

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ARTUR LUCMAN NOGUEIRA BRAGA

**INTRODUÇÃO A UMA SEMÂNTICA DO CONCEITO DE
EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NA “FENOMENOLOGIA DO
ESPÍRITO”**

BRASÍLIA

2022

ARTUR LUCMAN NOGUEIRA BRAGA

**INTRODUÇÃO A UMA SEMÂNTICA DO CONCEITO DE
EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NA “FENOMENOLOGIA
DO ESPÍRITO”**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília para fins de defesa de título de mestrado.

Orientador: Dr. Erick Calheiros de Lima

BRASÍLIA-DF

2022

ARTUR LUCMAN NOGUEIRA BRAGA

INTRODUÇÃO A UMA SEMÂNTICA DO CONCEITO DE
EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NA “FENOMENOLOGIA DO
ESPÍRITO”

Dissertação apresentada como
requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre em Filosofia
pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da
Universidade de Brasília.

Aprovado em 31/ 05/2022

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Erick Calheiros de Lima – Presidente da Banca
Universidade de Brasília

Professor Doutor Federico Sanguineti – Membro Efetivo, Externo ao
Programa Universidade de Brasília

Professor Doutor Fabio Mascarenhas Nolasco – Membro Efetivo
Universidade de Brasília

AGRADECIMENTOS:

Agradeço imensamente à minha família pelo apoio constante e as caminhadas pelas florestas onde fui iniciado nos caminhos para pensar junto.

Agradeço ao Doutor Erick Calheiro Lima por sua generosidade expressa nas inúmeras aulas e grupos de estudos que tive a oportunidade de participar e sem os quais não seria possível este trabalho.

Agradeço ao Doutor Fabio Nolasco por suas preciosas observações e contribuições.

Agradeço ao Doutor Federico Sanguineti que por sua leitura rigorosa do texto e por todas as dicas.

Agradeço ao Grupo da Fenomenologia do Espírito e ao Grupo da Ciência da Lógica, ambos ligados ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

Agradeço à universidade pública, em especial à UnB, onde pude fazer muitas amizades e aprender muito.

Agradeço ao Departamento de Filosofia, todos sempre atenciosos.

RESUMO:

Este trabalho busca acompanhar, de maneira introdutória, a leitura semântica, proposta por Brandom sobre os temas da Introdução e dos primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Brandom propõe um método crítico de leitura denominado *descenso semântico*, uma abordagem que visa acompanhar a *ciência da experiência da consciência de baixo para cima*, ou seja, a partir de conceitos empíricos e cotidianos, mediante *a experiência do erro* e o *processo de rememoração*, tornando possível observar um caminho que vai da cognição ao reconhecimento e desta forma, acompanhar uma história dialética da autoconsciência a partir de experiências empíricas comuns. Brandom propõe reconstruir uma interpretação mais sistemática de Hegel por um ponto de vista “sociopragmática” e dando continuidade a noção hegeliana de *negação determinada* em discussões contemporâneas e atuais, como nos debates epistemológicos e na dita Filosofia Analítica. Desta forma, percebe-se como a filosofia analítica, apesar de ter seu início como uma reação contra o hegelianismo, promoveu, desde a metade do século passado até nossos dias, um viés mais favorável à filosofia hegeliana por meio de um “pragmatismo analítico” associada à filosofia norte americana que vem desde Willian James, passando por Wilfrid Sellars, Richard Rorty e outros e, mais recentemente, J. McDowell e Robert Brandom. Vale destacar o pensamento de Wittgenstein, sem o qual não seria possível uma crítica mais enfática ao empirismo tradicional. Estas discussões contribuíram para que pensadores da corrente da filosofia analítica se interessassem enfaticamente por Kant e conseqüentemente também por Hegel.

Palavras chaves:

Experiência do erro; negação determinada; ciência da experiência da consciência; descenso semântico; processo de rememoração; pragmatismo; dialética.

