



A DINÂMICA INTERSUBJETIVA DA VALIDADE: LINGUAGEM, EPISTEMOLOGIA E RECONHECIMENTO

Erick Lima

Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília
Brasília – DF - Brasil
ericklima2006@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo deste trabalho é contribuir ao embasamento da tese de que Hegel desenvolve, em diversos momentos de sua reflexão filosófica, discussões relevantes acerca da dimensão intersubjetiva das pretensões de validade (1). Primeiramente, tomando como ponto de partida a absorção por Hegel da crítica de Kant ao empirismo e a forte influência exercida pelo *Sofista* de Platão sobre aspectos centrais do pensamento hegeliano, gostaria de caracterizar o programa filosófico de Hegel em forte conexão com o problema filosófico da linguagem, a fim de poder, a partir disso, especificar tanto o lugar decisivo ocupado por Hegel na história da filosofia teórica com respeito à relação entre objetividade e a intersubjetividade, quanto também delinear as principais direções pelas quais a filosofia contemporânea retoma as contribuições de Hegel (2). Em seguida, tomando as interpretações de Habermas, Pinkard e Brandom como ponto de apoio, gostaria de compreender algumas inflexões da *Fenomenologia do Espírito* e da *Filosofia do Espírito de Jena* no sentido de justificar a tese de que Hegel tematiza, com a “dialética do reconhecimento” em sua estruturação linguística, uma dinâmica recíproca e intersubjetiva das pretensões de validade normativa e cognitiva (3). Finalmente, concluo a discussão mostrando como a interpretação de Hegel aqui fornecida pode ser percebida enquanto estruturando desenvolvimentos na filosofia da linguagem (4).

Palavras-chave: Intersubjetividade. Objetividade. Hegel. Epistemologia. Linguagem. História da Filosofia.

THE INTERSUBJECTIVE DYNAMICS OF VALIDITY: LANGUAGE, EPISTEMOLOGY AND RECOGNITION

Abstract: *This paper argues for the epistemological relevance of Hegel’s discussions in several works on the intersubjective dimension of validity claims (1). To begin with, I will consider the implicit influence of Plato’s Sophist on Hegel’s holism and on his appropriation of Kant’s critique of empiricism. These topics will be discussed in order to stress the connection between Hegel’s overall project and some contemporary issues in the philosophy of language. I believe that this kind of approach will explain Hegel’s significance in the history of theoretical philosophy concerning the relation of objectivity to intersubjectivity, as well as the development of Hegel’s view in contemporary epistemology (2). Then, appealing to interpretations of Hegel by Habermas, Pinkard and Brandom, the paper focuses on some passages from Phenomenology of Spirit and Philosophy of Spirit, in order to justify the view that the linguistic articulation of Hegel’s conception of “being-recognized” establishes a reciprocal and intersubjective dynamics of normative and epistemic validity claims (3). The paper ends by showing how this view of Hegel’s project could be considered as structuring some developments in the philosophy of language, especially post-Wittgensteinian ones (4).*

Keywords: Intersubjectivity. Objectivity. Hegel. Epistemology. Language. History of Philosophy

* * *

Introdução: A noção de Reconhecimento: *entre* filosofia prática e teórica?

Para Hegel, assim como para Kant, *todas* as normas são normas *conceituais*: falar de normas e falar de conceitos são duas maneiras de caracterizar um fenômeno comum fundamental. A primeira coisa a perceber é que Hegel entende conceitos, o conteúdo das normas, como essencialmente articulado inferencialmente (BRANDOM, 2002, p. 223).

A noção de reconhecimento (*Anerkennung*), proveniente da apropriação crítica de Fichte por Hegel (LIMA, 2006, p. 63ss), é uma das mais ricas e instigantes noções nos esforços atuais em filosofia social, filosofia política e teoria das ciências humanas. Por um lado, desde Hegel, o conceito de reconhecimento chegou, com Honneth, a determinar os rumos das discussões contemporâneas sobre a justiça (HONNETH, 2000, 2001, 2004). Por outro lado, desde a retomada hegeliana da mediação intersubjetivista da consciência em Fichte (LIMA, 2006, p. 190ss), Habermas tornou o vínculo entre *validade e reconhecimento* pertinente não só para sua teoria do discurso (HABERMAS, 1988, 1992), mas também para a “virada linguística” na teoria materialista da sociedade (HABERMAS, 2002), ou seja, para uma noção de mundo da vida estruturado linguisticamente e para o engate da racionalidade procedimental nos processos de socialização e individualização (HABERMAS, 1974, 1988, 1991, 1999).

Num movimento paralelo, mesmo para aqueles que reconhecem a enorme importância de Hegel como expoente do qual partem, de forma mais ou menos crítica, as principais correntes do pensamento contemporâneo, é surpreendente a maneira como a “filosofia analítica”, apesar de seus primórdios anti-hegelianos, vem se abrindo, sobretudo nas últimas décadas, a intuições hegelianas.¹ Já se sustentou inclusive um deslocamento, na “filosofia analítica”, do registro kantiano para o hegeliano, cujo principal fomentador seria Brandom (SELLARS, 1997).² De qualquer maneira, a ideia de uma *mediação intersubjetiva da validade objetiva* – mais tarde desenvolvida tanto na conexão habermasiana entre comunicação e prática discursiva, quanto por Brandom em termos de uma teoria inferencialista do conteúdo proposicional – não pareceu necessária à tradição analítica em sua origem (REDDING, 2007, capítulos 1 e 2), tendo sido desenvolvida apenas por Sellars nos anos 1950. Continuadores deste filósofo tomaram a *mediação intersubjetiva da validade* como ainda mais central (REDDING, 2007, capítulo 6). Parece ser, principalmente, tal mediação, a qual incita certa suspeita do risco contextualista de uma assimilação da objetividade da experiência à intersubjetividade da comunicação

¹ Sobre a filosofia analítica numa perspectiva histórica, ver: (HABERMAS, 2004), (RAJCHMAN, 1985) e (ROCKMORE, 2005).

² Trata-se de *Empiricism and The Philosophy of Mind*, coletânea de textos de Wilfrid Sellars sintomaticamente publicada com uma introdução de R. Rorty, na qual ele desfere o prognóstico sobre o desenvolvimento da filosofia analítica reproduzido acima, e com um “guia de estudos” escrito por Robert Brandom. Interessante é também como Rorty, ao escrever uma resenha à tradução de *Wahrheit und Rechtfertigung*, de Habermas, após caracterizar a crítica de Habermas a Brandom, diz, num certo tom de frustração, que neste livro se pode ver Habermas “tentando nos impelir a partir de Hegel e de volta a Kant justamente no momento errado – o momento em que as ideias hegelianas estão começando a revitalizar a filosofia analítica da mente e da linguagem.” (ver <http://ndpr.nd.edu/news/23478-truth-and-justification/>).

(RORTY, 2003), uma eventual projeção do realismo conceitual do “mundo da vida” sobre o mundo objetivo (HABERMAS, 2004, p. 170-174), o que arrebatava atuais correntes analíticas, herdeiras, em geral, do último Wittgenstein – aquelas que resultam de um desenvolvimento da “virada linguística” num sentido “pragmático” (OLIVEIRA, 2001), articulando mais intimamente as dimensões representacional e comunicacional da linguagem (BERNSTEIN, 2010, p. 125ss). A *mediação intersubjetiva da validade*, enquanto articulação inferencial e linguística da cognição, holismo semântico e teoria inferencial do conteúdo, tem se tornado, portanto, a marca indelével de uma proposta analítica refratária ao construtivismo linguístico, ao mentalismo e ao representacionalismo atomista.³

Por outro lado, a plausibilidade de uma interpretação semântico-inferencialista da *Fenomenologia do Espírito* residiria na ideia de que nesta obra a prática humana é tecida pelo significado intersubjetivamente mediado de conceitos, ou seja, que o emprego de conceitos pressupõe não a reação a dados não conceituais, mas um inferencialismo semântico (BRANDOM, 2002, capítulos 6 e 7). Apenas este passo seria capaz de tornar visível em que medida esta interpretação da teoria hegeliana do significado dos conceitos, enquanto processo de uso e interpretação, é e pode ser ainda plausível enquanto programa filosófico. Isto conduziria a mostrar, pormenorizadamente, que as noções hegelianas de “Espírito” e “Conceito”, para além de uma constituição intersubjetiva, podem manifestar a interdependência entre todos os objetos do pensamento, um holismo de conteúdos, sendo capazes de responder pela especificidade e teor crítico-social das pretensões de validade objetiva e normativa. Do ponto de vista estritamente epistemológico, Hegel deveria revelar um quadro categorial capaz de tematizar hermeneuticamente – e, quem sabe, criticamente – a validade objetiva dos conceitos enquanto determinada por normas de uso sedimentadas em práticas sociais.

Na presente ocasião, não podemos desenvolver tarefa de tamanha envergadura. A despeito das dimensões hermenêutica e crítico-emancipatória, gostaria de mostrar aqui como a tese da *mediação intersubjetiva da validade*, tangenciada por Hegel na *gênese fenomenológica do espírito e do conceito* – tese que possui implicações prático-teóricas em termos de validade objetiva e normativa – representa, em si mesma, uma articulação originária de teoria e *práxis*.

1. Para uma localização do problema da mediação intersubjetiva da validade na história da filosofia teórica

Nesta parte de nosso trabalho, gostaríamos de contrariar uma percepção recentemente defendida acerca da relação entre a “dialética do reconhecimento” (PINKARD, 1996, p. 53) e as propostas da epistemologia kantiana. Ao invés de não procurar perceber naquele tópico hegeliano uma continuidade com tais propostas (McDOWELL, 2009, p. 147ss), pretendemos compreendê-la aqui como sua radicalização (PIPPIN, 1989, p. 16ss)⁴.

³ (REDDING, 2007, cap. 1 e 2), (NUZZO, 2010, 6 e segs), (McDOWELL, 2009, partes I e II) e (BRANDOM, 2002, capítulos 6 e 7).

⁴ Certamente, na tentativa empreendida a seguir, a qual consiste em articular a continuidade entre Kant e Hegel, bem como a radicalização daquele por este, expresso minha adesão à interpretação proposta por Robert Pippin, para quem Hegel pretende uma radicalização da crítica kantiana ao vínculo subjetivista da metafísica tradicional, nesta incluída a “metafísica inconsciente” do empirismo. Como Hegel descobre, na epistemologia kantiana, elementos subjetivistas remanescentes, teria considerado sua filosofia uma complementação da crítica de Kant.

É importante, mas não absolutamente necessário, recorrer às versões da “Dedução Transcendental das Categorias” para se vislumbrar aquilo que, na solução oferecida por Kant para o “problema de Hume” (KANT, 1968, AA, IV, 260), houve de realmente promissor para a filosofia pós-kantiana (McDOWELL, 2009, p. 147ss). De fato, mesmo nos *Prolegomena*, Kant deixa claro, em meio ao tom por vezes ácido – e às menções quase biográficas, como aquela ao despertar do “sono dogmático” (KANT, 1968, AA, IV, 260) – o quão diretiva é, para seu programa epistemológico, o projeto de superar a refutação humiana da noção enfática de objetividade do conhecimento empírico; apesar de, neste ponto, Kant não querer se guiar apenas pelo exame eventual da “*crux metaphysicorum*” (KANT, 1968, AA, IV, 312), mas tencionar expor o problema e a solução em sua sistematicidade, “a solução completa do problema de Hume” (KANT, 1968, AA, IV, 313).

