

“CONSCIÊNCIA” E “CONSCIÊNCIA DE SI” (UMA EXPOSIÇÃO CRÍTICA DA TEORIA DE E. TUGENDHAT)

Guido A. de Almeida
UFRJ

E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1979; citado aqui como SuS.

Ernst Tugendhat propõe em *Autoconsciência e Autodeterminação*¹ uma alternativa teórica para as concepções clássicas da Consciência, ligadas às idéias da introspecção e da reflexão e que se desenvolveram nessa larguíssima esteira do pensamento cartesiano que abrange tanto o empirismo inglês de Locke a Hume, quanto o idealismo alemão de Kant a Hegel. Sua teoria baseia-se, por um lado, nos resultados de uma crítica sistemática dos modelos de explicação disponíveis nessa tradição e, por outro, numa engenhosa reconstrução das idéias de Wittgenstein acerca da impossibilidade de uma linguagem privada sobre nossos estados mentais e da maneira como os exprimimos linguisticamente. Pela perspicácia com que interpreta e avalia as teorias rivais, por sua clareza conceitual e rigor argumentativo, a investigação de Tugendhat é, sem dúvida, uma das contribuições decisivas para a compreensão filosófica dos fenômenos da Consciência e da Consciência de si.

Convencido como estou da importância das idéias de Wittgenstein e Tugendhat a respeito desses temas, mas insatisfeito com alguns pontos da explicação dada, o que me proponho fazer neste trabalho é uma exposição crítica da teoria de Tugendhat e, a partir dela, de algumas idéias de Wittgenstein, com o objetivo de derivar dessa crítica pelo menos uma perspectiva para uma concepção alternativa, capaz de integrar o que me

parece sólido nas teorias desses autores, desembaracando-as ao mesmo tempo das dificuldades em que, ao que me parece, se enredam. Como o objetivo de meu trabalho é sobretudo crítico, limitarei a exposição da teoria de Tugendhat ao essencial. Vou me concentrar pois nas teses centrais e indicarei de maneira apenas esquemática os argumentos em que se apóiam.

Tugendhat constrói sua teoria, por assim dizer, em dois andares. No andar de baixo, ele explica o que entendemos de antemão por "consciência" e "consciência de si" e, no andar de cima, ele propõe uma teoria para explicar a possibilidade da "consciência de si", tal como definida de antemão.

A explicação dada por Tugendhat é, ao fim e ao cabo, a teoria (*sit venia verbi*) de Wittgenstein, corrigida e adaptada para se acomodar ao seu conceito prévio de consciência de si. A teoria de Wittgenstein pode resumir-se, como veremos, na idéia de que as frases com que exprimimos nossos estados mentais (p. ex.: "estou sentindo dor") devem ser consideradas, não como constituindo um saber ou conhecimento, mas, em analogia com as interjeições e as exclamações, como uma modificação do comportamento expressivo. Como Tugendhat parte de uma conceituação prévia, segundo a qual a consciência de si é uma forma de saber proposicional, mas aceita a explicação de Wittgenstein sobre os enunciados de estados de consciência como tendo um valor expressivo e não cognitivo, ele precisa reformular a explicação de Wittgenstein para dar conta de como um enunciado pode ser um modo de comportamento expressivo análogo às exclamações e interjeições e, ao mesmo tempo, ter um valor de verdade, é isso de tal modo que ele exprime um saber proposicional, embora não-cognitivo.

Dividirei meu trabalho em três partes. Discutirei, na primeira, o conceito prévio de "consciência" e "consciência de si" em Tugendhat e, na segunda, a reconstrução da "teoria" de Wittgenstein proposta por Tugendhat. Finalmente, na terceira parte, farei algumas objeções e indicarei uma perspectiva de reformulação sugerida por uma passagem do próprio Tugendhat.

I O conceito prévio de "consciência" e "consciência de si"

A primeira parte da teoria de Tugendhat consiste numa explicação do que os filósofos entendem por "autoconsciência", ou

"consciência de si", a título de preliminar para a formulação das questões a serem respondidas pela teoria filosófica. Essa explicação provisória pode ser resumida em duas teses: (1) a tese de que a consciência de si se baseia no saber imediato que temos de alguns de nossos estados, aqueles precisamente que podem ser definidos como os estados de que temos consciência; (2) a tese de que a consciência de si é um saber proposicional, que se pode explicitar lingüisticamente em frases da forma: "eu sei que eu Ø", onde "Ø" designa um estado de consciência, isto é, um estado do qual temos um saber imediato.

Tugendhat introduz sua primeira tese como se tratasse de uma simples observação sobre a maneira como o termo "consciência" costuma ser usado por pensadores representativos da Psicologia e da Filosofia da Consciência. Assim, Tugendhat assinala que Freud baseia a distinção consciente/inconsciente na observação de que temos um saber imediato de certas "ocorrências psíquicas", ao passo que a existência de outras só pode ser inferida de seus efeitos. Do mesmo modo, Husserl define as "vivências" — que correspondem a um dos dois conceitos de "consciência" que distingue na 5ª investigação Lógica é que é o único relevante para não aqui — como o objeto de um saber imediato². Com base nisso, Tugendhat propõe a seguinte definição: "Chamamos conscientes aqueles estados de um ser (Wesen) dos quais esse ser tem um saber imediato"³.

A segunda tese, sobre o conceito de consciência de si, Tugendhat deriva-a de uma tese mais geral sobre o caráter proposicional do que, desde Brentano, se chama consciência intencional, isto é, de todo estado de um sujeito que se caracteriza pelo fato de ser um modo de consciência de alguma coisa dele distinto. Tugendhat apóia sua tese aqui, não na opinião dos filósofos, mas num argumento em duas etapas que se reduz no essencial ao seguinte. A primeira etapa consiste na demonstração de que toda consciência intencional é imediatamente proposicional, ou pelo menos implica um consciência proposicional⁴, ou por outras, que ter consciência de algo é ou implica julgar que p. Essa premissa apenas não é, está claro, suficiente para provar que toda consciência de si é uma consciência proposicional. De fato, se a aplicamos ao caso da consciência de si, não poderemos concluir que esta é um caso de julgar que p, mas tão somente que ter consciência de si é ou implica julgar que p. Por isso, Tugendhat precisa dar um segundo passo para chegar à conclusão desejada. Esse segundo passo é, em suma, o seguinte silogismo: a consciência de si é um saber (em virtude do significado de "consciência" como um saber imediato); ora, todo saber é um saber que p; logo, ter consciência de si é saber que p⁵.

2. E que ele identifica a seguir com uma percepção interna, ponto que Tugendhat deixa de lado, porque pertence à explicação teórica do fenômeno, e não à sua conceituação prévia (Cf. SuS, p. 12).

3. SuS, p. 13.

4. SuS, p. 20.

5. SuS, p. 21 s.

O que dizer de tudo isso? Será que podemos acompanhar Tugendhat em suas duas primeiras teses?

Tugendhat reivindica para sua primeira tese uma "plausibilidade provisória" apenas e admite que ela pode ser problematizada, embora não explique como. O que é de fato problematizado na discussão posterior, aliás no contexto da discussão da teoria de Wittgenstein, é a legitimidade de chamar saber a consciência que temos de nossos estados na medida em que os manifestamos em frases expressivas, e não se essa consciência é imediata.

6. SuS, p. 14.

Examinemos então, por conta própria, em que sentido ou de que maneiras a primeira tese de Tugendhat poderia ser problematizada. A primeira tese é, como vimos, uma definição de "consciência" e implica que podemos fazer, com base nela, uma distinção entre estados conscientes e estados não-conscientes. Poderíamos dizer que ela pressupõe, pois, um determinado domínio e diz que podemos dividi-lo de determinada maneira. Ora, uma distinção pode ser impugnada de três maneiras diferentes: (1) podemos negar a pressuposição e afirmar que não há nada a distinguir; (2) podemos aceitar a pressuposição e negar a distinção proposta; (3) podemos aceitar a pressuposição e a distinção, mas recusar os termos em que é formulada. Assim, por exemplo, se nos debruçamos sobre a questão teológica acerca da natureza dos seres puramente espirituais, diferentes de Deus, podemos pensar sobre a possibilidade de distinguir os anjos dos arcanjos de uma dessas três maneiras, isto é, seja negando a pressuposição de que exista uma classe formada por seres puramente espiritual além de Deus, se somos céticos com relação a questões teológicas, seja aceitando a existência dessa classe, mas negando a existência de pontos de vista relevantes ou conhecidos para distinguir subclasses, seja aceitando a possibilidade de semelhante distinção, mas recusando os termos em que é proposta, alegando por exemplo a ilegitimidade de pensar a diferença entre os anjos nos termos de uma hierarquia militar ou política, etc.

