

A insuficiência do sujeito na metafísica da subjetividade

HUMBERTO SCHUBERT COELHO*

Resumo: A impopularidade do ponto de vista subjetivo se deveu em grande parte à ascensão das ciências, bem como ao reforço que prestaram às perspectivas antropológicas. As pesquisas atuais em torno de uma teoria da subjetividade reconhecem as prerrogativas das escolas recentes, reafirmando, ao mesmo tempo, a irredutibilidade do espaço subjetivo, não necessariamente em oposição, senão antes de modo complementar ao ponto de vista antropológico. De modo análogo, mas radicalmente distinto tanto da metafísica tradicional quanto das visões pós-metafísicas, a metafísica da subjetividade prima pela percepção do limite e da insuficiência do sujeito agente e cognoscente. Esta insuficiência, contudo, é revelada mais pela experiência e estrutura lógica do pensamento em si do que de instâncias externas a ele, justificando a manutenção de procedimentos e perspectivas de trabalho tipicamente metafísicas para um tema que é talvez o mais importante para a filosofia pós-metafísica. Entre os resultados mais relevantes deste projeto está o retorno de um tratamento sério das implicações metafísicas da religião.

Palavras-chave: subjetividade, antropologia, fundamentação, Henrich, Idealismo.

Abstract: The unpopularity of the subjective approach is most due to the ascension of sciences, as well as their strengthening effect over the anthropological

* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: humbertoschubert@yahoo.com.br

perspectives. Recent research on a theory of subjectivity recognizes the claims of the more recent schools, restating, on the other hand, the absolute character of subjective field, not necessarily as opposed to, as much as a complement to the anthropological point of view. In a fashion that may be analogous but is rather radically distinct from both classic metaphysical and post-metaphysical perspectives, subjectivity metaphysics endorses the priority of the limits and insufficiency of agent and knowing subject above other elements. This Insufficiency, though, is revealed by the experience and logical structure of thinking itself, rather than instances that are exterior to it, justifying metaphysical proceedings and work perspectives for a theme that may be the central one of post-metaphysical philosophies. This project results, among other things, in a serious rethinking of religions metaphysical implications.

Keywords: subjectivity, anthropology, foundation, Henrich, Idealism.

Dificuldades atuais da análise sobre a subjetividade

A subjetividade é um vetor do conhecimento humano que se define, entre outros sinônimos, pela autoconsciência. Não é, pois, o saber de si, mas o dar-se conta de que se sabe de si. Um movimento tão automático quanto voluntário, tão pressuposto pela proposição do conhecimento quanto derivado da reflexão. Por isso não basta uma análise lógica como a de Kant ou do Idealismo, como também se faz inteiramente necessária a observação do aspecto existencial da tomada de responsabilidade sobre a consciência. Nos termos de Paul Tillich, é preciso remontar a coragem platônica, ao *lakes*,¹ virtude militar dos guardiães e sentinelas que se põem em desperto na escuridão, que aguçam os ouvidos para os sons suspeitos em meio a escuridão. E com isto surgem, ou podem surgir, problemas psicológicos como o da sombra junguiana, em que a consciência precisa, para remontar à sua origem, devassar o inconsciente com o qual não sabe ainda lidar.

Uma parte significativa, quicá majoritária, da filosofia da religião em princípios do século XX voltou-se sobre a crítica de Nietzsche, reconhecidamente problemática em seus ataques à religião, pois, ainda em sua época, Schleiermacher já havia separado o escopo da vida religiosa dos elementos morais e epistemológicos. Mesmo quanto a estes elementos, contudo, a filosofia de Nietzsche ataca a tradição pelos caminhos extremamente questionáveis, ao passo que válidos, da expropriação estética.²

¹ Paul TILICH. *The Courage to Be*, p. 3-5.

