente aqui que se mede a relevância filosófica da escola.

A autofamiliaridade pré-reflexiva é justamente o que as reduções contemporâneas pressupõem e, por isso, não podem produzir. As teorias que pretendem derivar o sujeito da linguagem, da socialização, da cultura ou de processos psicológicos e neurais exigem, para que possam sequer enunciar suas próprias afirmações, que já haja um si mesmo a quem o linguístico, o social, o cultural ou o psicológico seja dado como seu. Explicar a autoconsciência pela socialização é pressupor alguém que é socializado; derivá-la da linguagem é pressupor um falante que sabe que o discurso é a seu respeito, e esse saber, como mostrou o argumento do *de se*, não se obtém de nenhuma referência objetual. Contra os programas que dissolveriam a subjetividade na intersubjetividade ou no jogo das determinações sociais, sejam eles culturalistas, psicologistas, sociologistas ou naturalistas, a Escola de Heidelberg fixa um limite ao apontar que nem tudo o que diz respeito ao sujeito pode ser entregue às ciências humanas e sociais, pois o próprio funcionamento destas repousa sobre uma familiaridade consigo que as antecede. Nesse sentido, a

escola mantém viva a filosofia como filosofia, recusando a dissolução do sujeito que boa parte do pensamento contemporâneo, desde os anúncios da morte da metafísica e da morte do sujeito, tomara como adquirida.

Desse resultado, mais do que um ponto de chegada, abre-se um campo de investigação. Uma vez estabelecida a pré-reflexividade não como vazio, mas como um registro internamente articulado, ela pode ser interrogada naquilo que nela se enraíza, a saber, os afetos e o sentimento de si, a consciência do tempo, a corporeidade, a liberdade, a orientação da vida consciente e a questão do fundamento. Trata-se de um campo de investigação derivada no sentido preciso de que não rediscute a irreducibilidade, mas a pressupõe e explora suas ramificações. A própria bifurcação entre Henrich e Frank reaparece nele como uma escolha de método, conforme tal investigação se encaminhe para a abertura metafísica do fundamento, à maneira do pensamento que Henrich chamou extrapolador, ou se consolide numa fenomenologia do pré-reflexivo. De um modo ou de outro, está lançado o solo de uma filosofia da subjetividade que não é nem reflexiva nem redutiva.

Resolve-se, assim, o paradoxo aparente de que partimos. Tugendhat tinha razão ao dizer que a Escola de Heidelberg faz desaparecer algo, mas o que ela faz desaparecer é o modelo, não o fenômeno. O que ela conserva, e devolve à filosofia depurado do modelo que o desfigurava, é a própria autoconsciência. A vitalidade do campo é a prova. Um fenômeno declarado extinto que continua a exigir e a recompensar a investigação é um fenômeno que nunca esteve ao alcance do modelo que pretendia extingui-lo.

Referências

- DÜSING, Klaus. *Modelos de autoconsciência: críticas modernas e propostas sistemáticas referentes à subjetividade concreta*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- FICHTE, Johann Gottlieb. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797). In: FICHTE, Immanuel Hermann (org.). *Fichtes Werke*. Berlin: De Gruyter, 1971. v. I, p. 519-534.
- FRANK, Manfred. Welche Gründe gibt es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten? *ProtoSociology – Essays on Philosophy*. 2013. Disponível em: www.protosociology.de/on-philosophy. Acesso em: 01 jun. 2026.
- FRANK, Manfred. From “Fichte's original insight” to a moderate defense of self-representationalism. *ProtoSociology*, v. 36, p. 36-78, 2019.
- FRANK, Manfred. Autoconsciência e autoconhecimento: sobre algumas dificuldades na redução da subjetividade. Tradução de Luiz Filipe da Silva Oliveira. *Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, n. 24, v. 1, p. 180-208, jun. 2021.
- FRANK, Manfred. Ist Selbstbewusstsein ein “anonymes Feld” oder eine “wissende Selbstbeziehung”? Dieter Henrichs zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewusstsein. In: FRANK, Manfred; KUNEŠ, Jan (org.). *Selbstbewusstsein: Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*. Heidelberg: Springer/Metzler, 2022. p. 69-96.
- GUTSCHMIDT, Holger. Die frühe Selbstbewusstseinstheorie Dieter Henrichs: mit einem Ausblick auf die weitere Entwicklung. In: FRANK, Manfred; KUNEŠ, Jan (ed.). *Selbstbewusstsein: Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*. Berlin; Heidelberg: J. B. Metzler, 2022.
- HENRICH, Dieter. Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: BUBNER, Rüdiger; CRAMER, Konrad; WIEHL, Rainer (org.). *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen: Mohr, 1970. v. 1, p. 257-284.
- HENRICH, Dieter. *Bewusstes Leben: Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*. Stuttgart: Reclam, 1999.
- HENRICH, Dieter. Selbstsein und Bewußtsein (1971). *e-Journal Philosophie der Psychologie*, p. 1-19, 2007. Disponível em: <http://www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf>. Acesso em: 01 de jun. 2026.
- HENRICH, Dieter. O insight originário de Fichte. Tradução, revisão e notas de Francisco Prata Gaspar e Thiago Santoro. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n. 22, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/ref/1821>. Acesso em: 01 jun. 2026.
- HENRICH, Dieter. *Dies Ich, das viel besagt*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Gmbh, 2022.
- KOCH, Anton Friedrich. Subjektivität in Raum und Zeit: mit Blick auf Dieter Henrich. In: FRANK, Manfred; KUNEŠ, Jan (ed.). *Selbstbewusstsein: Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*. Berlin; Heidelberg: J. B. Metzler, 2022. p. 97-109.
- KRIEGL, Uriah. *Subjective Consciousness: a Self-Representational Theory*. Oxford: University Press, 2009.
- OLIVEIRA, Luiz Filipe. A trilha da e pela subjetividade no pensamento de Dieter Henrich. *Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, n. 26, v. 2, p. 85-111, dez. 2023.
- PREYER, Gerhard. The Heidelberg School: continuation by innovation. *Edukacja Filozoficzna*, Varsóvia, v. 75, p. 7-39, 2023.
- ROSENTHAL, David M. Two concepts of consciousness. In: ROSENTHAL, David M. (ed.). *The nature of mind*. Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 462-477.

TUGENDHAT, Ernst. *Self-consciousness and self-determination*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

WILLIFORD, Kenneth. The self-representational structure of consciousness. In: KRIEGEL, Uriah; WILLIFORD, Kenneth (ed.). *Self-representational approaches to consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

ZAHAVI, Dan. The Heidelberg School and the limits of reflection. In: HEINÄMAA, Sara; LÄHTEENMÄKI, Vili; REMES, Pauliina (eds.). *Consciousness: from perception to reflection in the history of philosophy*. Dordrecht: Springer, 2007. p. 267-285.

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