Freud (tal como citado por Tugendhat) apresenta a distinção consciente/inconsciente como uma distinção a ser tratada no interior do domínio das "ocorrências psíquicas" e assim confronta-nos com o problema de saber como distingui-lo do não psíquico, sem recorrer ao conceito do consciente. Tugendhat deixa de lado a referência ao "psíquico" e fala de maneira genérica dos "estados" de um indivíduo. Se levarmos em conta a recapitulação da passagem em causa no início do segundo capítulo e a forma como reexpõe o tema na conferência sobre O Eu⁷, podemos dizer que a distinção concerne aos fatos que um indivíduo

7. A ser publicada proxima-
mente no primeiro número
da revista *Analytica*.

pode saber a seu próprio respeito, distinção esta que não pode obviamente ser recusada da primeira maneira indicada, pois não é possível supor que não conheçamos nenhum fato a nosso respeito. Vejamos, porém, se a distinção pode ser impugnada de uma das outras duas maneiras.

A distinção proposta é distinção entre aquilo que só podemos saber se fazemos alguma coisa para isso e aquilo que podemos saber sem nada fazer para isso, isto é, sem nenhuma investigação prévia. Assim, só posso saber certos fatos a respeito do meu corpo (como a altura, cor dos olhos, filiação, saúde etc.) se me observo direta ou indiretamente (no espelho, por exemplo), ou se os indago de outros que me observaram diretamente nas situações relevantes, ou ainda se infiro esses fatos de outros fatos já conhecidos. Do mesmo modo, só pela observação do meu comportamento e inferências a partir daí posso saber alguma coisa sobre o meu caráter e atitudes afetivas (por exemplo, se sou covarde ou corajoso), se realmente gosto, como penso, de uma pessoa que, no entanto, há muito não procuro mais etc.). Mas há fatos que posso dizer que sei imediatamente, porque não preciso realizar nenhuma operação cognitiva para alcançar esse saber. Assim, por exemplo, não preciso me observar (observar o o meu corpo ou o meu comportamento) para saber que estou sentindo dores, nem para saber que estou vendo uma cor amarela etc., e posso dizer portanto que basta estar sentindo dores para saber que estou sentindo dores, ou que basta estar vendo algo amarelo, para saber que estou vendo. E, se isso é verdade, então é verdade também que não posso sentir dor ou ver uma cor, sem saber que estou sentindo ou que estou vendo.

Podemos dizer acerca desse gênero privilegiado de fatos duas coisas: (1) a existência de um fato desse gênero é uma condição suficiente para saber (ter consciência) desse fato; (2) saber (ter consciência) desse fato é uma condição necessária para a existência desse fato. E, como esses fatos concernem a estados de um indivíduo, podemos formular essas condições também da seguinte maneira: (1) uma condição suficiente (e não apenas necessária) para que esse indivíduo saiba que está nesse estado (tenha consciência desse estado) é estar nesse estado (de tal sorte que, se estou, por exemplo, sentindo dores, sei por isso mesmo que estou sentindo dores); (2) uma condição necessária (e talvez suficiente)⁸ para um indivíduo estar nesse estado é que ele saiba que está nesse estado, isto é, tenha consciência desse estado (de tal sorte que, para saber, por exemplo, que estou sentindo dores, é preciso que eu esteja sentindo dores). Podemos chamar a esses estados, então, de estados de consciência (ou estados mentais, ou ainda estados subjetivos), e defini-los pela relação de implica-

8. Para uma pessoa que se encontra no estado $\emptyset$, ter o estado $\emptyset$ é uma condição necessária e suficiente para saber que se encontra no estado $\emptyset$. Será lícito dizer, conversamente, que saber a gente se encontra no estado $\emptyset$ é uma condição necessária e suficientemente para se encontrar nesse estado? Se a resposta for "sim", poderemos definir os estados conscientes pela equivalência ser = ser consciente. Aceitar essa equivalência parece implicar, porém, a definição dos estados de consciência como independentes de quaisquer estados não-conscientes, notadamente estados corporais - o que é pelo menos implausível e, em todo o caso, não pode ser excluído de antemão por meio de uma definição. O que importa, porém, para a elucidação do conceito de consciência e da distinção consciente/inconsciente é a possibilidade de estabelecer uma relação assimétrica entre a existência do estado e a consciência dele tal que a existência do estado seja suficiente para a consciência do estado e a consciência do estado necessária para a sua existência.

ção indicada entre ser e ser consciente, visto que, para existirem, precisam ser conscientes e, para serem conscientes, basta que existam.

Podemos ter clareza agora sobre o que significa problematizar a definição de "consciência" como um saber imediato. Como essa definição resulta da suposição que é possível distinguir, entre os fatos a nosso respeito, aqueles que podemos saber imediatamente daqueles que só podemos saber mediatamente, é como essa distinção resulta (e uma consequência conceptual) da distinção entre estados cuja existência não implica a consciência e estados cuja existência implica a consciência deles, negar a definição da consciência como um saber imediato equivale a negar a existência de estados de consciência, ou estados caracterizados pela relação de implicação indicada entre ser e ser consciente.

A questão é, portanto, a seguinte: essa negação é possível? Uma maneira de negar a existência de estados de consciência (na caracterização dada) consiste em afirmar que todas as proposições descrevendo estados de consciência podem ser reduzidas a proposições descrevendo estados físicos (do nosso corpo e, em especial, do nosso cérebro). Correlativamente, uma maneira de provar a priori a existência de (ou melhor, de justificar a legitimidade de falar em) estados de consciência na caracterização dada, seria a prova da impossibilidade de fazer essa redução⁹. Confesso que não tenho clareza sobre isso, mas imagino mal, por um lado, como o programa de um fisicalismo radical poderia ser levado a cabo, pois resultaria em negar pura e simplesmente a dimensão subjetiva de nossa existência. Por outro lado, não quero me arriscar a formular um argumento para provar a impossibilidade lógica de se negar a existência de estados mentais como algo de distinto de estados físicos. Observo duas coisas apenas: a primeira é que a existência de estados mentais caracterizados pela relação de implicação entre ser e ser consciente não é incompatível com a idéia de que estados físicos sejam uma condição necessária de estados mentais, e assim até mesmo o filósofo materialista poderia aceitar o conceito de consciência como um saber imediato. Esse conceito diz apenas, com efeito, que ser consciente é uma condição necessária, e não que seria além disso uma condição suficiente desses estados. A segunda observação é que, se é verdade que falta um argumento para provar a impossibilidade lógica de recusar o conceito de consciência como saber imediato, também é verdade que o conceito de consciência como um saber imediato não é logicamente impossível. Assim, podemos considerar uma teoria da consciência baseada no conceito de um saber imediato como tendo um valor pelo menos hipotético.