² Achim GEISENHANSLUKE. *Einführung in die Literaturtheorie: Von der Hermeneutik zur Medienwissenschaft*, p. 27. Citado a partir de Luís DREHER. Vida, liberdade e subjetividade

Mas é certamente sob o guarda-chuva da antropologia, em suas tendências mais ou menos veladamente naturalistas, que partem os ataques mais danosos à subjetividade.³ Esta tendência antropologizante popularizou-se pela facilidade das soluções redutivistas apresentadas aos outrora complexos problemas filosóficos. Pensadores como Heidegger, que escapam a todos os padrões e não se reconhecem simpáticos à cultura cientificista, assumem a tendência antropologizante como seus pontos de partida fundamentais.⁴ Complementarmente, a desautorização da filosofia, e, conseqüentemente, do próprio pensar, pelas interpretações *ad hoc* de diversas disciplinas, teve, ao lado de grandes sucessos, a inviabilidade do pensar autônomo como um de seus mais danosos resultados. Tudo isto a par de formulações bem conscientes desta ambivalência, como a que ironicamente partiu de cientistas naturais, como Frierich Weizsäcker:

Por um lado o homem é também um ser natural. A natureza é mais velha que o homem. Ele foi produzido pela natureza e se submete às suas leis... Neste sentido, as ciências da natureza são um pré-requisito às ciências humanas.

Por outro lado a ciência natural é feita por homens e para homens, e se submete às determinações de todo produto espiritual ou material do ser humano. O homem é mais velho que a ciência natural. A natureza foi necessária para que houvesse homens; o homem foi necessário para que houvesse conceitos sobre a natureza. É possível e necessário entender a ciência natural como parte do espírito humano. Neste sentido as ciências humanas são pré-requisito para a ciência natural.⁵

Há duas formas de lidar com o constrangimento desta ambivalência: assumir uma das partes como a mais correta, que é o que geralmente se faz, ou sustentar a ambivalência entendendo sujeito e mundo como imbricação lógico-empírica. A segunda solução não é, entretanto, uma condição pacífica sobre a qual podemos descansar de posse da chave-mestra de todo o saber, mas antes uma tensão onde a imparcialidade e a mediação perfeitas continuam inatingíveis. Ainda assim, já é possível, então, conceber um mundo dotado de ordem e autonomia próprias, e que, evidentemente, por me abranger e absorver, se apresenta como condição de minha existência fenomênica, e, ao mesmo tempo, concebê-lo como produto de uma evolução

religiosa: mapeando um acesso possível à questão filosófica de Deus. in: Maria XAVIER. *A questão de Deus*, p. 120.

³ Não convém tanto analisar a fundo a pertinência do termo «antropologia» para designar grupos tão amplos, senão apenas assumir que a crítica dos filósofos subjetivistas tende ao seu uso para designar o que ela enxerga como ponto de partida genérico dos ataques que sofre.

⁴ Martin HEIDEGGER. *Gesamtausgabe*. Bd. 28, p. 10-18.

⁵ C. F. von WEIZSÄCKER. *Die Geschichte der Natur*, p. 6.

teórica projetada pelo Eu com vistas a justificar seus aspectos fenomênicos, desta vez tidos como exteriores.

A cisão entre a sua auto-compreensão antropológica (e/ou existencial) e a auto-compreensão subjetiva, é possivelmente insolúvel,⁶ pelo que a metafísica atual não deve pretender (como o quiseram seus opositores em relação a ela) absorver o campo antropológico.⁷

A subjetividade não pode, contudo, deixar-se explicar por uma genealogia externa, como se o fundamento de uma ciência qualquer que objetiva esta genealogia não fosse já proposta pelo sujeito.⁸ Se a perspectiva subjetiva é, portanto, subordinada a um processo linguístico, psicológico ou antropológico qualquer (ainda no caso de uma analítica existencial), será preciso reivindicar, ainda que a discussão resulte em circularidade, a primazia da subjetividade sobre qualquer formulação que a pretenda compreender.⁹

Quanto a isto, o mais importante é que nossa consciência não se reconhece como determinada pela ordem do mundo ou mesmo pelas regras que ela mesma elabora. Se uma tal determinação existe, ela vem de fora de nossa consciência, e já não participa de uma teoria da subjetividade, quer dizer, de uma filosofia transcendental,¹⁰ em sentido amplo. Desta forma, isso vale para determinações metafísicas ou lógicas. O que define a consciência, o saber de si, é que ela não pode enxergar *nada* senão como resultado de seu processo. A liberdade é o caráter absoluto do ponto de vista subjetivo.¹¹

⁶ Esta é, inclusive, uma proibição da teoria da subjetividade, seguindo uma linha proposta por Cassirer: «Die Verabsolutisierung der Objekt-Seite zu einer bewusstseins unabhängigen "Welt na sich" ist ebenso zu verwerfen, wie die Verabsolutisierung der Subjekt-Seite zu einem "Ich na sich".» Ver Ralf GÖRER. Ernst Cassirers kritisch-idealistischer Symbolbegriff. *Philosophische Jahrbuch*.