Em boa medida, a crítica de Kant a Hume pode, no que concerne a uma reabilitação da pretensão enfática de objetividade do conhecimento, ser entendida como uma refutação do nivelamento, cometido por Hume, da noção de experiência (*Erfahrung*)⁵, refutação que é apoiada na tese de uma reciprocidade entre validade universal e validade objetiva (KANT, 1968, AA, IV, 298). Para Kant, por não ter compreendido a experiência em seu caráter “publicamente comunicável” e “intersubjetivamente resgatável em suas pretensões validade objetiva”; por não ter compreendido que a pretensão de validade objetiva do conhecimento empírico não expressa “apenas uma relação da percepção com um sujeito, mas uma disposição do objeto”, que ela exprime, portanto, a “unidade do objeto” (KANT, 1968, AA, IV, 298), Hume acabou por entender a experiência ao modo solipsista de uma simples articulação, válida apenas para o sujeito, de percepções cujo acesso lhe é privilegiado, isto é, como simples “juízo de percepção” (KANT, 1968, AA, IV, 299).

Mas tal compreensão da base cognitiva para a produção do conhecimento comunicável e dotado de pretensão universalmente resgatável não faz jus ao que Kant – e a física newtoniana – pretende que seja a conexão de eventos que se deve chamar de experiência (*Erfahrung*), da qual “exijo [...] que esteja sob uma condição que a torne universalmente válida. Quero, portanto, que, em todo tempo, eu e todos devamos ligar necessariamente a mesma percepção nas mesmas circunstâncias” (KANT, 1968, AA, IV, 299). Eis por que, para Kant, caso aceitemos as conexões subjetivamente válidas de Hume como epistemologicamente relevantes, devemos diferenciá-las categoricamente da *experiência* (*Erfahrung*) (KANT, 1968, AA, IV, 300) enquanto estofado do conhecimento comunicável e capaz de honrar pretensões de validade objetiva intersubjetivamente erguidas, ou, como quer Kant, a subsunção das percepções sob um conceito “do entendimento puro a priori” (KANT, 1968, AA, IV, 300), que “conecta a consciência empírica [...] numa consciência em geral e [...] confere valor universal aos juízos empíricos.” (KANT, 1968, AA, IV, 301). Com efeito, a verdadeira crítica de Kant a Hume pode ser compreendida como uma refutação do

⁵ Nesta compreensão das exigências modernas do que se deva chamar “experiência”, reside o que Brandom sustenta ser o compromisso filosófico, herdado de Kant por Hegel, com o caráter normativo dos conceitos, “lógico-estruturais” e “empíricos”, o que Brandom entende, na esteira de Wittgenstein, como a reciprocidade entre juízos e ações, por um lado, e a aplicação e uso de regras, por outro, e que perfaz a exigência filosófica de expor as condições de possibilidade da determinidade de nossos compromissos, responsabilidades e obrigações (BRANDOM, 2002, p. 212-214). O *pragmatismo semântico* de Hegel residiria na radicalização desta compreensão do conteúdo conceitual em termos das operações envolvidas na aplicação do conceito (BRANDOM, 2002, p. 210). O reconhecimento adquire, além de sua dimensão social, a dimensão epistêmica enquanto estruturação das práticas de aplicação de conceitos e, portanto, de constituição do conteúdo. Brandom põe Hegel e Wittgenstein num mesmo esforço teórico, continuado por ele, de explicitação das regras de uso dos conceitos constitutivas da força normativa de nossos compromissos epistêmicos e normativos.

nivelamento solipsista da noção de experiência. “A experiência (*Erfahrung*) consiste na conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária.” (KANT, 1968, AA, IV, 305). Entretanto, como tal noção de *experiência* repousa sobre a unidade sintética de uma *consciência geral* pensada na categoria, abre-se, com esta crítica de Kant a Hume, para a filosofia posterior,⁶ a oportunidade de pensar a *experiência* em sua comunicabilidade, intersubjetividade e estruturação linguística. De fato, seguindo a sugestão de Hume de que os “princípios de associação das percepções” talvez pudessem ser visualizados nas estruturas da linguagem corrente (HUME, 2007, p. 19ss),⁷ Kant sugere que as categorias “servem [...] apenas para soletrar fenômenos, a fim de que possam ser lidos como experiência” (KANT, 1968, AA, IV, 312). Mais do que isso:

[...] tirar do conhecimento comum os conceitos que não se fundam em nenhuma experiência particular, e que, no entanto, aparecem em todo conhecimento de experiência, do qual constituem ao mesmo tempo a simples forma da conexão, não pressupõe maior reflexão ou compreensão do que *tirar de uma língua as regras do uso real das palavras em geral, e, assim, reunir os elementos de uma gramática (na verdade, ambas as operações estão muito intimamente ligadas)* (KANT, 1968, AA, IV, 322/323, grifo meu).

Se, para Kant, Aristóteles foi, neste ponto, o precursor (KANT, 1968, AA, 323), Hegel encontra no Estrangeiro de Eléia do *Sofista* de Platão o simbólico ponto de partida de seu holismo.⁸ “É a maneira mais radical de aniquilar todo discurso (*λογος*) isolar cada coisa de todo o resto; pois é pela mútua combinação das formas (*την αλληλων των ειδων συνπλοκην*) que o discurso (*λογος*) nasce” (PLATÃO, 1995, 259e). Para vencer as tendências relativistas do imobilismo (PLATÃO, 1995, 246b/c/e) e a “contradição performativa” da estabilização discursiva do múltiplo (PLATÃO, 1995, 238c/d) – que, criando a motivação para o “parricídio de

⁶ D’Agostini propõe, acerca das divergências e convergências entre analíticos e continentais, uma maneira de ler a proveniência dos partidos a partir de interpretações do transcendental kantiano. Uma interpretação “mediacional” teria dado origem à filosofia continental, e uma interpretação axiomática teria dado origem à filosofia analítica, ambas as correntes com forte tendência a incorporar um conceito constitutivo de linguagem (D’ AGOSTINI, p. 21-41). Para um interessante mapeamento das tendências, especialmente no que se refere à influência de Kant e Hegel sobre as mesmas, ver o prefácio escrito por Vattimo (D’ AGOSTINI, p. 13-19). Para visualizar, de maneira clara, a contribuição de Hegel à filosofia analítica, ver o interessante artigo de D’ Agostini (NUZZO, 2010, p. 135-158).

⁷ Depois de sustentar que “é evidente que existe um princípio de conexão entre os diversos pensamentos ou ideias”, Hume se utiliza da seguinte ilustração para justificar seu estatuto epistêmico não inatista: “Se nos déssemos ao trabalho de transcrever a mais livre e descosida das conversas, observaríamos imediatamente que havia um elo qualquer a ligá-la em todas as suas transições. E, se tal elo faltasse, a pessoa que rompeu o fio condutor do discurso poderia informar-nos de que uma sucessão de ideias se desenvolvera em segredo na sua mente, afastando-a pouco a pouco do assunto, da conversa. Entre as diversas línguas, mesmo quando não se pode suspeitar da menor conexão ou comunicação entre elas, observa-se que as palavras que expressam as ideias mais complexas correspondem, sem problemas, aproximadamente umas às outras: prova concludente de que as ideias simples compreendidas nas ideias mais complexas foram ligadas por algum princípio universal cuja ação abrange por igual toda a humanidade” (HUME, 2007, p. 19). Trata-se da única saída para alguém que, como Hume, deseja “enumeração completa” dos princípios, sem ter de aderir ao inatismo das “operações do entendimento” (HUME, 2007, p. 28): localizá-los nas “leis imanentes do diálogo”, ou nas línguas naturais tornadas pura exterioridade fenomênica.

⁸ Ao formular, no parágrafo 31 da *Filosofia do Direito*, seu “método” dialético, Hegel o contrasta com uma modalidade puramente negativa de dialética, a qual “aparece frequentemente *também* em Platão (*häufig auch bei Platon erscheint*)” (HEGEL, 1970, 7, 83, grifo meu). Apesar disso, o entusiasmo diante do *Sofista* como momento antecipador de sua própria posição filosófica também é evidente: “Muitos diálogos contêm, assim, apenas dialética negativa ... Mas ainda restaram também diálogos [...] os quais [...] tratam dos pensamentos puros [...] Esta ideia abstratamente especulativa nós encontramos expressa em seus conceitos puros, primeiramente, no *Sofista* e, em seguida, no *Filebo*. O resumo das oposições no uno e a expressão desta unidade falta no *Parmênides*. Platão pronuncia também esta unidade.” (HEGEL, 1970, 18, 68).

Parmênides” (PLATÃO, 1995, 241e), ameaça, com uma inconsistente teoria da predicação, não somente os eleatas, mas também a ontologia dos defensores das formas imutáveis –, o Estrangeiro de Eléia propõe uma compreensão da dialética como ciência das relações recíprocas e intrínsecas entre os gêneros supremos,⁹ a qual, além de explicar a possibilidade da relação dialética entre Uno e Múltiplo na teoria da predicação,¹⁰ possui traços holístico-semânticos,¹¹ contextualistas¹² e linguístico-intersubjetivistas¹³.

É a uma compreensão de linguagem, herdeira destas perspectivas e inimiga das tendências esotéricas e solipsistas ocasionadas pela indizibilidade,¹⁴ que o Hegel da *Enciclopédia*, apesar de tudo (HABERMAS, 2004, p. 217), ainda adere.

⁹ Platão fala da “ciência dialética” (PLATÃO, 1995, 253 c) como correspondendo à “necessidade de uma ciência que se oriente através do discurso (δια των λογων), se quisermos apontar com exatidão quais os gêneros que são mutuamente concordes e quais os outros que não podem suportar-se, e mostrar mesmo se há alguns que, estabelecendo a continuidade através de todos, tornam possíveis suas combinações, e se, ao contrário nas divisões, não há outros que, entre os conjuntos, são os fatores desta divisão.” (PLATÃO, 1995, 253 c).

¹⁰ De fato, toda a discussão que presidiu a enunciação formal da ciência dialética foi direcionada pela necessidade de interpenetração e participação recíproca entre uno e múltiplo, enquanto condição de uma teoria consistente da predicação (PLATÃO, 1995, 251 c). Em seguida, encaminha-se a compreensão da dialética como teoria da comunidade recíproca dos gêneros supremos (PLATÃO, 1995, 254 c/d). Finalmente, depois de defendido o estatuto ontológico do não-ser como alteridade (PLATÃO, 1995, 258 b/c), o próprio princípio de não-contradição é enunciado, a partir do vislumbre dialético nas condições ontológico-discursivas da comunidade dos gêneros, como condição da predicação (PLATÃO, 1995, 256 a/b). A dialética aparece, assim, como ciência das condições (contextuais e holísticas) da predicação e do λογος αποφαντικός.

¹¹ Em conexão com sua enunciação formal da ciência dialética, o Estrangeiro de Eleia nos diz que “aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos (πανη διατεταμενην ικανως διαισθανεται), através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas, exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligada à unidade.” (PLATÃO, 1995, 253 e).