ABSTRACT:

This dissertation seeks to follow, in an introductory way, the semantic reading proposed by Brandom on the themes of the Introduction and the first chapters of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Brandom proposes a critical method of reading called *semantic descent*, an approach that aims to follow the *science of the experience of consciousness* from the bottom up, that is, from empirical and daily concepts, by means of the *experience of error* and the *process of recollection*, making it possible to observe a path that goes from cognition to recognition and, in this way, to follow a dialectical history of self-awareness from common empirical experiences. Brandom proposes to reconstruct a more systematic interpretation of Hegel from a “sociopragmatic” point of view, continuing the Hegelian notion of determined negation in contemporary and current discussions, such as epistemological debates and so-called Analytic Philosophy. In this way, it's possible to see how analytic philosophy, despite having its beginnings as a reaction against Hegelianism, promoted, from the middle of the last century to the present day, a more favorable bias to Hegelian philosophy through an “analytical pragmatism” associated with North American philosophy that comes from William James, through Wilfrid Sellars, Richard Rorty and others and, more recently, J. McDowell and Robert Brandom. It is worth highlighting Wittgenstein's thought, which a more emphatic critique of traditional empiricism would not be possible. These discussions contributed to thinkers of the analytic philosophy to be emphatically interested in Kant and consequently also in Hegel.

Keywords:

Error experience; determined negation; science of the experience of consciousness; semantic descent; process of recollection; pragmatism; dialectic.

SUMÁRIO

- 1. Introdução e contextualização (4)**
- 2. Sobre a “Introdução” e as formas de consciência na Fenomenologia de Hegel (22)**
- 3. Brandom e o destaque ao descenso semântico em Hegel (42)**
- 4. Modernidade enquanto teorias do instrumento e do meio (49)**
- 5. Locke como representante paradigmático de uma teoria semântica mentalista (53)**
- 6. Hegel e a radicalização do inferencialismo (57)**
- 7. Da noção de juízo em Kant a um holismo semântico (60)**
 - 7.1 Possíveis aproximações entre Wittgenstein do Tractatus e Kant da primeira Crítica. (65)
 - 7.2 Em direção a um holismo semântico (70)
- 8. Um modo alternativo de lidar com o erro (77)**
- 9. A consciência natural e o ceticismo radical em Hegel (81)**
- 10. Experiência e uma noção de conceito não psicologizado (90)**
 - 10.1 Realismo Conceitual (104)
 - 10.2 Ciência da experiência da consciência enquanto experiência do erro (108)
- 11. Uma síntese entre Espinosa e Kant (111)**
- 12. Uma nova concepção de verdade (126)**
- 13. Conclusão (138)**
- 14. Referência Bibliográfica (142)**

1. Introdução ao Trabalho e Contextualização

Este trabalho trata da *ciência da experiência da consciência* na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, tendo como enfoque a *Introdução*, assim como os primeiros capítulos deste livro de 1807. Tal livro é publicado pouco tempo depois da impactante Revolução Francesa (1789) e é escrito em meio a invasões napoleônicas ao que hoje chamamos de Alemanha. Diz a lenda¹ que o livro foi terminado a meia-noite que antecedeu a batalha de Jena. Além disso, a publicação precede a pilhagem da própria casa de Hegel, pelos exércitos de Napoleão. Neste sentido, a ciência da experiência da consciência envolve justamente estes momentos conturbados e de modernização, pois esta é a matéria prima para esta experiência. Não se trata de uma obra que é alheia ao momento histórico. Não é difícil de imaginar que Hegel vivenciou estes momentos históricos sofrendo grandes impactos, inclusive, na publicação deste livro, que se deu em ritmo frenético e não há nada de casual nisso, tendo em vista que o livro estava sendo forjado a partir deste ritmo da época. Vale lembrar que para Hegel a filosofia “é seu tempo apreendido em pensamentos” (HEGE, 2022, p. 142). Neste sentido, “filosofia” é um emblema para sistematização do conhecimento do tempo presente. Este momento presente tem como ponto de partida não só a cristalização e a naturalização da ciência nos dias atuais, mas também da vida social, do sistema político, da arte e da cultura. Isso significa que Hegel se refere a um *presente efetivo* enquanto racionalidade atuante, em várias vertentes e níveis culturais. A *experiência da consciência* percorre um caminho que é, segundo Hegel, “a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência” (2012, p. 75) Desta forma, a própria consciência se constitui nesta história e experiência que vai da consciência natural para a consciência filosófica. Desta forma, tomando consciência de si, a consciência reconhecendo, ela mesma, como mediada pelo momento presente, pelo espírito da época. A *Fenomenologia* é a história (a formação) da exploração dos limites da consciência na busca da verdade, da ciência. Fazer esta experiência é entrar em um processo árduo para a consciência que precisa negar seus parâmetros em direção ao *espírito*. Como afirma Marcus Müller, em nota do livro que traduziu, *Filosofia do Direito* de Hegel:

essa racionalidade atuante nesse presente efetivo contém o impulso e o critério que o leva a ir além da sua realidade temporal e contingente e, assim, a ultrapassar suas figurações limitadas em direção à sua formação completa enquanto ideia. (2022. p.143)

¹ Para saber mais, ver: PINKART, Terry. *Hegel: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Brandom percebe a experiência da consciência como uma *experiência do erro*, nesta direção, a consciência em sua própria formação se constitui em grande medida pelo reconhecimento de seus limites, ao se envolver em enganos e falhas. Hegel afirma que este processo e caminho para a ciência e, pode-se dizer, do abandono da consciência natural para a consciência filosófica é um “caminho do desespero” (2012, p. 74) e um “caminho da dúvida” (2012, p. 74). Desta forma, pela perspectiva da consciência que está cristalizada em seu tempo, todo este processo em direção à *ciência* é um caminho tortuoso, onde ela se envolve em diversos erros, crises e contradições e que lhe são constitutivos. Este presente trabalho também possui um caminho tortuoso na busca de acompanhar a leitura de Brandom sobre a *Fenomenologia*. Isso se deve pelo fato de Brandom ser um autor que propõe uma leitura original e rigorosa sobre Hegel e aciona muitos outros autores. Desta forma, esta dissertação, buscando acompanhar os argumentos e os conceitos de Brandom, assim como os de Hegel, também passa por um processo não tão linear, mas, podemos dizer, como uma espiral e que a cada volta em torno dos conceitos que busca acompanhar, aprofunda um passo a mais em suas explicitações. Brandom é um autor com publicações e impactos recentes no ambiente filosófico e com poucas publicações traduzidas em português. O livro mais importante para este trabalho é seu *Spirit of Trust*, publicado em 2019. Porém, como esta pesquisa tem seu início em meados de 2015, acompanhamos os capítulos paulatinamente publicados por Brandom em seu *site*², do livro *Spirit of Trust*, antes mesmo de sua publicação definitiva e integral em 2019.

Dito isso, vamos acompanhar indicações de Bernstein (2013). Trata-se de um breve relato de um recorte histórico com o foco nos filósofos analíticos norte americanos nos últimos 100 anos. Neste relato o enfoque está naqueles que sofreram influência de Hegel, para compreendermos um pouco melhor o contexto com que Brandom produz sua obra, assim como procura ler Hegel.

Segundo Bernstein (2013), houve nos Estados Unidos da América um crescente interesse pela filosofia alemã na segunda metade do século XIX, especialmente por Kant e Hegel, e de maneira geral, pelo idealismo alemão. Na Grã-Bretanha houve, de maneira semelhante, o florescimento de uma versão do idealismo alemão com autores como T. H. Green, F. H. Bradley e Bernard Bosanquet. O crescente interesse pelo debate entre Kant e Hegel, por exemplo, se associa à tendência em considerar prioritária a formulação de um sistema coerente e inter-relacionado, como uma espécie, digamos, de *espírito*

² Estes capítulos publicados por Brandom podem ser encontrados nas referências bibliográficas deste trabalho em (BRANDOM, 2015) e (BRANDOM, 2017).

objetivo. Bernstein (2013) nos lembra que tanto Bertrand Russell quanto G. E. Moore, dois importantes fundadores da filosofia analítica, defenderam originalmente o idealismo. Na América do norte, Josiah Royce estabeleceu aproximações com o idealismo. Em todo caso, de maneira geral, pode-se dizer que a aproximação da filosofia analítica com o idealismo alemão, com a filosofia de Kant e Hegel e o debate entorno das ideias de tais autores, foi uma consequência da crítica ao tradicional empirismo britânico.