⁷ Dieter HENRICH. *Denken und Selbstsein*, pp. 40-42.

⁸ Entre outros motivos está o da fundamentação possível das ciências, conforme os artigos de F. W. SCHELLING, *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia e do Eu como princípio da filosofia*, onde se diz, por exemplo: «Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principien alles Wissens darzustellen. Die einzige Frage also, die sich Leser dieser Schrift beantworten müssen, ist die: ob jene Principien wahr oder falsch seyen, und (sie mögen nun wahr oder falsch seyn) ob durch sie wirklich die Resultate der kritischen Philosophie begründet seyen» Friedrich W. J. SCHELLING. *Sämtliche Werke*. Bd. 1, p. 152.

⁹ Ataques de diversas correntes contra a noção moderna de subjetividade são rebatidos pelos atuais adeptos de uma teoria contemporânea da subjetividade. Há um excelente resumo destas contra críticas em Klaus DÜSING. *Modelos de autoconsciência: Críticas modernas e propostas sistemáticas referentes à subjetividade concreta*, pp. 33; 51; 90-91; 95.

¹⁰ *Ibid.*, p. 297.

¹¹ Referimos aqui a obra de Georg MISCH. *Geschichte der Autobiographie*, pp. 573-574. Nesta obra o autor demonstra a indexação da perspectiva em primeira pessoa às narrativas autobiográficas, lembrando que toda a concepção determinista só é aplicada em narrativas sobre terceiros, e que, portanto, mesmo pensadores deterministas narram suas próprias vidas como produtos de sua liberdade.

A defesa da subjetividade bruxuleou desde fins do século XIX, mas conta, não obstante, com o peso determinante da tradição a seu favor, na medida em que as questões de autotransparência do princípio da filosofia são recorrentes, em suas diversas formas modernas, e no mínimo identificáveis em pensadores de peso como Platão e Agostinho. Doravante o núcleo da questão, se o interesse fundamentador estiver de pé, está no entendimento correto da dinâmica do pensar, a qual não foi avaliada em sua total abrangência senão pelo Idealismo.

Tal dinâmica se faz sumamente transparente na estratégia de Descartes de limitar a dúvida a fim de superá-la. Atitude que facilmente se condena a partir de críticas psicológicas, mas que guarda o *fiat* da dialética inescapável do pensar, que é a de precisar em qualquer de suas posições o posto e o não posto. Já na interpretação do cartesianismo em si, sabe-se que a limitação da dúvida cética é uma necessidade lógica exigida por sua própria efetividade, visto que uma dúvida não formulada, e, portanto, ilimitada, acaba por nada atingir, exatamente por não buscar um alvo específico.

Ainda assim a formulação da subjetividade como terreno livre de tempestade para a tarefa fundamentadora soa a Nietzsche, e também a Heidegger, uma plenipotenciação do sujeito a fim de torná-lo independente do mundo e da vida, esta já entendida como instância pré-reflexiva. Nada o comprova melhor que esta conclusão de Nietzsche:

Após ter lido demoradamente os filósofos nas entrelinhas e minuciosamente, digo para mim mesmo: tem-se de contar a maior parte do pensamento consciente como função do instinto... Muito menos se deve supor a consciência como algo de essencialmente oposto ao instinto, — a maior parte do pensamento consciente de um filósofo é secretamente conduzida pelo instinto, e por ele colocado em um determinado caminho. Mesmo por detrás da lógica e de sua autonomia sobre sua própria condução, estão certas questões de valores, ou mais exatamente exigências fisiológicas de conservação de um determinado estilo de vida.¹²

Constatações semelhantes, que se fazem amparar por sólidas evidências empíricas, só podem ser confrontadas pela prerrogativa lógica de um ceticismo de fundo (ao estilo socrático, não pirrônico) que atinja na raiz toda e qualquer análise em geral; não apenas a empírica, senão igualmente a metafísica.