¹² “Nomes apenas, enunciados de princípio a fim, jamais formam um discurso, assim como verbos enunciados sem o acompanhamento de algum nome” (PLATÃO, 1995, 267 a/b). Claro que Platão começa, antes, a falar sobre o sentido do discurso proveniente de sua concatenação puramente sintática (PLATÃO, 1995, 261 e). Entretanto, tende, mais à frente, a conceber uma conexão interna entre o entrelaçamento do discurso e a nomeação, sugerindo que haveria uma base contextual do significado dos termos e da própria predicação. “É que, desde esse momento, ele nos dá alguma indicação relativa a coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente nomeia, e a este entrelaçamento (εφθεγξαμενα), demos o nome de discurso (λογος)” (PLATÃO, 1995, 262d). Parece, então, que Platão antecipa a radicalização wittgensteiniana do assim chamado princípio fregeano do contexto. No *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein menciona que “apenas a proposição tem sentido (*Sinn*); apenas no contexto de proposição um nome tem significado (*Bedeutung*)” (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 20). Uma enunciação típica da maneira pela qual o Wittgenstein dos anos trinta começa a radicalizar este princípio no sentido de um holismo semântico – e que se consoma nas *Investigações Filosóficas* – aparece no *Livro Azul*: “o signo (a sentença) obtém seu significado a partir de um sistema de signos, a partir da linguagem à qual ele pertence. Em suma: compreender uma sentença significa compreender uma linguagem. Enquanto parte de um sistema de linguagem, pode-se dizer, uma sentença tem vida” (WITTGENSTEIN, 1984, 5, 21). É digno de nota que Wittgenstein faz, no *Livro Azul*, uma das primeiras enunciações da noção de “jogos de linguagem”. Justamente esta noção nos permite entender Wittgenstein comprometido, a partir dos anos trinta, com a radicalização holista do contextualismo, uma vez que na tese do “significado como uso”, também enunciada no *Livro Azul*, o significado de termos e o sentido de proposições somente são apreensíveis em geral no contexto das práticas sociais e nos jogos de linguagem onde os nomes e expressões são empregados.

¹³ “Pensamento (διανοια) e discurso (λογος) são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo (διαλογος) interior e silencioso da alma consigo mesma que chamamos pensamento.” (PLATÃO, 1995, 263e) Nesta ideia – de que no “discurso (λογος), distinguimos o pensamento que é o diálogo da alma consigo mesma (εαυτην ψυχης διαλογος), e a opinião, que é a conclusão (αποτελετησις) do pensamento” (PLATÃO, 1995, 264b) – poderíamos ver a antecipação de toda a crítica do modelo mentalista e veicular de linguagem, enquanto mera verbalização do receptáculo mental de cognições, crítica que, de um modo ou de outro, desemboca na defesa que Wittgenstein faz do caráter público da linguagem (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 356-380).

¹⁴ No *Sofista*, antes de empreender a “revisão de literatura” com que inicia a inflexão ontológico-linguística do diálogo, o Estrangeiro de Eléia fornece indícios de que pretende solucionar o “problema Heráclito/Parmênides” não à maneira dos pré-socráticos tardios, essencialmente cosmológica e com resquícios mitológicos, mas de forma ontológica e dialético-argumentativa (PLATÃO, 1995, 242e-243a). Eis por que, em vista deste desiderato,

Enquanto a *linguagem* é a obra do pensamento (*das Werk des Gedankens*), também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas *viso* (*meine*) é *meu* (*mein*), pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas *viso*. E o *indizível* (*das Unsagbare*) – sentimento, sensação – não é o mais excelente, o mais verdadeiro; e sim o mais insignificante, o mais inverídico (*das Unbedeutendste, Unwahrste*). (HEGEL, 1970, 8, 70)

Tal compreensão da linguagem como *das Werk des Gedankens* é vital para se compreender tanto a assimilação que Hegel faz da crítica de Kant a Hume, quanto sua própria crítica a Kant¹⁵, a qual é, a propósito, localizada capciosamente, junto à apreciação de Hume, na “segunda posição do pensamento a respeito da objetividade” (HEGEL, 1970, 8, 105).

A artimanha de Hegel é motivada pela sua tese fundamental acerca de Hume e Kant: ambos os paradigmas filosóficos tematizados na “segunda posição” padecem de uma mesma patologia, a saber: a subserviência à diferença intransponível entre forma e conteúdo (HEGEL, 1970, 8, 110), ao *Unterschied der Elemente*. Entretanto, enquanto a filosofia de Kant toma esta diferença reconhecidamente como ponto de partida, o empirismo é disto inconsciente, o que constitui sua ilusão-fundamental (*Grundtäuschung*); pois o empirismo busca uma “realização consequente” (HEGEL, 1970, 8, 107) como compreensão epistemológica da ciência natural moderna, ou seja, como “*wissenschaftlicher Empirismus*” (HEGEL, 1970, 8, 107). Por um lado, o empirismo “nega o suprassensível em geral, ou pelo menos seu conhecimento e sua determinidade, e só deixa ao pensar a abstração, e a universalidade e a identidade formais”; por outro lado, ao buscar embasar as pretensões de validade da ciência moderna, tem de:

[...] utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc., e, ainda mais, segue inferindo (*fortschließt*) pelo fio condutor de tais categorias, pressupondo e aplicando para isso a forma do inferir (*Formen des Schließens*) – / ainda mais que ele, em tudo isso, não compreende (*weiß*) que, desta maneira, ele próprio contém (*enthält*) e pratica

o Estrangeiro tende a considerar o caráter místico e esotérico do discurso sobre o ser como produzindo indizibilidade (incomunicabilidade) e enseja a experiências iniciáticas (PLATÃO, 1995, 243b-c). Também Hegel pretende que sua dialética especulativa disponha racionalmente o místico e o esotérico, rebaixando-o ao simples ponto de vista do entendimento (HEGEL, 1970, 7, 307). Acerca do reconhecimento como “estar-junto-a-si-no-outro”, diz-nos Hegel: “caso se acredite que o especulativo é algo longínquo e incompreensível, só se precisa considerar o conteúdo de tal relação para se convencer da falta-de-base dessa opinião. O especulativo, ou racional e verdadeiro, consiste na unidade do conceito — ou do subjetivo — e da objetividade. Essa unidade está manifestamente presente, do ponto de vista em questão” (HEGEL, 1970, 8, 226). Isto poderia nos dar uma indicação para interpretar a dialética do ser e do nada, que resulta no devir e no ser determinado, no sentido de uma resolução da dialética da indizibilidade. O nada como indizível (*das Unsagbare, die bloße Meinung*) (HEGEL, 1970, 8, 187) ameaçaria o discurso sobre o que é, de maneira que a mais adequada percepção do problema, demonstrada especulativamente, é o vir-a-ser em linguagem da determinação como tal. A mediação, o nexos inferencial, presidiria, como autonegação do indeterminado, a possibilidade da predicação.

¹⁵ Em suas linhas gerais, a crítica de Hegel à filosofia teórica de Kant é formulada relativamente cedo, através da equação cisão/entendimento *versus* unificação/razão, que se conecta com uma diferente localização da “faculdade” propriamente filosófica. Com respeito à filosofia de Kant, Hegel diz que, “no princípio da dedução das categorias esta filosofia é autêntico idealismo (*echter Idealismus*), e este princípio é aquilo que Fichte acentuou de forma pura e rigorosa e chamou de espírito da filosofia kantiana” (HEGEL, 1970, 2, 9). No entanto – e aqui reside, no registro próprio à “filosofia teórica”, o núcleo de toda sua crítica especulativa às insuficiências da filosofia da reflexão, bem como da percepção da relevância unilateral do empirismo –, “permanece exterior às determinações subjetivas pelas categorias um formidável reino da sensibilidade e da percepção, uma absoluta aposterioridade [...] isto é, a não-identidade é elevada a princípio absoluto” (HEGEL, 1970, 2, 10).

metafísica, e emprega aquelas categorias e suas conexões de uma maneira totalmente acrítica e inconsciente (HEGEL, 1970, 8, 107/108).

A conclusão da crítica de Hegel a Hume é particularmente interessante para a formulação de sua concepção de uma *metafísica inferencial*, embasada na visualização dialética da suspensão da diferença entre forma e conteúdo e na expectativa de responder de forma consistente às demandas epistêmicas da física moderna. Tal conclusão vem precedida por aquilo que poderia ser considerado um manifesto semântico-holista¹⁶ antecipado contra as tendências atomistas, empiristas e nominalistas da filosofia analítica da linguagem em seus primórdios: *um Erfahrungen zu machen, bedient sich der Empirismus vornehmlich der Form der Analyse* (HEGEL, 1970, 8, 110). “[E]nquanto esse sensível é – e permanece – um dado (*ein Gegebenes*) para o empirismo, temos uma doutrina da não-liberdade, porque a liberdade consiste justamente em que eu não tenha diante de mim nada absolutamente outro, mas dependa de um conteúdo que sou eu mesmo.” (HEGEL, 1970, 8, 110). Afora a referência a certa operacionalização lógico-epistêmica do conceito kantiano-rousseauísta de liberdade como autodeterminação (MÜLLER, 1993, p. 77-141), neste texto fabuloso não somente fica clara a dívida de Hegel para com Kant na crítica ao empirismo, como também a ideia de uma *metafísica inferencial* é vinculada ao projeto de suspensão dos limites da explicação fornecida pelo empirismo para o *modus operandi* da ciência natural moderna, limites que são identificados pelo *dado* intransponível.

Eis aí, por conseguinte, uma caracterização mais cara à epistemologia contemporânea do caráter “inferencial” do pensamento infinito (*unendliches Denken*) ou da forma infinita¹⁷ que Hegel pretende substituir às “posições do pensamento com respeito à objetividade” (HEGEL, 1970, 8, 95). Enquanto estas se aferram à “representação da época moderna, segundo a qual o pensar seria sempre limitado”, o pensar infinito, “o pensar que está junto de si mesmo, consigo mesmo se relaciona [...] tem a si mesmo por objeto”, um “*ein aufgehobener, ideeller Gegenstand*” (HEGEL, 1970, 8, 95). Sendo assim, Hegel propõe uma lógica como “ciência da ideia pura” (HEGEL, 1970, 8, 66) que, “reunindo a atividade das formas do pensamento e sua crítica” (HEGEL, 1970, 8, 115), seja capaz de apresentar, de forma imanente, as mediações ou inferências necessárias, as quais são sempre intrínsecas à “experiência”, trazendo à tona com isso a contribuição precisa dos conceitos puros e das inferências feitas a partir deles naquilo que é articulado intersubjetiva e linguisticamente como experiência humana. Trata-se, portanto, num só lance, da ruptura com a epistemologia moderna, considerando-se suas

¹⁶ Brandom entende, em geral, o holismo de Hegel como sendo uma posição epistemológica que rejeita o atomismo semântico por sustentar que a imediatidade pressupõe determinidade de conteúdo, articulação do conteúdo determinado por relações de incompatibilidade material, o que significa, por sua vez, a ideia de que a “imediatidade somente pode ser feita inteligível frente ao pano de fundo de relações mediadoras de exclusão” (BRANDOM, 2002, p. 182-183).

¹⁷ “A ideia lógica tem, portanto, enquanto *forma infinita*, a si mesma por seu conteúdo – a *forma* que constitui a oposição ao *conteúdo*, enquanto este é, desta maneira, a determinação formal (*Formbestimmung*) que foi (a)dentro de si e suspensa na identidade, de tal maneira em que esta identidade concreta se encontra defronte à [identidade] desenvolvida como forma.” (HEGEL, 1970, 6, 549) A forma infinita, uma noção à qual Hegel faz referência no capítulo final da *Ciência da Lógica*, é a forma reflexiva da ideia lógica enquanto ideia absoluta, que tem por único conteúdo a totalidade das determinações do conceito que se desenvolve em direção a ela; representa, portanto, não apenas o pleno desenvolvimento dessas determinações, mas o momento de autorreflexão, no qual e pelo qual ela se reconhece enquanto totalidade dessas determinações “formais”, aliás, as mesmas como seu conteúdo último e único. Trata-se, portanto, da forma conceitual que tem a identidade de forma e conteúdo por seu próprio conteúdo.

decorrências linguísticas – e, num certo sentido, ontológicas¹⁸; e, paradoxalmente, também da radicalização daquele projeto epistemológico, posto que inteiramente embasado no conceito de crítica e autorreferencialidade, na autonegatividade enquanto objeto da reflexão (PINKARD, 1996, p. 7), no operar sobre si o *sich vollbringender Skeptizismus* (HEGEL, 1970, 3, 71).