Neste sentido, Dewey, por exemplo, sob a influência de G. S. Morris, um entusiasta de Hegel, declarou estar procurando uma compreensão de mundo e vida que apresentassem as propriedades de um organismo. Afirma Dewey: “Os [anos] oitenta e noventa [do século XIX] foram o tempo de uma nova fermentação no pensamento inglês; a reação contra o individualismo atomista e o empirismo sensacionista estava em pleno andamento.” (DEWEY, Apud BERNSTEIN, 2013, p. 315) Dewey se viu atraído pela ideia de uma relação entre sujeito e objeto, linguagem e mundo que fosse mais orgânica e fluída, na qual ambos os termos compusessem uma unidade viva. Dewey declarou: “A síntese hegeliana do sujeito e do objeto, da matéria e do espírito, do divino e do humano, era, contudo, não apenas uma mera fórmula intelectual; ela operava como uma enorme libertação.” (DEWEY, Apud, BERNSTEIN, 2013, p. 317)

Outro filósofo americano que sofreu influência da filosofia alemã foi Peirce, que se inspirou em Kant e até certo ponto em Hegel. Peirce criticou Dewey por se permitir sofrer influências hegelianas nos estudos sobre lógica. Contudo, Peirce reconheceu também a afinidade entre seu pragmatismo e o idealismo absoluto de Hegel. Afirma Peirce: “A verdade é que o pragmatismo é um aliado próximo do idealismo absoluto hegeliano [...]” (PEIRCE, apud BERNSTEIN, 2013, p. 318).

Apesar de haver discordâncias entre estes filósofos, os pragmatistas norte americanos³ tendem a concordar em uma crítica à visão cartesiana e típica na filosofia moderna em levar em conta um saber mental e imediato. Dewey e Mead⁴, concordavam,

³ Segundo Rockmore: “A primeira geração de pragmatistas americanos e os posteriores neopragmatistas analíticos compartilham de uma preocupação com a teoria do conhecimento na medida em que rompem decisivamente com o fundacionalismo cartesiano. O fundacionalismo, que se originou na filosofia grega antiga, e que foi reformulado de forma influente por Descartes, tem sido a estratégia epistemológica dominante nos tempos modernos. A virada para a efetividade prática, que é frequentemente citada como a doutrina central nos primórdios do pragmatismo americano, só se torna significativa após a crítica pragmatista generalizada a Descartes, iniciada por Peirce, levando à rejeição do fundacionalismo epistemológico e de doutrinas cartesianas relacionadas, como a abordagem do espectador para conhecimento, a preocupação em conhecer o real, a certeza como critério da verdade, e assim por diante.” (2005, p. 66)

⁴ Mead foi influenciado por Josiah Royce, seu professor de Harvard, o levou a uma redescoberta de Hegel. Mead rejeitou a concepção “passiva” da formação dos objetos pelo empirismo tradicional, assim como seu caráter natural e já estabelecido diante do sujeito cognocente, preferindo a ideia de que a consciência sobre os objetos se constitui a partir de interações práticas com estes. Afirma Mead: “Nossa conduta em movimento e manipulação, com seus

por exemplo, em uma crítica a postura de tendências solipsistas no pensamento cartesiano, afirma Redding:

eram particularmente críticos da visão “cartesiana” dos conteúdos mentais como “ideias” acessíveis privadamente, cognoscíveis com certeza pelos indivíduos cujos estados eles são, mas racialmente incognoscíveis para os demais. (2021, p. 206)