Mas, se o saber se rearranja em função da dúvida, não apenas em Descartes, como em qualquer outra formulação da *certeza* (ainda não interessa falar em *verdade*), é somente graças ao ataque da dúvida sistemática que a certeza

¹² Friedrich NIETZSCHE. *Kritische Studienausgabe*, p. 17.

cartesiana adquire sua célebre força. E com isto marca-se o cunho primariamente epistemológico na gênese de qualquer teoria da subjetividade.¹³

Não se pode olvidar, contudo, que uma filosofia qualquer tem de lidar, no cenário contemporâneo, com muito mais do que sua auto-compreensão; e é conveniente ampliar a meditação de modo a possibilitar a multiplicidade (empírica) de pontos de partida, mesmo que o princípio (lógico) tenha de ser em todos os casos o mesmo.

Relações subjetivas no próprio campo antropológico

Como o interesse da teoria atual da subjetividade é o resgate de sua força explicativa, tem necessidade de abordar o campo antropológico a partir da perspectiva de primeira pessoa. Sem nenhuma pretensão de diluir a base da perspectiva antropológica, intenta-se tão somente uma leitura dos problemas antropológicos *do ponto de vista da subjetividade*.

O problema da linguagem é um dos que mais se salienta como empecilho a uma teoria da subjetividade, ou, numa outra tradução, ao estabelecimento de pontos fixos para o saber e a ação.

Se a palavra, por exemplo, fosse a origem causal da representação de eu, como sugere Russel¹⁴ a criança seria induzida a crer na sua subjetividade assim que lhe apresentassem a palavra eu. O processo de aprendizagem é, no entanto, bem ao contrário. A criança simplesmente não consegue apreender o sentido da palavra «eu», referindo-se a si mesma na terceira pessoa ou aplicando imediatamente os verbos. Somente em certo momento, quando a criança é capaz de entender o sentido de ser pessoa, é que ela emprega a palavra que há muito se lhe apresenta.¹⁵

Com isto temos a certeza de que a individualidade não pode ser incutida como vício linguístico, mas antes, a apropriação da palavra é precedida pelo processo mental (no caso o de auto-referência) que a significa. Também se acentua que o saber de si precede na ordem lógica mesmo as formulações mais primitivas deste mesmo saber, ainda que estas formulações cheguem primeiro na ordem empírica, como ocorre quando a palavra «eu» é apresentada precocemente à criança.

No âmbito moral a filosofia de Henrich aponta para o grave problema da dupla necessidade de fomento para a boa ação, a regra e a vontade. Quando

a regra moral não coincidir (fortuitamente) com o interesse/constituição do sujeito, não haverá base para mantê-lo fiel a ela, a não ser que consciência desenvolva um comprometimento sentimental com a norma em si mesma.¹⁶ Em outras palavras, a regra poderia ser, hipoteticamente, crida e entendida, sem que jamais fosse executada. Kant percebeu este paradoxo, mas acabou por não o atacar de frente. De fato, este resta como um dos problemas aparentemente insolúveis da moralidade, já que ela depende absolutamente de uma coincidência entre a razão prática e o sentimento moral.

Outro argumento levantado por Dieter Henrich é o da plasticidade com que o Eu pode manipular a sua fenomenalidade, um processo que atinge seu ápice na fantasia.¹⁷ Num mundo de fantasia podemos nos imaginar dotados de dons arcanos, interagindo com raças mitológicas ou alienígenas (Talvez Henrich tenha em mente as sagas de Tolkien e C.S. Lewis). Podemos mesmo acolher ideias radicais como a da reencarnação, e por mais que o contexto, corpo ou mesmo nossa história sejam imaginados como totalmente distintos, não conseguimos nos persuadir nem por um momento de que este nosso «Eu» alternativo seja menos «Eu» do que o atual. Em certas projeções ou devaneios, somente a nossa subjetividade consegue se reconhecer como inalterada, habitando uma personagem que, fenomenalmente falando, não possui correspondência sequer com as leis mais básicas da física.

Indubitavelmente, a subjetividade não existe e não se permite pensar sem um local de nascimento, caracteres étnicos, familiares, econômicos, religiosos ou ambientais, mas como o sujeito lidará com suas disposições, com o «lado escuro de sua alma», com seus talentos, isto é algo que circunstância alguma pode definir.¹⁸ «A consciência moral e o saber de si brotam como que espontaneamente ao influxo das exigências empíricas»,¹⁹ mas não são imediatamente pensáveis como consequências delas.