Interessa-me aqui, sobretudo, sublinhar esta situação histórica à qual pretende responder o projeto hegeliano.¹⁹ Não é simplesmente uma alternativa à epistemologia moderna, mas, propriamente, sua *konsequente Durchführung*, sua “realização consequente” (HEGEL, 1970, 8, 107) como *metafísica inferencial*. Para Hegel, as ciências naturais modernas, essencialmente nomológicas e observacionais,²⁰ pressupõem, para a satisfação de suas demandas epistêmicas, as implicações da autorreferencialidade da experiência articulada linguisticamente, as decorrências da *reflexão constitutiva*. A “reflexão (*Nachdenken*) está sempre à busca do firme, do permanente, do determinado-dentro-de-si, e do que rege o particular. Esse universal não se pode captar com os sentidos, e vale como o universal e o verdadeiro” (HEGEL, 1970, 8, 77). Neste sentido, o déficit epistemológico das pretensões de validade objetiva ocasionado pela transformação, tipicamente moderna, da observação em ciência nomológica é compensado por uma *metafísica inferencial*, por meio da evidenciação do caráter *mediacional* ou *inferencial*²¹ daquilo que pode contar como experiência humana.

¹⁸ O conceito de ontologia tem sua utilidade heurística para auxiliar o comentário especializado em Hegel na determinação das linhas de sua influência no ambiente filosófico posterior ao *linguistic turn*. Se pensarmos na influência que Hegel teve na hermenêutica do século XX, na influência que ele “poderia ter tido” sobre Wittgenstein (HABERMAS, 2004, p. 187) e na influência que ele de fato tem nas correntes “pós-analíticas”, pode-se entender a tendência ontológica como se consumando na famosa tese de Gadamer segundo a qual “ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999a, p. 612). Entretanto, as direções analítica e hermenêutica da virada linguística conduziram – especialmente nos dois heróis, Heidegger e Wittgenstein – à mesma primazia do a priori de sentido, quer como “autonomia da gramática” quer como função linguística da abertura ao mundo (HABERMAS, 2004, p. 81-82). Ora, esta forte aproximação de ambas as tendências a uma espécie de idealismo linguístico, bem como a percepção de que a pragmática normativa de Brandom representa uma reedição, pós-virada linguística, do idealismo objetivo (HABERMAS, 2004, p. 167), compromete, neste caso, o valor heurístico da noção pós-metafísica de ontologia.

¹⁹ “Ao próprio Kant faltou um sentido de historicidade dos modelos de conhecimento tomados como obrigantes (*authoritatives*), e assim como ele pensou que Aristóteles tinha estabelecido definitivamente as formas básicas da inferência correta, e Euclides as estruturas básicas do conhecimento geométrico, da mesma forma ele pensou que Newton tinha estabelecido definitivamente a ciência do mundo fenomênico. Olhando retrospectivamente a partir do século XX, contudo, nós percebemos bastante alteração histórica nos objetos da ciência para nos inclinar a concordar antes com Hegel do que com Kant neste assunto. E esta plasticidade das estruturas epistêmicas é, por sua vez, ligada ao fato de que uma “virada linguística” definitiva separa as respectivas propostas de Kant e Hegel, mais uma vez fazendo de Hegel o pensador do lado dos modernos” (REDDING, 2007, p. 10-11). Se aceitarmos que Hegel está mais interessado em revelar a sedimentação linguística da experiência humana em sua historicidade, poderíamos dar razão a Redding a partir de Habermas, que sustenta, também retrospectivamente, como dado incontornável da situação epistemológica contemporânea, a necessidade de compatibilização do realismo epistemológico com a “descoberta da filosofia da linguagem segundo a qual nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade ‘nua’” (HABERMAS, 2004, p. 5).

²⁰ “Também encontramos o mesmo em nosso proceder em relação aos *fenômenos naturais* ... o homem não se contenta com o simples conhecimento habitual, com o fenômeno sensível apenas, mas quer ver o que está por trás para saber o que ele é: quer conhecê-lo. Por isso se reflete, quer-se saber a causa, como algo diferente do fenômeno enquanto tal; quer-se saber o interior em sua diferença do puramente exterior. Desse modo, duplica-se o fenômeno; parte-se o fenômeno em dois – em interior e exterior, força e exteriorização, causa e efeito. O interior, a força, é aqui de novo o universal, o pensamento [...] o sensível é um singular e evanescente, o que nele permanece aprendemos a conhecer pela reflexão. Mostra-nos a natureza uma infinita multidão de figuras e fenômenos singulares. Precisamos levar à unidade esta multiplicidade vária” (HEGEL, 1970, 8, 77).

²¹ Sobre este assunto, ver a discussão feita por Brandom sobre o papel da mediação (*Vermittlung*) na “articulação inferencial de conteúdos induzida por relações de negação determinada”, ou seja, segundo Brandom, relações de incompatibilidade material (BRANDOM, 2002, p. 181). Por conseguinte, entendida desta

Ao determinar desse modo o universal, encontramos que ele forma o contrário de um outro, e que esse outro é o simplesmente imediato, exterior, e singular em face do mediatizado, interior e universal. Esse universal não existe externamente enquanto tal [...] as leis do movimento dos corpos celestes não estão escritas no céu. O universal, pois, não se ouve nem se vê, mas é somente para o espírito. (HEGEL, 1970, 8, 77)

Para Hegel, caso se deva falar ainda, depois de Newton e Kant, de epistemologia, esta deve, como *Logik*, como “espírito omnivivificante de todas as ciências” (*der allbelebende Geist aller Wissenschaften*) (HEGEL, 1970, 8, 77), explicitar o caráter espiritual da experiência humana como tal.

Não bastasse isso, como se estivesse recomendando o ensino de gramática às crianças para que adquirissem consciência do caráter inferencial e reflexivo do conhecimento (ver HEGEL, 1970, 8, 76 e 84), Hegel concebe este projeto “epistemológico” mediacional e inferencial de eliminação do intransponível *Gegebenes*, que caracteriza as teorias do conhecimento criticadas na *zweite Stellung* do *Vorbegriff* da *Enciclopédia* de 1830, de maneira a vincular esta “explicitação do caráter espiritual da experiência”, estas necessárias inferências categoriais do conteúdo, estreitamente ao problema de sua estruturação linguística.

Acredita-se habitualmente que o absoluto deve estar situado muito além; mas ele é justamente o que está de todo presente (*das ganz Gegenwärtige*), mesmo sem consciência expressa disso, sempre levamos conosco e utilizamos. Tais determinações-de-pensamento (*Denkbestimmungen*) estão sempre depositadas (*niedergelegt*), sobretudo, na linguagem [...] as noções lógicas (*Die logischen Gedanken*), entretanto, não são nenhum **somente** em relação a qualquer outro conteúdo; mas qualquer outro conteúdo é apenas um **somente** em relação às noções lógicas. (HEGEL, 1970, 8, 84)

Aproveitando a aproximação proposta por Hegel entre sua radicalização não-representacionalista da crítica kantiana ao empirismo e o conceito de liberdade, lembramos que, numa célebre sentença no *Naturrechtsaufsatz*, Hegel sustenta que “uma liberdade para a qual houvesse algo realmente exterior e estranho, não é nenhuma liberdade: a essência dela e sua definição formal é, justamente, que nada há de absolutamente exterior.” (HEGEL, 1970, 2, 476) A solução hegeliana para a cisão representacionalista entre forma e conteúdo é a visualização *dialética* de sua originária coabitação²². Como sempre, em Hegel, tal visualização conduz, por uma “fundamentação regressiva”, a uma reinterpretação, à luz da coabitação originária, de ambos os polos isolados (HEGEL, 1970, 8, 187). Com efeito, o projeto hegeliano conecta a natureza inferencial da experiência humana, a estruturação e sedimentação linguística desta experiência, bem como a necessidade de reinterpretar, à luz destes elementos, os polos isolados e tradicionalmente compreendidos como “forma lógica pura” e “conteúdo não-conceitual”, em direção

forma, a incompatibilidade material se tornaria, para Hegel, a estrutura normativa mais fundamental dos conteúdos conceituais.

²² A dialética especulativa espera, deste ponto de vista epistemológico, “entender as estruturas holísticas atravessando os momentos, começando com concepções das coisas como são imediatamente ou em si mesmas, movendo-se em seguida à captação das mesmas como o que são mediadas ou para outros, e então para entender o que elas são *em si mesmas* como constituídas pelo que são *para outros*, enquanto imediatidade mediada” (BRANDOM, 2002, p. 209). Neste sentido, pensa Brandom, a compreensão hegeliana do conteúdo proposicional e conceitual em termos inferenciais indica uma dependência essencial do conteúdo de um juízo em relação às conexões inferenciais com outros conteúdos de possíveis juízos.

ao conceito hegeliano de “Conceito”, “o grande *sistema* holístico, inferencialmente articulado, de conceitos determinados e de juízos articulados por aqueles conceitos” (BRANDOM, 2002, p. 224). Nosso preâmbulo histórico-filosófico tem de se concluir, necessariamente, por uma apreciação da forte e decisiva influência deste projeto para as tendências “analíticas” e “continentais” da filosofia contemporânea, antes que possamos, já na próxima parte, investigar como a proposta hegeliana conduz a uma *dinâmica intersubjetivista das pretensões normativas e cognitivas de validade*.

Em 1994, surgiram três livros que modificaram decisivamente não apenas a interpretação corrente de Hegel na “filosofia analítica”, mas também os rumos desta orientação: *Making it Explicit*, de R. Brandom, *Hegel’s Phenomenology: the Sociality of Reason*, de T. Pinkard e, finalmente, *Mind and World*, de J. McDowell. De forma um tanto sumária, podemos entender as direções tomadas por esta “renascença hegeliana” como correspondendo a impulsos já implícitos no projeto hegeliano, tal como o estávamos caracterizando. Afora Pinkard, cuja tese da “socialidade da razão” será particularmente importante na próxima parte deste trabalho, poderíamos dizer que Brandom e McDowell desenvolvem duas implicações possíveis, desde sempre assaz hegelianas, da “assimilação”, empreendida por Wilfrid Sellars (REDDING, 2007, cap. 1 e 2), de Hegel para filosofia analítica. Sellars pretende, em suma, um resgate de Hegel com o intuito de resolver as aporias da filosofia analítica com respeito ao que chama, recuperando Russell, de “mito do dado” (REDDING, 2007, p. 29) (SELLARS, 1997, 13 e seg). Vimos acima que, de fato, o resíduo de um dado não conceitual, proveniente inexoravelmente de “fora”, caracteriza, para Hegel, a “não-liberdade” do empirismo e o subjetivismo ou representacionalismo da epistemologia de Kant, resultados que podem ser descritos, de maneira geral, como decorrentes de uma diferença absoluta de forma e conteúdo.

Considerando que, como vimos acima, o projeto hegeliano inclui a reinterpretação dos polos diante da perspectiva dialética de sua fusão originária, poderíamos entender Brandom (ROCKMORE, 2005, p. 165ss) e McDowell (NUZZO, 2010, p. 96 e 158) como correspondendo ao *desideratum* de uma reinterpretação, respectivamente, do “mito do logicamente dado” (REDDING, 2007, p. 21) e do “mito do perceptivamente dado” (REDDING, 2007, p. 56). Inserindo-se num ensejo criado pelo próprio Hume, ao mencionar o exemplo do “matiz de azul” como um “fenômeno contraditório que talvez prove não ser de todo impossível que uma ideia surja sem a correspondente impressão” (HUME, 2007, 14ss)²³ – exemplo cujas consequências plenas são sistematizadas por Kant sob o título de *Antizipationen der Wahrnehmung* (KANT, 1968, III, 153) –, McDowell promove uma discussão em torno do conteúdo não-conceitual da experiência de percepção de cores, discussão que se processa no sentido de repensar a diferenciação categórica (KANT, 1968, III, 74) entre conceito e intuição fora do representacionalismo atomista (BRANDOM, 1994, p. 93), e que conduziu, inclusive, a uma visualização da noção hegeliana de negação determinada (REDDING, 2007, p. 22). Por outro lado, em sua revisão hegelianamente inspirada da conceitualidade da experiência, Brandom retoma, no ambiente analítico de discussão, uma tendência pós-kantiana²⁴, mas na intenção de

²³ É interessante notar como Hume, após expor seu exemplo de um fenômeno contraditório, como que antecipando todas as dificuldades contidas nesta sua tendência a minimizar as arestas do empirismo, diz: “creio que poucos negarão essa possibilidade; e isso servirá talvez como prova de que as ideias simples não derivam sempre e em todos os casos das correspondentes impressões; se bem que este exemplo seja tão singular que mal merece que nos detenhamos nele e alteremos, por sua causa, o nosso princípio geral” (HUME, 2007, p. 18).