9. Cf. a esse respeito Thomas Nagel, "What is it like to be a bat?", *The Philosophical Review*, 83 (1974), p. 435-50, reimpresso em T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

Façamos uma recapitulação. Vimos que não é possível recusar o pressuposto do conceito de consciência em questão (pois isso seria recusar a idéia de que sabemos alguns fatos a nosso próprio respeito), e vimos também que não há nenhuma razão para recusar o próprio conceito (isto é, a possibilidade de distinguir estados conscientes de estados não-conscientes). Mas será que podemos recusar os termos em que a distinção foi posta? A distinção foi posta como uma distinção entre fatos que são e fatos que não são objetos de um saber imediato. Aqui também quero fazer duas observações apenas. A primeira é que a discussão anterior exclui a possibilidade de pôr em questão, na definição da consciência como um saber imediato, a sua caracterização como algo de imediato, pois é ela que dá conta da relação entre ser e ser consciente nos estados mentais. Tugendhat certamente tem em vista a possibilidade de problematizar a definição da consciência como uma forma de saber, pois é esta uma das idéias que ter de defender contra Wittgenstein. Naturalmente (eis aqui minha segunda observação), só é possível problematizar o conceito de consciência como um saber (imediato) com base num conceito prévio de saber. Se o nosso conceito prévio de saber implica que todo saber é um saber proposicional, que saber e saber que uma proposição é verdadeira, como de resto afirma o próprio Tugendhat, veremos que há boas razões para problematizar a concepção da consciência como um saber imediato. Se, ao contrário, abrimos espaço para a noção de um saber não-proposicional, podemos admitir pelo menos como problema (mais uma vez indo contra Tugendhat) a idéia de que a consciência imediata que temos de nossos estados é uma forma de saber não-proposicional.

Vejamos, então, a segunda tese de Tugendhat, sobre o caráter proposicional da consciência de si. A esse respeito Tugendhat não tem dúvidas e empreende uma prova do caráter proposicional da consciência de si baseada, como vimos mais acima, em duas premissas: a tese que ter consciência de algo é ou implica saber que uma proposição é verdadeira e a tese que saber algo e (e não apenas implica) saber que uma proposição é verdadeira.

Tugendhat fundamenta a primeira premissa argumentando, em suma, que só podemos ter consciência de algo se julgamos (meinen, halten) que exista algo¹⁰. Assim, por exemplo, só podemos temer o diabo, se julgamos que o diabo existe (vale dizer, se julgamos que, dentre os objetos que podemos conhecer, um é o caso do conceito de diabo). Ora, julgar e considerar uma proposição como verdadeira (ou falsa). Portanto, podemos concluir,

10. Cf. SuS, p. 20.

seguindo Tugendhat, que só podemos ter consciência de algo se julgamos que uma proposição existencial e verdadeira.

No caso que acabamos de considerar, não podemos dizer que ter consciência de algo equivale a julgar que uma proposição é verdadeira e, muito menos, que equivale a saber que uma proposição é verdadeira. Para temer o diabo não basta, certamente, julgar que o diabo exista e nem mesmo que ele represente uma ameaça para nós. É preciso, além disso, ter o sentimento de medo e o comportamento de fuga correspondentes. Por isso, é preciso dizer que ter consciência de algo, considerado em geral, apenas implica uma consciência proposicional.

Se considerarmos, porém, o caso especial em que ter consciência de algo é saber algo (por exemplo, a nacionalidade do atual Papa), poderemos dizer que, neste caso, ter consciência de algo é saber que algo é o caso (vale dizer, que existe alguém que é o atual Papa da Igreja Católica e que é polonês).

Se admitirmos, agora, que ter consciência de si é um caso particular, não apenas de ter consciência de algo, mas de saber algo, poderemos dizer que ter consciência de si não somente implica julgar que algo é o caso, mas é saber algo. Mas saber o quê? Não podemos dizer, observa Tugendhat, que sabemos nossos estados (por exemplo: “sei a dor de dentes”), pois o acréscimo do nome de algo a “saber” não produz uma expressão corretamente formada — a não ser que se queira dizer com isso que sabemos qual é o estado em que nos encontramos, isto é, que nos encontramos em tal e tal estado. Isso significa, para Tugendhat, que o saber imediato que temos dos nossos estados deve ter a forma: “sei que me encontro em tal e tal estado”¹¹. Com isso, Tugendhat completa a definição de seu conceito prévio da consciência de si e pode concluir que a consciência de si é um saber imediato que um indivíduo tem de seus próprios estados e cuja estrutura pode ser exibida por uma frase da forma: “Sei que me encontro em tal ou qual estado”.

11. SuS, p. 22.

Antes de passar ao exame das teses de Tugendhat, quero fazer uma observação sobre a premissa inicial de seu argumento: ter consciência de algo é ou implica saber que algo é o caso. A tese de Tugendhat é, sem dúvida, plausível se tomamos a palavra “algo” como designando um objeto no sentido lógico do termo, isto é, um sujeito de predicções possíveis. Fica claro, então, que só podemos ter uma consciência proposicional daquilo que, de antemão, é compreendido como o sujeito de uma proposição possível. Assim, e porque de antemão entendemos o termo “diabo” como designando um objeto, isto é, um sujeito de predicções

possíveis que podemos dizer que ter consciência do diabo (de alguma maneira qualquer, por exemplo, como objeto do medo) é, ou pelo menos implica, tomar como verdadeiras algumas proposições sobre o diabo.

Ora, é no mínimo discutível que “toda consciência de algo” seja ou implique a consciência de algo que pensamos como objeto de proposições possíveis. Com efeito, podemos admitir modos de consciência puramente intuitivos nos quais discriminamos “algo” sem que o pensemos mediante conceitos, e isso quer dizer: sem que por isso mesmo o identifiquemos como um objeto. Na verdade, essa possibilidade é uma implicação necessária do conceito de objeto de proposições predicativas empíricas, se o pensamos, como Tugendhat¹², como aquilo que pode ser identificado como o mesmo em diferentes situações perceptivas. Ora, daí se segue que as regras de discriminação das situações perceptivas e daquilo que é dado nessas situações são diferentes das regras de identificação de objetos. Pode-se argumentar, então, que essas situações perceptivas, visto que constituem uma condição da aplicação de regras de identificação de objetos, não podem depender elas próprias de regras de identificação para serem discriminadas e devem ser tratadas, em consequência, como modos de consciência não-proposicionais. Quais são as regras de discriminação em causa e uma questão para a Filosofia do conhecimento que não precisamos adentrar aqui¹³.

12. Cf. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*.

13. É fácil de ver que essas regras devem servir para a discriminação do que é percebido (segundo sua figura e posição no espaço) e das próprias situações perceptivas (segundo sua ordem no tempo). E é razoável supor que temos uma consciência não-proposicional de nossas percepções na medida em que somos capazes de discriminá-las segundo sua posição no tempo, como uma condição para que possamos especificá-las por meio de conceitos, tornando-nos assim conscientes delas num sentido proposicional.

A existência de uma forma de consciência intencional não-proposicional não constitui, porém, por si só um embaraço para a tese do caráter proposicional da consciência de si. Com efeito, se admitimos de antemão que, na autoconsciência, nos referimos a não mesmos como algo (ou alguém), isto é, como um objeto no sentido lógico do termo, poderemos dizer que o termo “consciência de si” designa precisamente uma forma de consciência em que nos referimos a nós mesmos como sujeitos de proposições possíveis. Quais proposições? As proposições, precisamente, nas quais nos atribuímos estados de consciência. Eis por que Tugendhat, na passagem comentada (p. 22), tem de atribuir ao indivíduo pela capacidade de seus estados a capacidade de se referir a si mesmo pela palavra “eu” para explicar como a consciência imediata dos estados desse indivíduo pode se exprimir em frases da forma: “Eu sei que eu me encontro em tal ou tal estado”.

Mas isso não resolve toda a dificuldade, porque não é necessário supor que o saber imediato que um indivíduo tenha de seus estados seja uma consciência de si, quero dizer: a consciência que um sujeito tem de si mesmo na medida em que ele pode se referir a si mesmo como um sujeito de uma diversidade de es-

tados e, portanto, como distinto de cada um de seus estados. Podemos mesmo admitir que alguém seja incapaz de se referir a si mesmo e, por conseguinte, incapaz de dizer "eu", embora seja consciente de seus próprios estados. Ora, Tugendhat quer que a consciência de si seja ao mesmo tempo uma consciência proposicional (para dar conta da auto-referência do indivíduo consciente de si mesmo) e uma consciência imediata (para dar conta do fato de que não preciso realizar nenhuma operação cognitiva, ou por outras, para dar conta do fato de que não preciso me identificar, para referir a mim mesmo por "eu")¹⁴.