Toda a discussão a respeito de uma ontologia imanente remonta a Aristóteles, que é o guia de Brentano e de todos os que com ele tentaram restaurá-la (Heidegger incluso), e, segundo Aristóteles, a origem da alma está de acordo com a do corpo. Não poderia haver alma sem corpo, na medida em que ela é uma força objetificada.²⁰ Vai, contudo, uma grande distância entre dizer que toda a alma precisa de um corpo, e dizer que a alma só é algo em função deste. Afinal, contrariando a tendência antropológica, Aristóteles declara, por exemplo, no livro décimo da *Ética a Nicômaco*: «Não devemos nos contentar com a decadência

¹³ Descartes é aqui evocado como paradigma da transparência deste processo, sem que isso desmereça formulações semelhantes em inúmeros autores que o antecedem.

¹⁴ Op. cit. nota 6, p. 95.

¹⁵ Dieter HENRICH. *Denken und Selbstsein*, p. 30.

¹⁶ Ibid., p. 110.

¹⁷ Ibid., p. 64.

¹⁸ Ibid., p. 100.

¹⁹ Ibid., p. 102.

²⁰ Leonard SCHNEIDER. *Unsterblichkeitslehre des Aristoteles*, p. 84.

e a morte, mas antes nos esforçarmos por ser o mais imortais quanto possível, apegando-nos à parte nobre de nosso ser.»²¹ A dicotomia entre «a parte nobre» e a «inferior», têm também por consequência o fato de ser uma imutável e incapaz de sofrimento, ao passo que a outra parte do espírito é mutável e passional.²² Tal diferença é assumida inclusive por Brentano,²³ mas em Heidegger parece ter desaparecido.

A ausência deste lastro incondicionado de valoração é precisamente o que provoca o niilismo. Mas esta não é uma negligência absurda, visto que mesmo os propositores de formulações fundamentadoras, opositores do niilismo, se embarçam nas armadilhas da tarefa que assumiram. Afinal, como declara Henrich, o problema da liberdade sequer foi aprofundado nos últimos três mil anos.²⁴ O que se fez e pode sempre fazer, é não abandoná-lo.

O pensar crítico sobre a subjetividade

Se quiséssemos traçar uma biografia da subjetividade poderíamos, como Henrich, apresentar um esboço mais ou menos assim: «O conceito de autoconsciência derivou de Descartes, onde parece estar lançada a pedra fundamental, identificada depois como um arquétipo ou imagem de sujeito intelectual em Leibniz. Locke percebeu que não existe conhecimento de um eu, mas de uma identificação de si consigo mesmo. Rousseau lançou tudo na esfera prática dizendo ser o eu a condição necessária para o juízo, postulando que a consciência de eu é o princípio da lógica e da possibilidade. Kant toma esta concepção e a eleva a fundamento do saber.»²⁵ Kant contempla o eu como ato do sujeito do conhecimento de abstrair-se de seus objetos e voltar-se sobre si na união da consciência. O eu não é objeto ou um algo, mas sim ato intelectual que se «tem» ou apanha como tema para si mesmo. E o *Eu* se revela sempre como dialética entre este ato e o resultado mais ou menos limitado que ele adquire em seu pensar sobre si. Um é o sujeito ativo, o outro é o objeto de si mesmo.²⁶ Neste curto, mas determinante espaço da filosofia transcendental, a filosofia de Fichte ganha vida.

A confiar em Ulrich Barth, a metafísica da subjetividade dá a palma da vitória a Fichte, antes do que a Kant ou Hegel,²⁷ pois é com ele que a necessidade de

²¹ ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*, pp. 242; 244.

²² Hermann SCHMITZ. *Die Ideenlehre des Aristoteles – Ontologie, noologie, theologie*, p. 239.

²³ Franz BRENTANO. *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, pp. 26-28; 76.

²⁴ HENRICH, Dieter. *Denken und Selbstsein*, p. 368.

²⁵ Dieter HENRICH. *Selbstverhältnisse*, p. 60.

²⁶ *Ibid.*, p. 61.

²⁷ Ulrich BARTH. *Gott als Projekt der Vernunft*, p. 470.

auto-fundamentação do sujeito cresce sobre todos os demais temas e elementos. Kant deu, no entender de Schelling, os resultados, deixando de apresentar os fundamentos. Em Hegel há uma fusão entre saber e verdade, mesmo conforme alguns idealistas, o que não colabora com o projeto de uma metafísica crítica. Com Fichte a unidade entre sujeito e objeto é uma formulação subjetiva,²⁸ o que não necessariamente o põe, como quer Hegel, em posição inferior face aos idealistas «objetivos», mas certamente deixa em aberto a necessidade de investigar adequadamente a ligação com o mundo.