²⁴ No ambiente filosófico pós-kantiano, deflagra-se um debate em torno das supostas incompletudes da filosofia crítica. Optando por uma preservação da defesa kantiana do caráter fundamental da consciência da liberdade,

desenvolver a “forma pura”²⁵ como uma teoria holista e inferencial do conteúdo semântico (BRANDOM, 1994)²⁶.

Se Hegel radicaliza a relação kantiana entre pretensões de validade objetiva e intersubjetividade num sentido em que esta dinâmica se torna mais claramente estruturada linguisticamente, é verdade também que tal ligação não tem sido pertinente apenas no ambiente analítico. Gadamer defenderá uma relativização da verticalidade da semântica (objetividade) na horizontalidade da hermenêutica (intersubjetividade do diálogo), sob a alegação de que, estando a semântica presa à percepção da linguagem como composta de signos, os quais são instrumentos de que lançamos mão com o objetivo de nos comunicarmos, ela está aquém da experiência vital da língua onde vivemos, isto é, onde o que queremos comunicar só pode ser conhecido na forma da linguagem (GADAMER, 1999b, 209). Esta horizontalidade da linguagem, na qual se reúnem originariamente, para Gadamer, o eu e o mundo, corresponde, considerando sua reclamada finitude e historicidade (GADAMER, 1999a, p. 600) – apesar da proximidade “metodológica” à mediação dialética do conceito, denunciada pela reconsideração do *spekulativer Satz* (ver HEGEL, 1970, 3, 58) (GADAMER, I, 602/603)²⁷ –, a uma estrutura especulativa do meio linguístico, a uma estrutura ontológica universal, que preside a constituição fundamental de tudo aquilo a que a compreensão pode se voltar, o que o leva a estabelecer que “ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999a, p. 612). Esta “virada hermenêutica da ontologia”²⁸, embasada no modo especulativo da linguagem em seu significado ontológico universal (GADAMER, 1999a, p. 613) e na tese de que a constituição especulativa do ser que subjaz à hermenêutica tem a mesma amplitude universal que a razão e a linguagem (GADAMER, 1999a, p. 615), faz da linguagem não só “*Medium* da experiência hermenêutica” (GADAMER,

Fichte concebe a “filosofia primeira” como superação do “debate em torno da coisa em si”, instaurado com o surgimento dos “dogmáticos” de inspiração espinosana. A tentativa de Fichte de evitar as “incompletudes” que ensejam o revigoramento do dogmatismo realista se realiza como “transmutação” da substância espinosana na *Tathandlung* do eu absoluto, que, no movimento espontâneo de retorno a si, produz, no encadeamento de suas autolimitações, a representação e a consciência da atuação subjetiva sobre o mundo. Fichte pretende ter resolvido o problema do “fundamento de unidade do suprassensível” (KANT, 1968, V, BXX), o que, sob a orientação de uma mediação entre Kant e Espinosa e do ideário da *Vereinigung*, atinge Hegel plenamente. Hegel vai, então, articular a concepção de *Vereinigung* em termos da suspensão da separação entre sujeito e objeto, sob o impacto cultural do mote “*Ev kai Páv*”. Determinantes para Hegel são a crítica de Hölderlin a Fichte a partir da concepção do *Sein* explorada em *Urteil und Sein* de 1795, a idéia kantiana de um livre jogo das faculdades no ajuizamento do belo (*Kritik der Urteilskraft*), a concepção fichteana do *Schweben* da “imaginação produtiva” e a ampliação “ética”, empreendida por Schiller, do conceito kantiano de beleza como “terceiro caráter” do homem (LIMA, 2006, 70-114).

²⁵ Nisto Brandom é influenciado, naturalmente, pela crítica de Wittgenstein à análise lógica da linguagem. “Isto se expressa na questão relativa à *essência* da linguagem, da proposição, do pensamento. Pois se, em nossa investigação, tentamos compreender também a essência da linguagem – sua função, sua estrutura –, não é porém a *isso* que visa esta questão. Pois não vê na essência algo que já é evidente e que se torna *claro* por meio de uma ordenação. Mas algo que se encontra *abaixo* da superfície. Algo que se encontra no interior, que vemos quando desvendamos a coisa e que uma análise deve evidenciar. `A *essência nos é oculta*: esta é a forma que toma agora nosso problema. Perguntamos: “o *que é* a linguagem? ”, “o *que é* a proposição?”. E a resposta a estas questões deve ser dada de uma vez por todas; independentemente de toda experiência futura” (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 293).

²⁶ (REDDING, 2007, 57 e segs), (ROCKMORE, 2005, 163 e segs), (NUZZO, 2010, 158 e segs).

²⁷ Para uma bela análise da relação entre Hegel e a hermenêutica filosófica através de uma filosofia da linguagem pensada através da “sentença especulativa”, ver: (VERNON, 2007, p. 118ss). Para uma percepção da importância da “sentença especulativa” para a filosofia da linguagem em Hegel, ver: (HOULGATE, 1986, p. 115ss).

²⁸ Sobre a amplitude, significado e importância do *hermeneutic turn*, bem como sobre a virada linguística na própria hermenêutica, ver: (ROHDEN, 2005, p. 64-75) e (LAFONT, 1999, p. 55ss).

1999a, p. 497),²⁹ mas também – e por isso mesmo – a própria estruturação da experiência do mundo (GADAMER, 1999a, p. 589).

Mesmo quando não se trata de hermenêutica tornada ontologia – quando, portanto, trata-se de uma assimilação crítica (APEL, 2000b) (HABERMAS, 1987) –, certa herança hegeliana pode ser percebida, ainda que a intersubjetividade não seja mais pensada no sentido ontológico-hermenêutico do *λογος* platônico, mas pragmático. Apel sugere que a filosofia contemporânea da linguagem deveria recuperar, diante da diversidade de suas orientações, uma lição hegeliana: “a formação filosófica de conceitos, na era das ciências particulares, precisa fundar-se não apenas sobre a abstração metódica do “entendimento”, mas também sobre a retrogradação (metódica?) das abstrações do intelecto, constitutivas do objeto e obtidas por meio da “razão”. (APEL, 2000b, p. 376) Tal “conceito filosófico de linguagem”, um conceito “transcendental-hermenêutico”, refratário ao estranhamento heideggeriano entre filosofia e ciências (APEL, 2000b, p. 377), seria o único expediente capaz de tornar criticamente inteligíveis as tematizações linguísticas metódico-abstrativas feitas pelas ciências e estaria apto a mostrar, numa lembrança à articulação hegeliana entre intersubjetividade e objetividade, que “as determinações da linguagem feitas a partir de sua função *designativa* e *comunicativa* não eram falsas, mas filosoficamente insuficientes” (APEL, 2000b, p. 378-379). Habermas considera, por sua vez, que a “hermenêutica filosófica desconhece o direito autônomo da função cognitiva da linguagem”, e “não considera a possibilidade de uma interação entre o *a priori* de sentido da linguagem e o resultado de processos intramundanos de aprendizado” (HABERMAS, 2004, p. 81). Por outro lado, a filosofia analítica, mesmo quando não se precipita na primazia do *a priori* de sentido constatada no Wittgenstein tardio (HABERMAS, 2004, p. 82) e reconhece a autonomia da função cognitiva (HABERMAS, 2004, p. 81), apresenta uma considerável inépcia para a *Zeitdiagnose* (HABERMAS, 2004, p. 95). Eis por que Habermas, para quem Hegel constitui o ponto de partida de uma modernidade que faz de si mesma *Zeitdiagnose* (HABERMAS, 1985, capítulos I e II), diante das aporias de uma crítica totalizante da razão (HABERMAS, 1985), na intenção de dar continuidade à teoria materialista da sociedade através de uma teoria do agir comunicativo que diferencia entre comunicação e discurso, socialização individualizadora e razão procedimental, “fazendo justiça ao sentido autônomo social-evolucionário de processos de aprendizagem intramundanos” (HABERMAS, 2004, p. 94-95), encontra acolhida no resgate, antecipado por Apel, de uma intuição hegeliana: “uma dialética entre a abertura ao mundo e processos intramundanos de aprendizagem” (HABERMAS, 2004, p. 96).

2. A unidade dialética da autoconsciência e a estruturação intersubjetiva da objetividade

A “dialética do reconhecimento” na *Fenomenologia* tem seu sentido ético-normativo no descentramento da afirmação egocêntrica de modos próprios de condução da vida e em sua elevação ao ser-reconhecido universal das pretensões normativas (HABERMAS, 2004, p. 210). Mas a afirmação solipsista da perspectiva

²⁹ Há que se salientar aqui, num sentido em que não foi possível recuperar no presente trabalho, que a “sentença especulativa” não é o único tópico do pensamento hegeliano que influencia de maneira marcante a hermenêutica filosófica. Sobre a absorção, especialmente por Gadamer, do conceito hegeliano de experiência, ver: (ROHDEN, 2005, p. 83-93).

própria, na medida em que vincula a efetivação de uma orientação de vida também a uma determinada perspectiva cognitiva do mundo, confere ao movimento também um significado epistêmico.³⁰

Gostaria de analisar, como explicitação da dimensão intersubjetiva da validade objetiva, a “gênese fenomenológica” das noções de conceito e espírito. Parece-nos plausível a tese, defendida entre os seguidores de Sellars, de que o desenvolvimento da “percepção” para o “entendimento” na *Fenomenologia* conteria uma ilustração do “contextualismo cognitivo” de Hegel (REDDING, 2007, p. 18).³¹ Entretanto, pretendo interpretar o desenvolvimento da “consciência” para a “consciência de si” como demonstração da necessidade de um conceito inferencialmente articulado de conhecimento,³² como movimento imanente desencadeado pelas insuficiências e instabilidade de uma forma não-inferencial, pretensamente auto-suficiente, de cognição (PINKARD, 1996, p. 46).³³ Neste sentido, a noção de reconhecimento corresponderá à mediação entre a intersubjetividade dos sujeitos e a compreensão autoconsciente e compartilhada daquilo que pode pretender ser legítimo ou “revestido de autoridade” (*authoritative reason*), compondo assim o núcleo da concepção hegeliana de espírito (*Geist*) enquanto “forma autoconsciente de vida”, enquanto “forma de “espaço social”

³⁰ Habermas e Pinkard concordam em que a “dialética do reconhecimento” sustenta a tese em Hegel de que o saber a respeito do mundo objetivo é de natureza social, ao abordar o problema de uma constituição intersubjetiva da relação comum ao mundo. “A luta por reconhecimento é menos uma luta de vida e morte, pois a dialética entre senhor e escravo visa menos à subjugação e emancipação do que, antes, à construção social de um ponto de vista imparcial segundo a reivindicação, o qual possibilita relações objetivas ao mundo e juízos intersubjetivamente vinculantes” (HABERMAS, 2004, p. 211).