A dificuldade pode ser apresentada tanto a partir da noção de um saber imediato, quanto a partir da noção de um saber proposicional. Por um lado, o que autorizou a análise da consciência como um saber imediato foi, como vimos, a possibilidade de distinguir estados para os quais o ser consiste em ser consciente e estados que podem ocorrer sem que se tornem conscientes, mesmo que se tornem conhecidos. Mas isto significa, também vimos, que é suficiente ter esses estados para ser consciente deles, o que implica não só que não é preciso se referir a si mesmo como sujeito desses estados, como tampouco é preciso classificá-los por conceitos para ter consciência deles (o que, aliás, é a razão por que atribuímos a consciência a animais e a recém-nascidos, incapazes de falar e, presumivelmente, de pensar).

Por outro lado, como uma consciência proposicional poderia ser ao mesmo tempo caracterizada como imediata? Na passagem que comentamos, Tugendhat, seguindo Freud, caracteriza o imediato unicamente como não-dedutivo. Ao retomar a questão posteriormente, ao discutir a teoria de Wittgenstein, Tugendhat observa que é preciso também distinguir o saber imediato do saber direto, isto é, baseado na observação e não na dedução¹⁵. Mas, se compararmos agora o saber baseado na observação com a consciência de si, não poderemos assinalar nenhuma diferença estrutural entre ambos. Com efeito, ambos têm a estrutura de um saber proposicional predicativo e envolvem, pois, a referência a um sujeito e sua caracterização por um predicado. Não havendo diferença estrutural entre eles, a diferença só pode ser, por assim dizer, "dinâmica", concernente ao modo como são estabelecidos ou usados. Acho de antemão problemático que se possa separar as condições da estrutura proposicional (que são as condições de verdade), das condições do emprego ou da asserção das proposições. Mas, deixemos isso de lado (mas não sem registrar que um defensor de uma semântica verificacionista, como Tugendhat não poderia aceitar essa dissociação). Tugendhat dirá, então, que uma proposição baseada na observação se caracteriza justamente pela operação cognitiva que lhe dá o nome,

14. E também para dar conta da suposição que nenhuma operação cognitiva está envolvida na caracterização dos estados mentais por predicados, o que me parece pelo menos duvidoso.

15. SuS, p. 133 s.

16. Mais simplesmente: Tugendhat dirá que certas proposições (por exemplo, sobre objetos empíricos) precisam ser verificadas, e outras não (por exemplo, sobre o fato de que percebo um objeto empírico. Cf. SuS, p. 133).

que ela depende de uma observação para ser verificada, ao contrário dos enunciados sobre os próprios estados, que não precisam ser verificados¹⁶. Assim, não preciso identificar-me para saber que me refiro a mim, e do mesmo modo, segundo Tugendhat, tampouco preciso tampouco preciso constatar a conveniência do predicado com que descrevo meu estado mental. Eis por que, as perguntas: “A quem estou me referindo quando digo ‘eu’?” ou “Como e que sei que sou eu mesmo o indivíduo a que me refiro quando digo ‘eu’?” são destituídas de sentido. Do mesmo modo, também não teria sentido perguntar: “Como é que eu sei que estou sentindo dor de dentes?”.

Tugendhat tem razão, sem dúvida, quando chama atenção para o fato de que não preciso identificar-me para saber a quem me refiro ao dizer “eu”. É verdade, pois, que o uso de “eu” é imune a erros. No entanto, creio que a sua caracterização da consciência proposicional de si mesmo como uma consciência imediata podem se fazer as seguintes objeções.

A primeira delas é que não me parece claro que a aplicação de predicados de estados mentais (na consciência de si mesma que chamo de proposicional e que distingo da imediata) seja de um modo geral imune a erros. Certamente, há os casos conhecidos das proposições por assim dizer “autoverificantes”, em que o erro está excluído por razões lógicas, como por exemplo no “eu penso” cartesiano ou na afirmação: “Estou falando português”. Nesses casos, a verdade da proposição é uma condição tanto de sua asserção quanto de sua negação, e por isso não podemos negá-la sem cometer uma contradição. Onde, porém, a verdade de uma proposição sobre um estado mental não é uma condição para afirmá-la ou negá-la (pensemos, por exemplo, em: “Estou sentindo uma nevralgia”), não vejo por que um procedimento de verificação e com ele a possibilidade de erro estariam excluídos em princípio.

Mas não vou insistir nesse ponto. Mesmo que, na consciência de si, haja apenas auto-referência sem auto-identificação (o que é correto), e mesmo que nela haja predicação sem verificação (o que me parece incorreto), o essencial a meu ver é que há na consciência de si descrita como um saber proposicional uma discursividade (isto é, referência e predicação) que não se coaduna com a idéia de um saber imediato tal como a explicitamos, ou seja, pela relação ser = ser consciente, segundo a qual é uma condição suficiente para a consciência no sentido do saber imediato a simples ocorrência do estado mental. É preciso reconhecer, pois, que na consciência de si entendida como um saber proposicional encontramos algo que vai além daquilo que é

constitutivo da consciência no sentido do saber imediato e que a pressupõe. De fato, como poderíamos pensar em caracterizar nossos estados de consciência por predicados, se esses estados não fossem dados independentemente do emprego desses predicados e dependessem deles para se tornarem conscientes?

O fato de não distinguir a consciência imediata e a consciência proposicional dos próprios estados cria para Tugendhat duas dificuldades adicionais.

A primeira resulta da necessidade de reconhecer que podemos atribuir consciência a animais e crianças muito pequenas, isto é, a indivíduos incapazes de falar e pensar. Diante dessa dificuldade, Tugendhat reage fugindo para frente e assumindo bravamente essa consequência implausível de sua teoria. A distinção entre a consciência no sentido não-proposicional como saber imediato e a consciência no sentido proposicional como saber proposicional explica, porém, de maneira muito mais plausível o fato de que podemos atribuir consciência a quem não é capaz de pensar, isto é, representar proporcionalmente aquilo de que tem consciência.

A segunda dificuldade adicional resulta da necessidade de reconhecer que podemos nos enganar acerca de certos estados, que não são estados físicos, e constituem modos de consciência intencionais, por exemplo, gostar de alguém. Para eliminar essa dificuldade, Tugendhat alega que se trata de fatos que concernem ao nosso comportamento e que podem ser diretamente observados por qualquer um¹⁷. "Gostar de" é, porém, manifestamente, um modo de consciência intencional, não um modo de se comportar, ainda que se manifeste no comportamento, ou seja um estado de que temos consciência quando nos comportamos de determinada maneira. Por isso, Tugendhat deve admitir que não temos consciência no sentido de um saber imediato de modos de consciência intencionais. Aqui também Tugendhat adota a estratégia da fugir da dificuldade assumindo a consequência, e alega que "aprendemos com Freud que podemos temer, julgar (*meinen*), tencionar algo, sem ter um saber imediato de que nos encontramos nesse estado"¹⁸. Mas, como acontece muitas vezes com as decisões heróicas, esta também parece ser uma atitude desesperada. A distinção, que Tugendhat não quis fazer, entre a consciência como saber imediato e a consciência como saber proposicional teria permitido explicar muito mais facilmente o fato de que podemos ser inconscientes ou nos enganar acerca desses estados que são modos de consciência intencionais. Com efeito, poderíamos dizer então que o fato de termos uma consciência imediata deles não implica a possibilidade de caracterizá-los proposicionalmente.

17. Cf. SuS, p. 27.

18. SuS, p. 21.

Essas objeções ao conceito prévio de consciência de si em Tugendhat não tornam necessariamente imprestável a teoria apresentada a seguir, e significam apenas que devemos considerar a teoria de Tugendhat como sendo de fato uma teoria da consciência proposicional. Feita essa restrição, passemos à segunda parte da teoria de Tugendhat.