Henrich e seus discípulos, particularmente os teólogos e filósofos da religião,²⁹ perceberam que «esta parte» de Fichte poderia servir perfeitamente à reabilitação do Idealismo frente a críticas variadas, com destaque para as do neokantismo.

O Idealismo, concluem os teóricos da subjetividade, pode não ter sido feliz em sair da metafísica mais subjetivista de Fichte, mas com isto resolveu-se o problema do lastreamento da subjetividade no mundo. Implícita ou explicitamente, Schelling e Hegel se diferenciam ou progridem na medida em que, para eles, o Eu não pode fundamentar a si mesmo *ex nihilo*, havendo, ao contrário, uma mútua implicação entre Eu e mundo, sendo o signo da consciência usado para evocar esta relação originária.³⁰

A dissonância entre sujeito e mundo é, adicionalmente, deveras benéfica à religião, visto que em sua diferença fundamental reside uma relação toda positiva, igualmente exaurida pelo Idealismo, entre estranhamento e familiaridade subjetivo-objetiva.³¹ Por isso, a fórmula, «A razão produ-lo apenas (o Absoluto) ao libertar a consciência das limitações; este suprimir das limitações está condicionado pelo pressuposto da ilimitabilidade»,³² foi usada como norte da religião na metafísica da subjetividade. Conforme Hegel, interpreta Dierken buscando seguir a Henrich, a subjetividade reivindica, pela sua própria percepção da contrariedade entre sujeito e conteúdo, a sua finitude. Ora, é a finitude da subjetividade que está pressuposta na sua definição, na sua particularização, e esta mesma finitude é a condição de possibilidade de toda a religião.³³ Deus se faz presente na vitória do princípio de individualização. Ao tornar-se próprio, particular e plenamente individual, um sujeito realiza em si o grau máximo de liberdade, de divindade. Por isso o pensamento próprio, mesmo que passe

²⁸ De acordo com a própria crítica que Hegel apresenta. G. W. F. HEGEL. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*.

²⁹ Como Ulrich Barth, Jörg Dierken, Raimund Litz, Johann Reikerstorfer.

³⁰ Dieter HENRICH. *Bewusstes Leben*, p. 126.

³¹ Jörg DIERKEN. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*, pp. 4-13.

³² G. W. F. HEGEL. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, p. 40.

³³ Jörg DIERKEN. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*, p. 13.

pelo ateísmo, niilismo ou outras variantes (como em Nietzsche) é preferível ao pensamento e comportamento de massa e manada,³⁴ que mantêm o indivíduo no indiferenciado.

Esta dinâmica é objeto de aprofundadas investigações por parte de Jörg Dierken:

A dialética entre o retraimento e a superação de si alerta o senso de liberdade da subjetividade durante o processo de transcendência imanente. Logo, esta dialética inaugura formas que conduzem à uma expansão das determinações das autorelações por sobre as limitações... Diferenças externas e reflexividade interna correspondem-se um ao outro. De outra forma a ipseidade se constituiria contraditoriamente através do que lhe é estranho – e com isto não seria afinal uma ispeidade. Para evitar esta consequência ela unifica-se com a autorelação expansiva de aderência ao todo, em autotranscendência imanente, o que abre uma ordenação exatamente para estas autorelações mais concentradas.³⁵

Ora, com isto fica claro que a topologia acidentada da consciência, que se diferencia em seus picos (saber de si e saber de, teoria e prática, entre outros.), conecta-se nas depressões menos visíveis, mas não menos discerníveis, de seus vales. É deste modo mais postulativo do que arbitrário ou impositivo que o Idealismo, melhor ainda em sua evolução e correção crítica a partir de Henrich, oferecem-nos roteiro à reconstrução da unidade dos fragmentos de consciência. Ainda conforme nossa citação de Dierken, as autorelações da mente, configuram o retorno da subjetividade sobre si a partir de seu encontro com o mundo, bem como um não menor encontro, na própria subjetividade, de uma marca de estranhamento que lhe faz supor a presença de um outro exterior incutido em sua interioridade. Com isto pode-se tanto remontar a Deus, como até justificar na subjetividade uma herança daquela visão antropológica que, até aqui, lhe parecia totalmente estranha.