³¹ Sobre este tópico, ver a discussão feita por Brandom sobre a articulação da noção de incompatibilidade material, enquanto o que permite a plena determinação de um conteúdo como plenamente individuado, ou, segundo Brandom, aquilo que Hegel chama de negação determinada, diferenciando-o da simples negação de propriedades no capítulo sobre a “Percepção” (BRANDOM, 2002, p. 179-180/184) e em relação ao que ocorre no capítulo sobre o “Entendimento”.

³² Pinkard entende que a autoconsciência, equipada essencialmente com a negatividade, com a capacidade de gerar um ceticismo sobre suas próprias posições em seus próprios termos, torna-se, “ao menos minimamente[.] a assunção de uma posição no “espaço de social”” (PINKARD, 1996, p. 7), isto é, o ceticismo para avaliação de motivos elencados nas práticas sociais de fornecer razões (*Reason-giving*). Sendo assim, segundo Pinkard, “o fornecimento de razões [...] é ele mesmo uma prática social que atua no âmbito de uma forma determinada de “espaço social”, permitindo alguns tipos de inferência e falhando em permitir outras” (PINKARD, 1996, p. 8). Eis por que, sendo uma consideração reflexiva e autoconsciente dos padrões e normas que reivindicam legitimidade, “todas estas formas de autoconsciência tem uma estrutura mediada (isto é, inferencial)” (PINKARD, 1996, p. 8). Do ponto de vista histórico-filosófico, a tese de uma alegada “socialidade da razão”, a qual pretende que esteja em curso, na *Fenomenologia*, “uma teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um “espaço social” compartilhado e governado por regras” (REDDING, 2007, p. 14), representa uma ainda mais estreita relação entre o idealismo alemão (Kant, Fichte e Hegel) e a “pragmática linguística” surgida com o último Wittgenstein. “Aquilo que nós denominamos “seguir uma regra” é algo que somente um homem, somente uma vez na vida, poderia fazer? – E isto é, naturalmente, uma observação sobre a gramática da expressão “seguir a regra” [...] compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.” (WITTGENSTEIN, 1984, I, 344) A compreensão de frases está ligada ao engajamento apropriado nas práticas que tornam significativo determinado signo, nas práticas de seu uso, as quais são incorporadas em formas de vida sócio-culturais. Compreender uma linguagem, isto é, a diversidade do entrelaçamento entre os elementos linguísticos e as práticas extralinguísticas, é adquirir competências que habilitam à participação nestas atividades regradas.

³³ Segundo Brandom, a seção “consciência” da *Fenomenologia do Espírito* tem por objetivo primordial investigar e começar a tornar explícito o que é implícito na ideia dos fornecimentos imediatos dos sentidos enquanto possuindo conteúdo determinado. Neste programa, a tese mais abrangente de Hegel seria que a determinabilidade do conteúdo exige mediação (*Vermittlung*), o que Brandom interpreta como equivalendo à articulação inferencial. Um dos principais objetivos de Hegel nesta passagem é “desdobrar os compromissos implícitos nas concepções holistas de conteúdo e reunir as matérias-primas necessárias à explicação do mesmo” (BRANDOM, 2002, p. 187). Neste sentido, “não se pode entender as relações de incompatibilidade *objetiva* que articula a estrutura conceitual relacional em virtude da qual o mundo é *determinado*, a não ser que se entendam os *processos e práticas* constituindo o reconhecimento (*acknowledgment*) da incompatibilidade *subjetiva* dos compromissos que são, por meio disso, tratados como representações de tal mundo” (BRANDOM, 2002, p. 193).

refletindo sobre si mesmo acerca de se é satisfatório em seus próprios termos” (PINKARD, 1996, p. 8-9). Façamos esta intervenção em quatro etapas: a interpenetração entre consciência e autoconsciência como escopo epistêmico geral do problema (a), o sentido epistemológico da *Aufhebung* do entendimento (b), a estruturação normativa do mundo compartilhado (c), e sua estruturação linguística (d).

a) Que “com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade” (HEGEL, 1970, 3, 137), conecta-se justamente a tese de que, na *Fenomenologia*, o puro conceito do reconhecimento, enquanto pré-estruturação da autoconsciência verdadeira, está vinculado à gênese fenomenológica do conceito de espírito. “A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito do espírito, seu ponto-de-inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença”(HEGEL, 1970, 3, 144). É preciso atentar, portanto, à diferenciação entre o conceito verdadeiro de autoconsciência, o qual corresponde à estrutura do espírito, e a figura da autoconsciência que se segue à consciência, a qual é, em geral, “a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro” (HEGEL, 1970, 3, 137).

O movimento da autoconsciência se deixa compreender, *como um todo*, como crítica imanente à identidade EU=EU, princípio que, remontando ao *cogito* cartesiano, foi vertido por Kant na unidade sintética da apercepção transcendental e se tornou, com Fichte e Schelling, o princípio fundamental do idealismo alemão pós-kantiano,³⁴ “o princípio da absoluta *razão e liberdade*”, a expectativa, epistemologicamente fomentada pela filosofia moderna, que se “apreenda cada objeto como membro no sistema que sou eu mesmo; que eu tenha em uma só e na *mesma* consciência [o] *Eu* e o *mundo*” (HEGEL, 1970, 10, 212).

O impulso (*Trieb*) para o movimento é a contradição (HEGEL, 1970, 10, 213) entre a autoconsciência como unidade simples e indiferenciada e sua referência ao objeto como consciência, a expectativa pela “identificação de sua consciência e [de sua] autoconsciência” (HEGEL, 1970, 10, 213). “Somente quando o objeto é interiorizado em [tornando-se] um *Eu*, e dessa maneira a *consciência* se desenvolveu em *autoconsciência*, o espírito sabe a potência de sua própria interioridade como presente e atuante no objeto” (HEGEL, 1970, 10, 203-204). Neste sentido, a *autoconsciência* verdadeira não pode ter a consciência, o saber de outro, ao lado ou atrás de si, e sim quer penetrá-la completamente e dissolvê-la em si mesma. “O defeito da *autoconsciência abstrata* está em que ela e a consciência são ainda duas *coisas diferentes* uma da outra; em que as duas não foram ainda reciprocamente *igualadas*” (HEGEL, 1970, 10, 213). O movimento do reconhecimento é o processo pelo qual o eu se reconhece como dando a si mesmo objetividade (HEGEL, 1970, 10, 213), ultrapassando, pela explicitação da universalidade infinita e concreta, a unilateralidade do sujeito particular.³⁵

³⁴ Para Falke, a tarefa da “verdade da certeza de si mesmo” consiste em realizar o princípio especulativo da filosofia fichteana através de uma crítica imanente, de maneira a reconduzir a subjetividade isolada, que se absolutiza neste enunciado, à consciência da racionalidade do efetivo. Para isso, segundo Falke, Hegel entra em um embate com textos fichteanos que vão desde a *Grundlage des Naturrechts*, passando pela *Sittenlehre* e chegando até a *Bestimmung des Gelehrten* (FALKE, 1996, p. 143ss).

³⁵ Uma comparação do argumento com o conteúdo paralelo na *Enciclopédia* poderia ter impedido Brandom de confundir a consciência como “configuração” entre sujeito e objeto com aquilo que, em geral, caracteriza a autoconsciência, a saber: a gênese da consciência de sua própria “interferência” naquilo que consta como conteúdo objetivo (BRANDOM, 2002, 188-189).

Hegel alcança, então, uma interpretação radical daquele princípio, que remonta a Descartes, Fichte e Kant – segundo o qual toda a consciência é autoconsciência –, ao entender que toda cognição representacional, empírica ou objetiva é mediada por aquilo que um “nós espiritual” entende como sendo sua relação satisfatória a esta objetividade, isto é, mediada pela sua própria autorreferência, por uma “determinada comunidade histórica com seus padrões para o que conta como dotado de autoridade no que concerne a crença e ação” (PINKARD, 1996, p. 48).

b) A defrontação das consciências é uma consequência da tautologia do entendimento, ou seja, a relação social é desdobramento da relação entre consciência e objeto (KAHLENBERG, 1997), um desdobramento que, por uma fundação regressiva, é experimentado como originário. A despeito do sentido geral do movimento, o significado epistemológico é mais facilmente apreensível numa interpretação da autoconsciência imediata como desdobramento do entendimento, a qual surge como verdade do movimento precedente, o saber de si como decorrência imanente do saber do outro, um resultado que conserva em si, entretanto, como momentos evanescentes, as figuras, atitudes cognitivas e os objetos que foram outrora próprios ao saber do outro: a certeza sensível, a percepção e o entendimento (HEGEL, 1970, 3, 137).

A “experiência” do entendimento desemboca na relação entre os mundos sensível e inteligível. A tentativa de fornecer explicação do mundo objetivo através de leis faz do mundo inteligível, enquanto “cópia imediata e tranquila” (HEGEL, 1970, 3, 119) do mundo sensível, o reverso do mesmo: tornam-se “mundos invertidos” um para o outro. Para Hegel, é no recurso à explicação fenomênica do jogo de forças que a infinitude “surgiu, livre, pela primeira vez” (HEGEL, 1970, 3, 132). Para manter a “explicação científica” pelo dinamismo das forças, o entendimento enuncia a unidade dialética dos mundos sensível e inteligível e, portanto, o fenômeno como manifestação da essência. O entendimento experimenta, com a inversão do mundo decorrente da intenção estática da legalidade proveniente da ciência natural nomológica, a oposição absoluta entre fenômeno e essência, e contempla o surgimento de um objeto que é, na verdade, também ele mesmo: a vida,³⁶ “essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo [que faz com] que tudo o que é determinado de qualquer modo ... seja antes o contrário dessa determinidade” (HEGEL, 1970, 3, 131). Eis por que é gerada, com a transformação do objeto em Si, uma relação que não é mais aquela entre consciência e objeto “sem consciência”, mas a relação para si mesma, a essência da autoconsciência: o entendimento descobre, na estrutura do “ser-o-oposto-de-si-mesmo”, sua própria estrutura como consciência-de-si. “Quando a infinitude – como aquilo que ela é – finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é autoconsciência” (HEGEL, 1970, 3, 132). “Entender o mundo *objetivo* como *determinado* contém, para Hegel, a tese de que ele tem de ser entendido como uma *estrutura holística relacional*” (BRANDON, 2002, p. 208). O entendimento se torna objeto de si mesmo e, nesta medida, não simplesmente objeto, mas também sujeito: “essa unidade é também [...] seu repelir-se de si mesma; e esse conceito se fraciona na oposição entre a autoconsciência e a vida”

³⁶ Trata-se, enquanto mediação do imediato consigo mesmo, da “infinitude simples – ou o conceito absoluto”, o qual “deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu ser-suspensão; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se” (HEGEL, 1970, 3, 131).

(HEGEL, 1970, 3, 138). A autoconsciência é a infinitude como tal,³⁷ a totalidade articulada e autodiferenciadora dos conteúdos, embora seja também, primeiramente, esta universalidade simples, para si imediata e pretensamente oposta à universalidade da vida: desejo.

A infinitude do entendimento como objeto de si mesmo significa que o entendimento é uma “estrutura que estabelece suas próprias condições” (PINKARD, 1996, p. 43), ou seja, que as especificações que o entendimento pensara ter identificado nas coisas elas mesmas são “parte da estrutura de nosso sistema inferencial” (PINKARD, 1996, p. 43). A presente inflexão na *Fenomenologia* nada mais é do que a radicalização da “revolução copernicana”, na medida em que a suspensão do entendimento na autoconsciência, além de solapar o absolutismo reclamado pelo representacionalismo, significa que doravante o objeto da reflexão filosófica não são mais “coisas em si mesmas”, essências ou indivíduos com as quais temos *acquaintance*, mas a posição que assumimos, quando conhecemos as coisas em si desta maneira específica, no “espaço de razões”, ou seja, no emprego de e compromisso com “regras e normas semânticas de pensamento inferencial” (HABERMAS, 2004, p. 136).