II A “teoria” de Wittgenstein na interpretação de Tugendhat

Feita a análise do conceito prévio de “consciência de si” como o saber que se exprime em proposições da forma: “Eu sei que eu Ø” (em que “Ø” designa, como vimos, os estados que se caracterizam precisamente como os estados de que se pode ter um saber imediato), a questão que se apresenta a seguir é a questão sobre a natureza desse saber¹⁹. Em que se baseia o saber imediato que temos dos estados que caracterizamos por predicados “Ø”? Para essa pergunta, há uma resposta pronta na tradição filosófica, e que importa levar em consideração porque foi a partir do diagnóstico de seus erros que Wittgenstein, segundo a interpretação de Tugendhat, pôde encontrar uma perspectiva nova para dar uma explicação mais satisfatória do conceito da consciência de si. Segundo essa resposta tradicional, o saber imediato que temos de nossos próprios estados e que é o fundamento (ou mesmo toda a realidade) da consciência de si consiste na percepção desses estados, isto é, na observação direta desses estados como algo de presente ao próprio sujeito. Podemos dizer que, nessa tradição, o saber imediato que temos de nossos próprios estados não se caracteriza simplesmente pela relação de implicação entre ser e ser consciente, mas pela equivalência entre ser e ser percebido.

É importante observar que a identificação da consciência dos próprios estados à percepção tem conseqüências para a interpretação do conhecimento que temos dos estados de outrem. De fato, não podemos mais dizer que temos um conhecimento direto dos estados mentais de outra pessoa, visto que o conhecimento direto dos estados mentais foi identificado à consciência, isto é, ao saber imediato que o sujeito tem de seus próprios estados. É preciso, pois, se interpretamos a consciência como uma forma de percepção, interpretar também o conhecimento dos estados mentais de outrem como um conhecimento indireto, por inferência.

19. Deixarei de lado a segunda das questões teóricas suscitadas pelo conceito de consciência de si, segundo Tugendhat, e que concerne à natureza desse indivíduo que se refere “eu”.

Qual poderia ser a base dessa inferência? A consciência de nossos estados mentais está ligada a modos de comportamento, que podem ser observados e assim constituir o objeto de um conhecimento direto da parte de qualquer um. Por exemplo, quando vemos, ou (o que dá no mesmo, se ver é um estado mental) quando estamos conscientes de ver algo, observamos que também olhamos, isto é, movemos os olhos, para algo. Visto que, na interpretação dada, devemos dizer que temos consciência de ver algo porque percebemos (observamos diretamente) esse fato, a consciência de ver algo é independente da observação do nosso comportamento. Ou por outras, já que tenho consciência de que estou vendo algo observando esse fato diretamente, a consciência de que estou vendo algo não pode ser dependente de nenhuma outra coisa, logo não depende da observação do comportamento de olhar concomitante. A relação, pois, entre a consciência entendida como percepção e o comportamento observado é uma relação contingente e que é estabelecida com base na experiência. Normalmente, interpretamos essa relação como uma relação causal, tomando o estado mental como a causa e o comportamento como o efeito ou vice-versa. Como quer que a interpretemos, porém, o que importa é que a relação entre o estado mental tomado como objeto de uma percepção interna e o comportamento tomado como o objeto de uma percepção externa terá de ser considerada como uma relação contingente e estabelecida indutivamente.

Dada essa relação entre os nossos próprios estados mentais e o nosso comportamento, podemos supor então, com base num raciocínio por analogia, que os modos de comportamento semelhantes de outras pessoas estão também, como em nós, relacionado a estados mentais.

A teoria tradicional da consciência assenta, pois, sobre dois pilares: (1) a tese de que a consciência no sentido do saber imediato se baseia na percepção interna desses estados; (2) a tese de que o conhecimento que temos dos estados de outrem se baseia num raciocínio por analogia pelo qual inferimos a existência desses estados em outra pessoa a partir de formas de comportamento semelhantes às nossas²⁰.

20. Cf. SuS, p. 92.

Wittgenstein mostrou que essa concepção, realista em sua intenção, é não apenas solipsista em suas conseqüências, mas incoerente em si mesma, pois ela torna inteligível tanto a possibilidade de conhecer os estados mentais de outras pessoas, quanto a própria possibilidade de nos referirmos aos nossos estados. Não vou me alongar na crítica de Wittgenstein à concepção tradicional, porquanto me interessa apenas indicar como ele extrai

dessa crítica, de acordo com a interpretação de Tugendhat, um ponto de vista para uma nova compreensão do conceito de consciência de si.

A crítica à teoria tradicional como envolvendo um solipsismo latente baseia-se nas objeções cépticas conhecidas, segundo as quais um raciocínio por analogia permite apenas uma hipótese ou uma crença acerca dos estados mentais de outras pessoas. Wittgenstein radicaliza, porém, essas objeções, observando que, no quadro da teoria clássica, é inconcebível uma confirmação sequer parcial dessa hipótese, e isso implica que, a rigor, não podemos sequer acreditar na existência de estados mentais de outras pessoas, pois até mesmo a crença precisa se fundar em razões²¹.

Mais importante para nós é o argumento segundo o qual a teoria clássica torna ininteligível a possibilidade de nos referirmos aos nossos próprios estados conscientes.

O cerne do "argumento da linguagem privada"²² é a idéia de que, se pensamos os nossos estados mentais como algo a que podemos nos referir apenas mentalmente, isto é, associando à percepção de cada estado um termo lingüístico qualquer, não teremos nenhum critério para avaliar a correção do uso posterior desse termo. Ou por outras, não poderemos jamais saber se aquilo a que nos referimos quando o estado não está mais presente e aquilo mesmo a que nos referíamos quando o dado estava presente. O argumento é, por conseguinte, que uma referência puramente mental não admite critérios de correção, ou que não temos critérios para identificar estados mentais se nos referimos a eles apenas mentalmente, como "dados" de uma percepção interna²³.

Mas a idéia de que nos referimos mentalmente aos "dados" da consciência, do mesmo modo que a idéia que só podemos conhecer os estados mentais de outrem por um raciocínio analógico, é uma consequência de duas suposições mutuamente solidárias: (1) a suposição de que os estados mentais são conscientes no sentido de serem objetos de uma percepção interna; (2) a suposição de que a relação entre os estados mentais e o nosso comportamento é uma relação contingente, estabelecida empiricamente.

Se é verdade que essas duas suposições estão na raiz dos erros assinalados (solipsismo e impossibilidade de identificarmos os nossos próprios estados mentais), a melhor maneira de evitar esses erros e construir uma teoria alternativa mais adequada há de consistir em partir de suposições contrárias.

Com efeito, pode-se dizer que Wittgenstein inverte os termos da relação que a teoria tradicional estabelece entre a consciência

21. Cf. SuS, p. 93. Tugendhat remete para sua interpretação ao Blue Book (Oxford: Blackwell, 1964), p. 64.

22. Cf. L. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, # 243-8 e "Wittgenstein's Notes for Lectures on 'private experience' and 'sense data'" (ed. por R. Rhees), *Philosophical Review*, n° 77 (1968), p. 271-320.

23. Cf. *Investigações filosóficas*, # 258 e, para a interpretação de Tugendhat, SuS, p. 107.

que temos de nossos estados e o nosso comportamento. Assim, onde a teoria tradicional diz que temos consciência de nossos estados diretamente, com base numa percepção interna e, portanto, independentemente do que fazemos ou de como nos comportamos quando temos consciência deles, Wittgenstein dirá que a relação entre os dois é uma relação necessária e não-indutiva, baseada no significado dos termos com que designamos os estados mentais.

Wittgenstein chama a essa relação uma relação criterial²⁴. Podemos dizer, parafraseando a explicação de Tugendhat (ela própria baseada no comentário de Hacker²⁵), que um estado de coisas "p" é um critério para um estado de coisas "q" se "p" é, em virtude do significado de "q", uma "evidência", isto é, uma razão para admitir "q". Assim, podemos dizer que certos comportamentos expressivos constituem, para Wittgenstein, uma evidência, ou razão, não-indutiva para um estado mental Ø, se o termo "Ø" por definição significa o estado em que nos encontramos quando exibimos tais comportamentos expressivos. Nesse sentido, poderíamos dizer que a sensação de vermelho é, por definição, a sensação que temos quando classificamos um objeto como vermelho, ou ainda, que a dor de dentes é por definição a sensação que temos quando localizamos a sensação em um dente e levamos a mão ao rosto e gememos, ou fazemos caretas e dizemos "ai", ou simplesmente dizemos "estou com dor de dentes" etc.