Religião e filosofia se encontram na meta de buscar um sentido para a vida, e somente seus métodos as dividem.³⁶

O problema central de uma metafísica da subjetividade é a conexão entre as duas esferas de fenomenologia da consciência. Uma voltada para a exterioridade, pensa a unidade do mundo em que o eu se encontra contextualizado, concretizado e individualizado. A outra voltada para a interioridade, pensa a vida íntima em seu nexos e sentido próprios. Estas duas

³⁴ Ibid., p. 33.

³⁵ Jörg DIERKEN. «Bewusstes Leben» und Freiheit: Zum Zusammenhang von Subjektivität und Metaphysik. *apud* Jörg DIERKEN & Dietrich KORSCH. *Subjektivität im Kontext: Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, p. 114.

³⁶ Dieter HENRICH. *Flucht Linien*, p. 100.

esferas só podem se tocar a partir de um pano de fundo geral que unifique a estrutura da realidade e o sentido da vida moral, e a esta instância fundamental chama-se Deus.³⁷ Retirada do computo metafísico, nenhum outro elemento pode substituir-lhe o papel de integração lógica entre o mundo e o sentido da vida, evanescendo-se qualquer possibilidade neste sentido, seja com a polarização para o subjetivismo existencialista, seja para o seu oposto no objetivismo materialista. Um nega ao mundo qualquer subsistência, subjugando-o aos caprichos da subjetividade, o outro nega o mesmo ao sujeito, destituindo-o de valor último e permanente, e condicionando-o à categoria de subproduto do mundo. Ambas as propostas são inaceitáveis, por que contrariam a experiência da consciência acerca de duas realidades distintas e autônomas, embora interdependentes.

Esta constatação lembra que as instâncias religiosa e antropológico-naturalista não precisam ser estipuladas pela consciência, senão jazem nelas de modo imanente. «Deus não vem», como ressaltou, sobretudo, Schelling; Ele está inteiro e vivo já na voz que o invoca (É a forma metafísica de dizer *Vocatus atque non vocatus, Deus adherit*). A visão antropológica, tampouco, pode assaltar o sujeito de surpresa, pois não seria sequer passível de formulação se estivesse desde sempre ausente da constituição da consciência.

Afastadas as críticas ao tratamento metafísico de Deus, Henrich finalmente se expressa claramente sobre o tema:

Mesmo as leis da física e suas constantes naturais perfazem em seu contexto unificador uma variedade inconcebível. [...] Concebe-se, então, o pensamento de um contexto em que não apenas todo o real toma parte, como lhe pertence originariamente. [...] Na medida em que este contexto não consiste em diferenciados, aproxima-se do nexos em que consiste e pelo qual se faz um indivíduo. E já que ele não pode ser dependente, este contexto ou nexos jaz em um ser necessário. [...]

Este pensamento sobre uma unidade é o pensamento limítrofe de Deus – de Deus em geral, na medida em que o pensamento sobre ele pode ser concebido a partir do mundo. Tal é um pensamento filosófico sobre Deus, mas que também está pressuposto como fundamento unitário nas religiões que reconhecem inúmeras divindades. Claramente ele não é o Deus de Abraão que forja aliança com um povo. Esta concepção de Deus é bem mais o pré-requisito para a prova ontológica de Descartes.³⁸

³⁷ Dieter HENRICH. Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. In: LANGTHALER, Rudolf; HOFER, Michael (Hg.). *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke: Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie. Wiener Jahrbuch für Philosophie*, pp. 18-19.

³⁸ Ibid., p. 19.

Mas, como Henrich já havia defendido há muitos anos em seu livro sobre o argumento ontológico, a conclusão cartesiana em favor da existência de Deus é falha. Seguindo o argumento de Kant, Henrich conclui outrora e agora que o pensamento limítrofe não é capaz de produzir qualquer conceito claro, apenas produz um incômodo, uma constatação do caráter de dependência, de abarcado e ultrapassado, que constitui o sujeito. Por isso, é mais saudável seguir a investigação sem uma definição metafísica de Deus, preferindo antes o estudo das disposições do pensamento já bem exploradas pelas religiões. Noções como proteção, orientação, providência, assistência ou observação do divino sobre nós.³⁹

Com isto a teoria da subjetividade tem a vantagem de resgatar o sentido de uma filosofia geral, de um modelo metafísico abrangente e capaz de acomodar em si escolas divergentes ou religiões variadas. A renovação desta promessa causa tanto ânimo quanto suspeita, pelo que vale a pena um olhar mais detido sobre o trabalho desta nova constelação que se forma sob inspiração de Dieter Henrich.