Na *Verdoppelung*, ao ter como objeto a individualidade de outra consciência, a consciência será subtraída do vínculo a uma objetividade universalmente válida. Por conseguinte, também a unificação de perspectivas objetivas pode ser contada entre os pressupostos cognitivos para a constituição social de uma autoconsciência independente, de maneira que sua identificação fica reconduzida, assim como o descentramento ético-normativo, também à recíproca dependência social das perspectivas individuais excludentes.

c) Se o sentido *estritamente* epistemológico do movimento se deixa aprender na gênese da autoconsciência imediata, sublinhemos o processo como um *todo*, a realização da autoconsciência como efetivação do “puro conceito do reconhecer” (HEGEL, 1970, 3, 146), para vislumbrar o resultado intersubjetivo: o mundo social compartilhado, regulado por normas e estabelecendo pretensões de objetividade reciprocamente reconhecidas. A inflexão representa que de agora em diante se tem a ver com a questão geral de que a maneira “como “nós” nos relacionamos com o mundo depende de como “nós” nos entendemos ser”, do “formar perspectivas acerca de nós mesmos como parte da pretensão de conhecer as coisas” (PINKARD, 1996, p. 44)³⁸.

Assim, no espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo – a certeza de não encontrar, sendo na efetividade, outra coisa que a si mesmo. Cada um está tão certo de si mesmo quanto dos outros. Vejo em todos eles que, para si mesmos, são apenas como essências independentes, como Eu sou. Neles vejo a livre unidade com os outros, de modo que essa unidade é através dos outros como é através de mim. Vejo-os como me vejo, e me vejo como os vejo (HEGEL, 1970, 3, 265).

³⁷ Para uma visualização da relação entre este conceito de infinitude e o “holismo semântico”, um “todo tendo dentro dele as diferenças, como uma estrutura articuladora essencial”, ver: (BRANDON, 2002, p. 185-186).

³⁸ Eis aí o fundamento da tese da “socialidade da razão”: “Nós nos afastamos da figura representacionista do conhecimento para a ideia de atividades socialmente situadas de fornecimento de razões (*reason-giving*). Nós nos afastamos, então, da figura de nós mesmos como “sujeitos” *representando* o mundo para uma compreensão de nós mesmos como *participantes* em várias práticas sociais historicamente determinadas” (PINKARD, 1996, p. 44).

Esta “unidade espiritual” das autoconsciências independentes, “o *conceito*, que já surgiu para *nós*”, o qual é, para a consciência, todavia, “espírito ainda interior”, mas como “substância já amadurecida em seu ser-ai” (HEGEL, 1970, 3, 263), efetiva o conceito de reconhecimento como *mundo social partilhado*. “Ela então é o *espírito*, que tem a certeza de ter sua unidade consigo mesmo na duplicação de sua autoconsciência e na independência das duas autoconsciências [daí resultantes]” (HEGEL, 1970, 3, 262). Somente através do reconhecimento recíproco surge a verdadeira liberdade da autoconsciência, que consiste na minha identidade com o outro. Esta “liberdade de um com o outro” unifica os homens de “maneira interior”, de tal maneira que, sobre seu fundamento, abre-se o “reino da eticidade” (HEGEL, 1970, 3, 263); e “esse reino não é outra coisa que a absoluta *unidade* espiritual dos indivíduos em sua *efetividade* independente” (HEGEL, 1970, 3, 263). O sentido ético-normativo é claro: trata-se da experiência de que a perspectiva independente somente adquire sentido pela tomada de consciência de sua gênese a partir de um mundo sociocultural, no qual a mesma alcança sua existência concreta.

Ao elevar sua consciência à universalidade, toma-se razão *universal*, e o indivíduo é consciente de si como razão, como algo já reconhecido em si e para si /, que unifica em sua pura consciência toda a autoconsciência. É a essência espiritual simples que, ao chegar à [luz da] consciência, é, ao mesmo tempo, substância real. (HEGEL, 1970, 3, 262/263).

Trata-se, portanto, da transformação da “intersubjetividade horizontal” numa “intersubjetividade vertical”, uma transformação acompanhada pela experiência de uma fundamentação regressiva, ou seja, a substancialidade cultural como fundamento das pretensões de validade intersubjetivamente erguidas. Abre-se com esta experiência a perspectiva de um todo substancial comum, os costumes do povo, que determinam a consciência de todos e são, ao mesmo tempo, obra dos mesmos.

Essa *substância ética* [...] é a autoconsciência efetiva ou o *etos*. Inversamente, a consciência *singular* só é esse Uno sendo, porque em sua própria singularidade está cônica da consciência universal, como de seu [próprio] ser: porque seu agir e seu ser-ai são o *etos* universal. (HEGEL, 1970, 3, 263)

A substância universal dos costumes forja a identidade através da qual cada um pode saber-se a si mesmo no outro, justamente porque, na medida em que a universalidade dos costumes é obra produzida pelos singulares (HEGEL, 1970, 3, 264), os mesmos sabem a si mesmos como produto e como origem dos costumes universais, isto é, como ser-um das individualidades e como dispersão do mesmo em unidades independentes, de maneira que o universal efetivado primeiramente na consciência e no fazer dos singulares é a autoconsciência efetiva, que representa a transição, na *Fenomenologia*, do capítulo sobre a razão para aquele sobre o espírito. Seguindo sua concepção de razão prática como eticidade (SIEP, 2000, p. 144), Hegel atribui a esta “efetivação” o caráter de uma “autopercepção” do singular em um quadro sócio-institucional considerado como algo que emerge também daquele mesmo, como uma obra conjunta de si mesmo e dos outros em uma existência social intersubjetivamente marcada por um alto grau de cooperação. A vida de um povo, o *mundo social partilhado*, é, então, a realidade plenamente acabada do conceito da efetivação da razão consciente de si na independência do ser-outro.

Resta-nos entender como, para Hegel, este mundo social compartilhado se converte em base para *pretensões de objetividade intersubjetivamente vinculantes*. “Essa substância universal fala sua *linguagem universal* nos costumes e nas leis de seu povo” (HEGEL, 1970, 3, 265). A universalidade do meio linguístico, a qual prometia superar, com a interpenetração entre consciência e autoconsciência, as pretensões solipsistas de validade objetiva, nutre-se da socialidade (PINKARD, 1996, p. 53-59). O ser-reconhecido é aquela autoconsciência “que tem em outra autoconsciência livre a certeza de si mesma, e aí precisamente encontra sua verdade” (HEGEL, 1970, 3, 263). Segundo as condições do problema, expostas no início do capítulo sobre a “Autoconsciência”, este ser-reconhecido é justamente a procurada “verdade da certeza de si mesmo”, “a efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma”. Neste capítulo que recupera, no estágio superior da razão, o movimento da autoconsciência (SIEP, 2000, p. 144), o início do desenvolvimento da “razão ativa”, Hegel sustenta que “o objeto a que ela se refere positivamente é uma autoconsciência” (HEGEL, 1970, 3, 262). Não se trata mais da simples certeza imediata de ser toda a realidade, “mas é uma certeza tal, que o imediato tem para ela a forma de um suspenso, de modo que sua *objetividade* só vale como superfície, cujo interior e essência é *a própria autoconsciência*” (HEGEL, 1970, 3, 262). Trata-se, portanto, da fórmula que designa o “verdadeiro conceito de autoconsciência”, “o eu que é um nós, e o nós que é eu”, o qual marca o surgimento fenomenológico do espírito, “o âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de reconhecimento mútuo” (BRANDOM, 2002, p. 222). **Hegel está sustentando, portanto, que ao erguer pretensões de validade normativa e objetiva,³⁹ bem como ao criticá-las,⁴⁰ as formas de vida cultural estão em diálogo consigo mesmas.** Na “história dialética da autoconsciência” (PINKARD, 1996, p. 11) trava-se uma luta para preservar o normativismo frente ao naturalismo cientificista (REDDING, 2007, p. 14).

Reconhecimento recíproco [...] é para Hegel a estrutura que torna o normativo inteligível como tal. Na sua forma *social* paradigmática, ele institui tanto sujeitos individuais autoconscientes quanto suas comunidades [...] Em sua forma *inferencial* esta estrutura caracteriza a relação entre particulares e universais no processo de formular *juízos* que é a experiência: a aplicação de conceitos determinados. (BRANDOM, 2002, p. 229)

Ao fazer a efetivação da autoconsciência racional coincidir tanto com o estabelecimento social das pretensões de validade objetiva, quanto com a estruturação regulamentar do mundo sócio-político, Hegel pode ser interpretado como não querendo apenas estabelecer a *dinâmica recíproca e intersubjetiva das pretensões de validade* (HEGEL, 1970, 3 264-265), mas sugerindo também que a

³⁹ É pela explicitação do reconhecimento como base estrutural tanto do *status* agente e cognoscente da subjetividade, quanto da determinidade dos conteúdos objetivamente válidos e das normas sociais, que Brandom entende a localização de Hegel como pós-kantiano (BRANDOM, 2002, p. 216) O *idealismo conceitual* de Hegel residiria na tese de que “conceitos são instituídos da mesma maneira que os sujeitos autoconscientes – e, como tal, tem a mesma estrutura e unidade.” (BRANDOM, 2002, p. 222) Assim, a incompatibilidade material objetiva de propriedades e subjetiva dos compromissos normativos são dois lados da mesma moeda, inteligíveis apenas em referência recíproca. Tal tese denota uma compreensão segundo a qual elementos normativos, como compromissos práticos ou teóricos, são sintetizados pelo reconhecimento recíproco.

⁴⁰ O problema é que a inflexão para a autoconsciência impõe a diferença e tensão – segundo Hegel, sempre dotada de uma instabilidade ou negatividade intrínseca – entre nossa atividade cognitiva como ordem normativa e um mundo de objetos que existem de forma independente.

autocertificação da legitimidade de normas e fatos é intrínseca a toda forma de vida social como tal, sendo possível de ser desencadeada. Poder-se-ia dizer, contra Habermas, que Hegel funda, na continuidade dialética entre teoria e prática, também o interesse crítico-emancipatório?

d) Interessante é que Hegel, num contexto ainda mais favorável à tese de uma diferenciação entre teoria e prática (HABERMAS, 2004, p. 175), faz considerações interessantes para que se compreenda a estruturação linguística da dimensão objetiva da validade. Trata-se da articulação linguística da cognição, tencionada em 1804. A compreensão hegeliana da consciência como *medium* se dirige contra a concepção mentalista de uma subjetividade exteriormente limitada e autossuficiente, a qual é, por isso, presa de dualismos entre o interior e o exterior, ou entre o público e o privado⁴¹. Trata-se da pré-estruturação das relações sujeito-objeto, antecipadoras da própria efetividade enquanto experiência consciente e na qual a relação entre sujeito existe e pode ser modificada.