Como esse último exemplo mostra, "critério" é definido por Wittgenstein não apenas por oposição a evidências empíricas, ou indutivas, mas também por oposição a condições necessárias e suficientes. Naturalmente, uma condição necessária e suficiente para x é também um critério para x. Assim, se classificar objetos por sua cor é uma condição necessária e suficiente para ter uma sensação de cor, também é um critério para dizer que temos uma sensação de cor. Mas, um critério para x não precisa ser, como ressalta Tugendhat²⁶, uma condição necessária e suficiente para x. Assim, no exemplo dado, nenhum dos estados de coisas descritos constitui uma condição necessária e suficiente de estar com dor de dentes, e, por conseguinte, nenhum deles constitui, pelo menos isoladamente, um critério para dizer que alguém está com dor de dentes. Na verdade, cada um dos estados de coisas mencionados são efeitos ou sintomas da dor de dentes, e uma relação causa-efeito é, como sabemos, uma relação indutiva, não uma relação criterial.

Deveríamos dizer, então, que, nesses casos, onde não podemos indicar uma condição necessária e suficiente de um estado men-

24. Cf. Blue Book, p. 48 e o comentário de Tugendhat, SuS, p. 114-7.

25. Cf. P. M. Hacker, *Insight Illusion* (Oxford: Clarendon Press, 1972), cap. 10.

26. Cf. Blue Book, p. 84 s., bem como SuS, p. 115.

tal, Wittgenstein supõe que podemos tomar como critério dele uma disjunção de conjunções de sintomas. Assim, poderíamos dizer de certos estados mentais $\emptyset$, segundo Wittgenstein, que $\emptyset$ é por definição o estado em que nos encontramos quando exibimos alguns dos modos de comportamento $M_1, M_2, \dots, M_n$. Até que ponto semelhante explicação do que é, em certos casos, um critério obscurece a distinção entre evidências indutivas e evidências semânticas é um ponto que se pode discutir. Um defensor de Wittgenstein talvez possa argüir que uma disjunção de conjunções de evidências indutivas é ela própria não uma evidência indutiva, mas o critério com que fixamos convencionalmente o significado de " $\emptyset$ ". Embora isso não me pareça muito claro, não insistirei nesse ponto e deixarei a questão provisoriamente de lado.

Dada essa noção de critério e a idéia de que a relação entre estados mentais e o comportamento expressivo é uma relação criterial, Wittgenstein pode dar uma explicação tanto da possibilidade de atribuir estados mentais a terceiros (em frases da forma "ele $\emptyset$ ", onde " $\emptyset$ " é, como já convencionado, um predicado de estados mentais), quanto da consciência que temos de nossos próprios estados (em frases da forma "eu $\emptyset$ ").

27. Cf. SuS, p. 122.

Na interpretação de Tugendhat²⁷, o cerne da explicação de Wittgenstein consiste em duas idéias: (1) que aprendemos a usar predicados de estados mentais no contexto de frases na 3ª pessoa, com base em certos critérios fornecidos pelo comportamento expressivo da pessoa, que inclui tanto as expressões naturais (como gritos e gemidos), quanto as expressões convencionais (como as interjeições); (2) que, ao mesmo tempo, aprendemos a usar esses predicados em frases da 1ª pessoa, as quais têm elas próprias um valor expressivo semelhante aos das interjeições. Com essas frases, diz Wittgenstein²⁸, aprendemos uma nova forma de comportamento expressivo, mas o aprendemos de tal forma que sabemos que o proferimento dessas frases constitui para outrem um critério para nos atribuir o estado mental que exprimimos.

28. *Investigações Filosóficas*, # 248.

Wittgenstein consegue dessa maneira dar uma explicação unitária do significado dos termos com que designamos estados mentais (em frases da 3ª pessoa) e os exprimimos (em frases da 1ª pessoa) sem obliterar contudo a diferença entre o modo pelo qual conhecemos os estados de outrem (com base em critérios) e o modo pelo qual temos consciência de nossos próprios estados (exprimindo-os no comportamento). A unidade de sentido é preservada porque o uso de " $\emptyset$ " é aprendido no contexto de frases "ele $\emptyset$ ", portanto com base na indicação de critérios para

o uso de "Ø", mas de tal maneira que o proferimento de "Ø" em frases da 1ª pessoa substitui expressões naturais de Ø e constitui ele próprio uma expressão de Ø.

O proferimento de "eu Ø" deve ser considerado, pois, segundo Wittgenstein, como uma modificação do comportamento expressivo natural (não aprendido) de Ø. Do mesmo modo que as interjeições, também "eu Ø" é uma expressão convencional do estado mental, expressão esta que aprendemos a usar no lugar de expressões naturais desse estado. Para um terceiro, que observa o comportamento do proferidor de "eu Ø", o proferimento de "eu Ø" é ele próprio um critério para afirmar "ele Ø". Para o proferidor, no entanto, o proferimento de "eu Ø" não depende ele próprio de nenhum critério, pois, ao dizer "eu Ø", o proferidor não está afirmando e muito menos constatando nele a ocorrência de um estado mental, mas está, sim, exprimindo o estado mediante uma expressão convencional análoga a uma interjeição.

A teoria de Wittgenstein é pois, em resumo, a seguinte:

1) O uso ou o significado das palavras com que nos referimos a estados mentais ("Ø") é explicado e aprendido no contexto de frases da 3ª pessoa.

2) No contexto de "ele Ø", a relação entre "Ø" e o estado mental baseia-se em critérios comportamentais. "Ø" por definição significa o estado mental que se exprime em determinados comportamentos.

3) No contexto de "eu Ø", "Ø" é usado do mesmo modo que uma "exclamação inarticulada" (como uma interjeição, pois), de tal sorte que "eu Ø" tem um força expressiva, e não uma força assertórica. Poderíamos dizer que "eu Ø" não exprime o conhecimento do estado mental, mas apenas manifesta esse estado.

Eis por que, finalmente, a dúvida é impossível no caso de "eu Ø": não porque "eu Ø" exprimiria um saber apodíctico ou a consciência de uma verdade necessária, mas simplesmente porque não é uma frase assertórica, mas uma frase expressiva²⁹. Se a possibilidade da dúvida está aqui "logicamente excluída", não é porque a negação de "eu Ø" envolveria uma contradição lógica, mas porque seria um erro categorial falar tanto em dúvida, quanto em certeza ou saber, a propósito de uma frase expressiva.

29. Cf. SuS, p. 126.

A explicação dada por Wittgenstein tem aos olhos de Tugendhat vantagens evidentes, se a comparamos com a teoria introspeccionista clássica. Ela não somente resolve os problemas que ficaram sem solução nas teorias introspeccionistas (como é

possível dar conta da possibilidade de conhecer os estados mentais dos outros e como é possível identificar os nossos próprios estados mentais e falar deles quando não estão mais presentes). Mas há nela algo de mais importante ainda para Tugendhat, pois ela daria uma explicação plausível de um dos aspectos do conceito prévio da consciência de si, vale dizer, a idéia de que ela tenha um caráter imediato.

Assim, o que parece incontestável a Tugendhat na concepção de Wittgenstein é basicamente a idéia de que “eu Ø” tenha um valor expressivo. É isto precisamente que explica a possibilidade de uma consciência imediata de si mesmo, e isso quer dizer para Tugendhat: independente da necessidade de verificação.