Na medida em que dentro deste contexto nos interessarmos particularmente pela religião, teremos de enfocar a relação entre a condição de possibilidade da religião, implícita na subjetividade, e a sua realização. Como bem assevera Dierken, constatamos «que o que o pensado é para o pensador, assim é a religião para o religioso, quer dizer, aquilo que ele observa.»⁴⁰

Do ponto de vista subjetivo, como bem expressa Fichte, «Deus está onde você está. Esta é a consciência do mistério da humanização de Deus, da revelação de Cristo como Deus mesmo, não porque ele perdeu sua individualidade, mas porque alcançou a consciência de que Deus é nele.»⁴¹ Do ponto de vista objetivo, como revelam tanto o Idealismo quanto Schleiermacher, Deus é o incondicionado no qual nos sentimos envolvidos, e que nos imprime a certeza de uma dependência absoluta.⁴² Esta incondicionalidade não guarda mais qualquer traço «substancialidade» ontológica, e também por isso é de fundamental importância que a relativa independência da subjetividade esteja assegurada, pois uma indefinição quanto a esta questão inelutavelmente produziria: a) a transição do conceito limítrofe à uma certeza sobre a existência; b) a coincidência entre a prerrogativa de realidade e a existência; c) qualquer noção de existência necessária.⁴³ Em outras palavras, a ressurreição de argumentos ontológicos.

A razão bem conhecida pela qual Kant combateu as diversas versões do argumento ontológico, a par de sua cruzada pela coerência teórica, é que ele

³⁹ Ibid., p. 20.

⁴⁰ Jörg DIERKEN. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*, p. 13.

⁴¹ Ibid., p. 44.

⁴² Ibid., p. 104.

⁴³ Dieter HENRICH. *Der Ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, p. 74.

empreende uma redução *irreligiosa* de Deus ao plano dos existentes, uma verdadeira *queda* do mundo numenal para o natural.

Ao mesmo tempo em que a religião é (deve ser) um saber fundamental do sujeito sobre si, é (deve ser) igualmente um seu produto.

Referências bibliográficas

- ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. London: Kegan Paul, Trench, Truebner & Co., 1893.
- BARTH, Ulrich. *Gottals Projekt der Vernunft*. Tübingen: MohrSiebeck, 2005.
- BRENTANO, Franz. *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Leipzig: Von Veit & Comp., 1911.
- DIERKEN, Jörg. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- DIERKEN, Jörg & KORSCH, Dietrich. *Subjektivität im Kontext: Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- DÜSING, Klaus. *Modelos de autoconsciência: Críticas modernas e propostas sistemáticas referentes à subjetividade concreta*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- GOERES, Ralf. Ernst Cassirers kritisch-idealistischer Symbolbegriff. *Philosophische Jahrbuch*, vol. 114, n. 2, 2007 (346-375).
- HEGEL, G. W. F. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- HENRICH, Dieter. *Bewusstes Leben*. Stuttgart: Reclam, 1999.
- _____. *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- _____. *Flucht Linien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- _____. *Der Ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1960.
- _____. *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam, 1982.
- LANGTHALER, Rudolf; HOFER, Michael (Hg.). *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke: Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie*. *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band XL/2008, Wien: Braumüller, 2010.
- MISCH, Georg. *Geschichte der Autobiographie*. Frankfurt am Main: Verlag G. Schulte. Bulmke, 1969.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe, Hrsg. Giorgio COLLI, Mazzino MONTINARI. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.
- SCHELLING, Friedrich W. J. von. *Sämtliche Werke*. CD-ROM: Total Verlag, 1997.
- SCHMITZ, Hermann. *Die Ideenlehre des Aristoteles – Ontologie, noologie, theologie*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1985.
- SCHNEIDER, Leonard. *Unsterblichkeitslehre des Aristoteles*. Passau: Elsasser & Waldbauer, 1867.
- TILICH, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- WEIZÄCKER, C. F. von. *Die Geschichte der Natur*. Stuttgart: Hirzel, 2006.