No que concerne à linguagem como *medium*, a consciência singular é previamente articulada em conexão com todos os objetos “exteriores”, o que leva justamente à suspensão da contraposição entre o sujeito que representa e o objeto representado⁴². Para Hegel, neste conceito de espírito:

[...] seus momentos contrapostos são da mesma forma conceitos, universais em geral e, por isso, não se relacionam um ao outro enquanto absolutamente contrapostos, mas antes se relacionam formalmente um ao outro no elemento simples da consciência, [não como] intactos em seu ser-para-si, e sim se suspendendo um em face do outro em sua forma, e fora da mesma permanecendo ainda para si. (HEGEL, 1986, 195)

Em outras palavras, a consciência cognoscente é como que forjada na antecipação “linguística” da suspensão de conceito e objeto, de maneira que a capacidade cognitiva do sujeito singular se exerce, na medida em que o arcabouço das experiências possíveis é previamente articulado linguisticamente, quer como intuição ou conceito, sempre apoiada no estofamento linguístico anterior à própria contraposição.⁴³

A existência do *medium* linguístico é o protótipo do mundo conhecido, a idealidade da natureza: a “forma” da cognição é imediatamente, pela linguagem, a exterioridade de que fala. A linguagem é, portanto, a um só tempo, o meio e o produto da contraposição interior/exterior. “A consciência existe primeiro como memória e seu produto, a linguagem” (HEGEL, 1986, p. 195). Enquanto nexos

⁴¹ “Hegel refuta a tese de que o sujeito cognoscente, falante e agente se encontra diante da tarefa de construir uma ponte sobre o abismo entre si e o outro separado dele. Um sujeito que está de antemão *junto de seu outro* não percebe nenhum déficit que exija compensação. Percepções e juízos se articulam em uma teia de conceitos previamente fechada linguisticamente [...] Tal sujeito não pode estar junto a si mesmo sem estar junto ao outro” (HABERMAS, 2004, 195).

⁴² Se atentarmos à fundamentação regressiva na filosofia do espírito de Jena, compreende-se por que, ao nível da potência teórica, a linguagem ainda não se refere à comunicação propriamente dita de sujeitos agentes e que coexistem, mas se vincula ainda à simbolização linguística a que recorre o indivíduo apartado em sua confrontação com a natureza. Se a memória forma o estofamento interior da utilização de símbolos, a linguagem como tal é a primeira categoria pela qual o espírito é pensado como *medium*, como elemento interior e exterior, o qual ultrapassa assim a reflexão da autoconsciência solitária.

⁴³ “A linguagem é, segundo sua essência, existente para si mesma, natureza posta idealmente, e ela é como que mera forma, ela é um mero falar, uma exterioridade. Ela não é um produzir, mas a simples forma do tornar-exterior (*die bloÙe Form des ÄuÙerlichemachens*) o que já foi produzido, como isto tem de ser falado, o formal da pura atividade, o devir imediato do ser-interior em seu contrário (*das unmittelbare Werden des Innerlichsein zu seinem Gegenteil*), em um exterior.”

unitário do *medium* linguístico, a memória forma, por sua vez, o arcabouço linguístico em que toda a experiência cognitiva está pré-estruturada: trata-se também, com efeito, da cognição em sua existência perene e, por isso, excede, como tal, a singularidade de um sujeito cognoscente. “Somente em um povo existe aquilo – já posto como suspenso, existente como consciência universal, ideal – que a memória, o tornar-se linguagem (*das Werden zur Sprache*), torna primeiramente ideal” (HEGEL, 1986, p. 226) Com a memória, a atividade cognitiva do sujeito singular aponta já para a sua plena efetivação e para sua existência contínua no horizonte histórico da existência de um povo, de uma comunidade de indivíduos que compartilham uma língua e uma tradição, para sua existência como ser-reconhecido: *o reconhecimento tem, para Hegel, uma estruturação linguística*,⁴⁴ a qual pré-estrutura pretensões de validade semântico-objetivas.⁴⁵

Conclusão

A questão da articulação entre objetividade e intersubjetividade é um problema de vital importância na filosofia pós-wittgensteiniana da linguagem, particularmente sob a perspectiva das relações entre semântica e pragmática.⁴⁶ Ao derivar de sua relativização da ênfase tradicional sobre o papel descritivo ou representacional das sentenças (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 23 e 24) a tese de que esta função constativa dos proferimentos se acha possibilitada por determinadas circunstâncias pragmáticas, isto é, elementos que dizem respeito à relação dos falantes com os signos (WITTGENSTEIN, 1984, 25, 26 e 27), Wittgenstein prepara uma tese que vai ser muito influente sobre os expoentes da tradição pragmática, em especial, por Austin, a saber: a unidade fundamental entre semântica e pragmática, entre conteúdo proposicional e força ilocucionária, isto é, a tese de que referência e predicação somente são possíveis como partes integrantes de um ato ilocucionário.

Austin modificou, já ao longo das preleções que deram origem a *How to do things with words*, substancialmente suas concepções, tornando prescindível a distinção entre proferimentos constativos e performativos e assimilando seu significado à concepção mais abrangente de ato de fala. A partir deste ensejo,

⁴⁴ “A linguagem é somente como linguagem de um povo [...] Somente como obra de um povo a linguagem é a existência ideal do espírito, na qual ele exprime o que ele é segundo sua essência e em seu ser. Ela é um universal, em si reconhecido, que ecoa da mesma maneira na consciência de todos. Cada consciência falante se torna nela uma outra consciência” (HEGEL, 1986, 226-227).

⁴⁵ Enquanto “reconstruída [...] em um povo”, a linguagem se torna um aniquilar do exterior que é ele mesmo uma exterioridade, “o qual tem de ser aniquilado, suspenso, a fim de se tornar linguagem designativa (*um zur bedeutenden Sprache zu werden*), tornar-se aquilo o que ela é em si, segundo seu conceito. Portanto, ela é no povo como um outro algo morto que não ela mesma, tornando-se totalidade ao ser superada enquanto um exterior e ao chegar a seu conceito (*zu ihrem Begriff wird*).” (HEGEL, 1986, 227)

⁴⁶ No início das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein vincula uma das diretrizes da “visão agostiniana da linguagem”, segundo a qual “sentenças são combinações de nomes”, a decorrências emblemáticas. A única função da linguagem seria representar a realidade, as palavras se refeririam aos objetos e as frases descreveriam suas concatenações (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 237), uma defesa da função puramente descritiva das sentenças, de uma ênfase na função representacional ou descritivista da linguagem (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 250). Com sua tese do significado como uso (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 262), a qual articula os problemas do significado e da compreensão, ele sustenta uma concepção pragmática de linguagem para a qual a comunicação e apreensão do sentido estão incontornavelmente vinculadas ao aferimento de performances apropriadas a regras, aferimento cujo critério é a própria utilização da linguagem por uma comunidade linguística. Eis por que a discussão da compreensão do sentido e do significado como contrapartida de performances apropriadas serve à sustentação das importantes posições segundo as quais compreender sentenças ou palavras significa compreender uma linguagem (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 344), isto é, engajar-se numa prática comunitária (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 345) regida por regularidades (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 345) que sedimentam a normatividade de uma forma de vida (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 356).

Austin faz interessantes considerações em torno da *dimensão intersubjetiva da validade objetiva*. Austin pretende, antes de tudo, mostrar que a expectativa verificacionista de que a validação veritativa de declarações é absolutamente objetiva constitui uma severa simplificação das coisas; pois as declarações estão frequentemente limitadas, na apreciação objetiva de sua verdade ou falsidade, às condições limites e equívocas (AUSTIN, 1975, p. 145).

Esta concepção da verdade em sua dimensão pragmática permite a Austin um interessante exercício de relativização de sua distinção original. O proferimento constativo consistia numa abstração das demais dimensões do ato de fala, além do recurso a uma noção de verdade como correspondência que abstraía do componente ilocucionário (AUSTIN, 1975, p. 145-146). O performativo consistia numa abstração da dimensão de correspondência aos fatos, a partir da qual se erige o conteúdo proposicional (AUSTIN, 1975, p. 146). Austin envereda, então, por um fio de pensamento, por assim dizer, hegeliano: as abstrações teóricas são compreendidas como polos num desenvolvimento histórico (AUSTIN, 1975, 146-147). Assim como para Hegel, o mais adequado para Austin, do ponto de vista de uma consideração da práxis comunicativa, seja justamente a mediação entre intersubjetividade e objetividade, uma concepção mais abrangente da linguagem como atividade, como algo, no jargão de Hegel, espiritual. Neste sentido, a teoria dos atos de fala traz a vantagem de articular a perspectiva pragmática da relação intersubjetiva entre falante e ouvinte com a perspectiva semântica da relação objetiva da linguagem ao mundo (HABERMAS, 2004, p. 8).

Se entendermos esta “mediação” no sentido propriamente dialético de uma articulação que convive com a preservação da plena autonomia dos polos, é forçoso reconhecer que, apesar de criticar a proposta de Brandom como repaginação da recaída de Hegel no idealismo objetivo, na “assimilação da objetividade da experiência à intersubjetividade do entendimento mútuo” (HABERMAS, 2004, p. 15), Habermas considera ainda potenciais inovadores para a filosofia teórica na argumentação hegeliana, ao menos enquanto esta for entendida como uma genuína dialética entre intersubjetividade e objetividade. Não fosse por isso, Habermas não teria feito deste o seu ponto de partida para uma intervenção contemporânea: a relativização, seguindo Dummett, da abstração do objetivo comunicacional em relação à função representacional, e da abstração da função representativa em relação ao objetivo comunicativo, defendendo a recíproca pressuposição das funções comunicativa e representacional (HABERMAS, 2004, p. 10-11).

* * *

Referências

- APEL, K-O. *Transformação da Filosofia, volume 2: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Editora Loyola, 2000.
- AUSTIN, J. *How to do Things with Words*. Oxford University Press: New York, 1975.
- BERSTEIN, R. *The Pragmatic Turn*. Polity Press: Cambridge, 2010.

- COOKE, M. *Language and Reason: a study of Habermas's pragmatics*. Massachusetts: MIT Press, 1994.
- BRANDOM, R. *Making It Explicit*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- BRANDOM, R. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- FALKE, G. *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'. Interpretation und Kommentar*. Berlin: Lukas-Verlag, 1996.
- HABERMAS, J. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes', in: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein, 1974.
- _____. *Dialética e Hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- _____. Individuierung durch Vergesellschaftung, in: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989
- _____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Padiós, I.C.E-U.A.B, 1991.
- _____. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004.
- HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1970.
- _____. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- _____. *Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung*, in: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- _____. *Leiden an Unbestimmtheit*. Berlin: Reclam, 2001.
- _____. *Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel*, in: Merker, B. – *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis, 2004.
- GADAMER, H.G. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999a
- GADAMER, H.G. *Verdade e Método II: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999b.
- HOULGATE, S. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge University Press: New York, 1986.
- HUME, D. *Hume: An Enquiry concerning Human Understanding: And Other Writings* (Cambridge Texts in the History of Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KAHLENBERG, T. *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewusstsein in der Philosophie Hegels*, Felix Meiner, Hamburg, 1997.

- KANT, I. *Kants Werke – Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- LAFONT, C. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. The MIT Press: Cambridge, 1999.
- LIMA, E. C. *Direito e Intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Campinas. 293 p. Tese de Doutorado em Filosofia, UNICAMP, 2006.
- McDOWELL, J. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- McDOWELL, J. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- MÜLLER, M. *A Gênese Lógica do Conceito Especulativo de Liberdade*, 01/1993, *Analytica* (UFRJ), Vol. 1, Fac. 1, pp.77-141, Rio de Janeiro, RJ, BRASIL, 1993.
- NUZZO, A. *Hegel and the Analytic Tradition*. Continuum: New York, 2010.
- OLIVEIRA, M. A. *A reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Vozes, 2001.
- PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- PIPPIN, R. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- PLATÃO. *Platonis Opera*. Volume I. Oxford Classical Texts. Oxford University Press: New York, 1995.
- RAJCHMAN, J. *Post-Analytic Philosophy*. Columbia University Press: New York, 1985.
- REDDING, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press: New York, 2007.
- ROCKMORE, T. *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press: New York, 2005.
- ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2003.
- SELLARS, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber, 1979.
- _____. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- VERNON, J. *Hegel's Philosophy of Language*. Continuum: New York, 2007.
- WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.