Contudo, da explicação de Wittgenstein parecem decorrer também três conseqüências indesejáveis assinaladas por Tugendhat³⁰:

1) a necessidade de negar que “eu Ø” tenha uma estrutura predicativa (e, como um corolário, a necessidade de afirmar que o uso de “eu” nessas frases é supérfluo);

2) a necessidade de negar que “eu Ø” seja um enunciado dotado de um valor de verdade;

3) a necessidade de negar que se baseie em alguma forma de saber e que se possa falar em certeza a propósito de “eu Ø”.

Esses três pontos parecem implausíveis, antes de mais nada, porque conflitam com duas suposições razoáveis: (1) que “Ø” tenha o mesmo sentido nas frases da 1ª e da 3ª pessoa; (2) que “eu Ø” e “ele Ø” expressem um mesmo estado de coisas e tenham, pois, o mesmo valor de verdade. Mas, além disso, eles conflitam também, está claro, com o conceito prévio de consciência de si como um saber proposicional.

Para mostrar que essas conseqüências não se seguem, isto é, que é possível conceber as frases da forma “eu Ø” como tendo ao mesmo tempo uma força expressiva e uma estrutura predicativa e, por conseguinte, como tendo também um valor de verdade e exprimindo um saber, Tugendhat começa por estabelecer um ponto que fica aberto em Wittgenstein, a saber, a questão: que diferenças e relações podemos estabelecer entre as expressões naturais, por um lado, e as expressões convencionais, como as exclamações inarticuladas e as frases expressivas, por outro lado³¹.

O que caracteriza as duas últimas por oposição à primeira é o fato de que o proferimento de exclamações e frases expressivas pode ser descrito como uma atividade regida por regras, logo de

30. E, antes de Tugendhat, por W. Alston, “Expressing” in M. Black (org.), *Philosophy in America* (Londres, 1963), pp. 15-34; S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963), cap. 1; P. M. Hacker, *Insight and Illusion* (Oxford: Clarendon Press, 1962), cap. 12.

31. Cf. SuS, p. 127-130.

tal sorte que é possível avaliar interjeições e frases expressivas como corretas ou incorretas³².

32. Cf. SuS, p. 127.

Mas as frases predicativas (dotadas de um valor de verdade) também se baseiam na aplicação de regras e podem ser avaliadas como corretas ou incorretas. Elas diferem, porém, das exclamações porque sua correção pode ser avaliada em dois níveis³³. Assim, para saber se uma frase assertórica é usada corretamente, é preciso primeiro saber se ela tem sentido e, depois, se ela é verdadeira. Uma exclamação, porém, só pode ser avaliada de uma única maneira, e dela se pode dizer que ela só é corretamente empregada, se a pessoa que a emprega se encontra num determinado estado mental Ø (por exemplo, a interjeição "ai!" só é corretamente empregada se a pessoa que diz "ai" sente dor). Assim, ao passo que as frases assertóricas podem ser incorretas de duas maneiras (falta de sentido e erro), aqui só a falta de sentido, e não o erro, é possível.

33. Cf. SuS, p. 128 s.

Dada essa explicação das condições de correção das exclamações e das frases assertóricas, a questão é: onde situar as frases assertóricas? Tugendhat não tem dúvidas quanto a isso. As frases expressivas diferem das frases assertóricas em geral e se aproximam das exclamações inarticuladas num aspecto essencial: não é preciso, para afirmar "eu Ø", investigar se "eu Ø" é verdadeira ou falsa. No caso de uma frase assertórica, é possível usá-la corretamente (ou por outras, formular uma frase correta) e mesmo assim errar, dizer o falso. No caso de uma exclamação inarticulada, porém, não é possível errar se a usamos corretamente, e do mesmo modo, no caso da frase expressiva "eu Ø", tampouco é possível errar³⁴.

34. Cf. SuS, p. 129.

Significa isso que é preciso negar às frases expressivas todo caráter assertórico? Não, diz Tugendhat, porque podemos dizer de uma frase expressiva que ela é verdadeira pelo simples fato de ser usada corretamente. É possível, em outros termos, considerar "eu Ø" como uma intersecção das classes formadas pelas frases assertóricas e pelas exclamações. Como as frases assertóricas, as frases expressivas podem ter um valor de verdade, além de poderem ser corretas ou incorretas. Diferentemente das demais, porém, só podem ser verdadeiras, desde que usadas corretamente. Como as exclamações inarticuladas, não admitem o erro (a falsidade), e só podem ser usadas correta ou incorretamente. Mas diferem das demais exclamações porque são verdadeiras, se usadas corretamente³⁵.

35. De toda exclamação E, pode-se dizer que E é corretamente empregada por S, sob uma única condição, a saber: se SØ. Uma asserção p, porém, é correta, sob duas condições: (i) se p pode ser verdadeiro ou falso (ii) se é verdade que p. Como "eu Ø" é uma exclamação, "eu Ø" é corretamente proferido por S, se SØ. Mas, como "eu Ø" é também uma asserção se "eu Ø" é corretamente proferido por S, então SØ é verdadeiro e "eu Ø" é verdadeiro.

O que explica a existência de expressões com essa peculiaridade é a possibilidade de transformar as exclamações inarticuladas

em frases assertóricas, dando-lhes uma estrutura predicativa. Essa transformação é possível, segundo Tugendhat, desde que se possa acrescentar o termo singular “eu” às exclamações inarticuladas³⁶. Isso pode parecer estranho à primeira vista, admite Tugendhat, mas torna-se compreensível se admitimos que a toda frase sobre estados mentais na 3ª pessoa corresponda uma interjeição. Dada essa correlação, é possível substituir cada interjeição pelo predicado da frase correspondente e explicar assim a transformação de exclamações inarticuladas em frases expressivas dotadas de um valor de verdade, como as frases assertóricas, e imunes ao erro, como as exclamações.

Admitindo que “eu Ø” tenha um valor de verdade (aliás, um único valor de verdade), fica mais fácil mostrar a partir daí que “eu Ø” exprime um saber. De fato, “eu Ø” exprime por hipótese a consciência que temos de nossos estados. Como essa consciência se revelou como a consciência da verdade de uma proposição, podemos inferir daí que ela consiste precisamente em saber que uma proposição é verdadeira.

Resta a Tugendhat uma última dificuldade: como atribuir à consciência de si expressa por “eu Ø” o caráter de um saber, se foi preciso negar-lhe o caráter de um conhecimento ou de uma constatação? A resposta de Tugendhat consiste, no essencial, em argumentar que a distinção entre saber e conhecer, longe de oferecer uma dificuldade real, é antes uma distinção essencial para se explicar como se pode conhecer algo³⁷. De fato, afirma Tugendhat, se todo saber se baseasse num conhecimento, isto é, uma constatação, o regresso ao infinito seria inevitável. Assim, é preciso reconhecer que, para se conhecer algo, é preciso que se possa saber algo que não é preciso conhecer (verificar, constatar), e que essa base epistêmica do conhecimento é constituída precisamente pelas proposições que exprimem a consciência que temos de alguns de nossos estados, a saber, a consciência de perceber algo.

Isso poderia parecer uma recaída no fundamentalismo característico da Filosofia do conhecimento moderna, que afirma a prioridade das proposições sobre estados internos relativamente às proposições sobre estados de coisas objetivos. Por que essa consequência não vale, Tugendhat explicou-o numa passagem anterior³⁸. Segundo essa explicação, as proposições “subjettivas” (sobre o que percebemos) só podem servir de critério de justificação para as proposições “objetivas” da forma: “realmente p”, ou seja, aquelas que resultam de uma modalização das proposições objetivas da forma “singela” (schlicht): “p”, quando estas são opostas às proposições “subjettivas” da forma: “parece-me que

36. Cf. SuS, p. 130.

37. Cf. SuS, p. 133.

38. Cf. SuS, p. 119 s.

p". Fica aberta a questão como é possível compreender e explicar o significado de "p", isto é, das proposições "objetivas singelas" sem indicar um critério de verificação, visto que este não pode ser buscado nem entre as proposições "subjetivas" (sob pena de contradição), nem entre as proposições "objetivas" (sob pena de regresso infinito).

III Avaliação crítica

A teoria reconstruída por Tugendhat deriva sua plausibilidade da possibilidade de compreender a consciência que temos de nossos estados como ligada de uma maneira não contingente ao nosso modo de comportamento expressivo. Essa possibilidade parece estar dada se for lícito apresentar o comportamento expressivo como um "critério", no sentido que Wittgenstein dá ao termo (isto é, como uma "evidência semântica", baseada no significado do termo com que caracterizamos o estado mental em questão) e não um "sintoma" (isto é, uma evidência indutiva baseada na observação empírica de uma correlação entre nossos estados de consciência e nosso comportamento). E isso quer dizer: se é lícito definir esses estados como os estados que temos quando nos comportamos de tal ou qual maneira, ou por outras, se podemos incluir entre as notas características do conceito de "estado de consciência" os modos de comportamento que os exprimem. Como as notas características de um conceito são condições necessárias e suficientes para identificar os objetos que são instâncias desse conceito, podemos considerar os modos do comportamento expressivo como condições necessárias e suficientes dos estados mentais, e assim dar um sentido à tese anti-introspeccionista segundo a qual a relação entre a consciência e o comportamento expressivo é uma relação necessária, baseada no significado do termo com que designamos o conceito de estado mental.

Vimos, no entanto, que Wittgenstein precisou distinguir a noção de critério da noção de condição necessária e suficiente e apresentou como critério dos estados de consciência uma disjunção de evidências (ou antes, uma disjunção de conjunções de evidências) que, tomadas isoladamente, não podem ser consideradas como critérios, mas apenas sintomas (indícios empíricos) dos estados mentais. Ora, uma disjunção de evidências indutivas só pode ser estabelecida ela própria indutivamente, como resultado da mesma observação que permite associar isoladamente cada modo de comportamento expressivo com o estado de cons-

ciência. Assim, a distinção entre critérios e condições necessárias e suficientes põe em risco a distinção inicial entre critérios e sintomas, ou evidências não-indutivas e evidências indutivas e, por via de consequência, enfraquece sua posição anti-introspeccionista.

Essa posição seria mais forte se fosse possível indicar modos de comportamento como condições necessárias e suficientes para nossos estados de consciência. Neste caso, diríamos que um estado de consciência $\emptyset$ é, por definição, o estado em que nos encontramos quando nos comportamos do modo M_1 . É isso, de resto, o que parece estar sugerido por Tugendhat quando, ao terminar a discussão do argumento da "linguagem privada" em Wittgenstein, explica como podemos indicar critérios para sensações visuais, a saber, caracterizando-as justamente como os estados mentais que temos quando classificamos objetos por sua cor³⁹. Poderíamos dizer aqui que discriminar⁴⁰ cores é uma condição necessária e suficiente para ter sensações visuais.

39. Cf. SuS, p. 108-109.

40. Prefiro usar o termo mais geral "discriminar", porque manifestamente não é preciso saber falar ou, pelo menos, pensar conceitualmente e, assim, usar expressões classificatórias, para discriminar cores e, por conseguinte, ter as sensações correspondentes.

Entendo que essa perspectiva de análise não pôde ser explorada por Wittgenstein e Tugendhat e teve de ser abandonada em proveito da distinção entre critérios e condições necessárias em razão da maneira como julgaram necessário explicar a formação das frases com que exprimimos estados de consciência (a saber, pela adjunção da palavra "eu" a "exclamações inarticuladas"). De fato, como as exclamações inarticuladas são produzidas elas próprias, como vimos, pela substituição de expressões naturais por expressões convencionais, e a relação entre estas expressões e os estados de consciência é uma relação contingente, que só podemos conhecer por experiência, a relação das expressões nelas fundadas terá de ser do mesmo gênero.

A análise das frases expressivas (isto é, as frases da forma: "eu $\emptyset$ "), segundo a teoria reconstruída por Tugendhat, parece-me, de resto, implausível em si mesma por duas razões. Em primeiro lugar, como as frases expressivas são explicadas como resultando da transformação de expressões inarticuladas (interjeições), será preciso encontrar para cada frase expressiva particular (ou, pelo menos, para cada gênero de frase expressiva) uma espécie de interjeição, a partir da qual ela possa ser gerada. Se isso é fácil de fazer para estados de consciência como as sensações de dor que constituem o paradigma escolhido por Wittgenstein, bem como para algumas emoções e sentimentos, parece difícil senão impossível para outros estados. Que interjeição corresponderia, por exemplo, à consciência que temos de pensar? Podemos sempre, é verdade, formar exclamações a partir de frases descrevendo estados mentais. Pense-se, por exemplo, no "Heureka!" de

Arquimedes. Mas isso, longe de levar água para o moinho de Wittgenstein, fala contra sua teoria, pois aqui as interjeições são geradas a partir de uma frase da forma "eu Ø", e não ao contrário.

Em segundo lugar, para que a teoria de Wittgenstein e Tugendhat funcione, é preciso que as exclamações inarticuladas não tenham de saída uma estrutura proposicional (isto é, não sejam analisáveis como proposições elípticas ou partes de proposições, notadamente, expressões classificatórias). Pois, de outro modo, estariam supondo resolvido o que se propõem explicar, a saber, a formação de frases sobre estados mentais ("eu Ø"). Mas, parece-me problemático, ou pelo menos a demonstrar, que as interjeições não tenham uma estrutura proposicional. Isso não se coaduna com o fato de que podemos dar paráfrases proposicionais das interjeições e elimina a explicação mais razoável que temos para o fato que os animais são incapazes de aprenderem interjeições, ainda que tenham os estados de consciência correspondentes (a saber: a incapacidade de pensar, isto é, e de compreenderem proposições)⁴¹.

O abandono da teoria particular pela qual Wittgenstein e Tugendhat explicam a formação de frases sobre estados de consciência não implica, contudo, o abandono do que constitui o cerne de sua crítica ao introspeccionismo, a saber a idéia de uma relação criterial entre estados de consciência e modos de comportamento, em sentido lato. (Desde, bem entendido, que se entenda o critério como uma condição necessária.) Pelo menos no que diz respeito a estados de consciência cognitivos, implicando atitudes proposicionais ou pelo regras de discriminação intuitivas, é possível mostrar que a consciência que temos de conhecer depende da capacidade de realizar operações que, em princípio, não são privadas, mas fazem parte do comportamento observável de qualquer um. Tal é o caso, por exemplo, da consciência de sensações visuais. Estas podem ser definidas, como vimos acima, como o caso dos estados mentais que temos quando discriminamos cores, de tal sorte que podemos tomar a discriminação de um cor⁴² como uma condição necessária e suficiente para a consciência de sensações visuais. Tal é o caso também da relação entre a crença ou opinião subjetiva, que podem ser definidas como o estado de consciência que temos quando asserirmos uma proposição, isto é, dizemos que ela é verdadeira ou falsa.

Até que ponto essa análise pode ser estendida e, em especial, se ela pode ser estendida a estados de consciência não-cognitivos (emocionais, por exemplo) e independentes de estados cognitivos é uma questão que não é preciso perseguir aqui. Ainda que isso

41. Observe-se de passagem que, muito embora as interjeições não estejam, de modo geral, articuladas às frases no meio das quais estão como que simples jogadas (donde o seu nome), isso não significa naturalmente que elas não tenham nenhuma articulação interna implícita, isto é, uma "estrutura profunda" sob a aparente simplicidade.

42. Quer realizada linguisticamente, por meio do emprego de uma expressão classificatória numa frase, quer não-linguisticamente, pela seleção de objetos pela cor.

não seja possível, isto é, ainda que não seja possível provar de todo estado de consciência que ele tem por condição um modo de comportamento, ou a realização de um ato publicamente observável, creio que já seria uma refutação suficiente da concepção clássica da consciência a demonstração de que, pelo menos no caso da consciência de conhecer, a consciência do estado cognitivo depende da realização de operações cognitivas cujas condições podem ser comprovadas intersubjetivamente.

Endereço do autor:

R. Góis Monteiro, 8 - D - 1501
22290-080 — Rio de Janeiro — RJ