Peirce possuía como critério para sua noção de “pragmático” a ideia de que o sentido das crenças de uma pessoa poderia ser compreendido a partir da perspectiva de um campo inferido por suas ações observáveis. Neste sentido, afirma Redding:

Abordagens similares do pensamento tomado como expresso em ações podiam ser encontradas em Hegel, que tendia a advogar por uma visão da mente não individualista e socialmente baseada. (2021, p. 205)

Willian James, o grande divulgador do *pragmatismo*, caracterizava este movimento a partir de da palavra grega “*pragma*” que significa ação. Influenciado por Pierce, James afirmava, em uma palestra em 1906, que os conteúdos mentais como as crenças poderiam ser pensadas alternativamente como *regras para ação*, desta forma, questionar o sentido de um pensamento é questionar a “conduta que está destinado a produzir.” (1995, p. 4). Nesta direção, a filosofia era tratada como ferramenta para análise do sentido dos estados mentais. Willian James tinha severas críticas à filosofia alemã. Contudo, considerava-se inimigo não tanto Hegel, mas, sim, da versão do idealismo hegeliano defendida pelos britânicos e por seu colega de Harvard, Josiah Royce. Segundo Bernstein (2013), Royce chegou a identificar a convergência de temas hegelianos com o pragmatismo desenvolvido por Peirce. Em todo caso, James interpretou Hegel como defendendo um *idealismo monista*, enquanto ele próprio defendia uma alternativa radical ao hegelianismo, qual seja, o *pluralismo*. Depreende-se que James tenha sofrido forte influência de Hegel justamente pelo fato de o ter criticado obstinadamente. James, observa Bernstein (2013), possui a providencial habilidade de compreender simpaticamente aqueles a quem se opõe. Desta forma, acaba por conferir relevância a conceitos fundamentais para a filosofia de Hegel, como *dialética imanente* ou a noção de *negação determinada*. James afirma: “Quando é meramente um relator de certos aspectos empíricos do real, Hegel é grandioso e verdadeiro” (JAMES, apud,

estímulos e respostas, fornece a estrutura geral dentro da qual surgem os objetos da percepção – conduta essa, até agora, responsável pela organização do nosso mundo físico.” (MEAD, 1912:401, apud, Redding, 2021, 210). Mead sugere que as condutas humanas não apenas envolvem ações direcionadas a objetos, mas também para gestos a outros humanos de maneira tal que objetos físicos terminam enredados nas teias dos comportamentos sociais. Para Hegel, nesta direção, podemos afirmar que todo objeto imediatamente acessado possui, desde já, a mediação espiritual, portanto, das interações sociais e das determinações históricas.

BERNSTEIN, 2013, p. 321). Contudo, o tratado de James sobre o idealismo britânico se fundamentou na “Lógica” de Hegel e não tanto em obras anteriores, como a *Fenomenologia do Espírito*. Afirma Bernstein:

Caso James tivesse discutido a “Fenomenologia do Espírito” de Hegel, ele poderia ter encontrado muito mais apoio para os aspectos do pensamento hegeliano que ele destaca para enaltecer – a qualidade viva e dinâmica da experiência e da realidade. (2013, p. 321)

Em todo caso, a caricatura de Hegel feita por James contribuiu para que diminuísse a possibilidade de um estudo sério sobre o filósofo alemão nos Estados Unidos pelos 50 anos seguintes, desde a virada para o século XX. Hegel se tornou, entre os filósofos analíticos, um sinônimo de especulações vazias. Houve um crescente distanciamento entre o que se considerava “fazer filosofia” e o que seria “compreender a história da filosofia”. Esta última se tornou, por sua vez, o mesmo que um esforço por compreender filósofos confusos, e Hegel estaria entre eles. “Na melhor das hipóteses, nós podíamos refazer alguns dos *insights* ocasionais dos filósofos do passado em uma nova linguagem” (2013, p. 322), afirma Bernstein acerca do período em que foi estudante, durante os anos 50, nos Estados Unidos. Apesar disso, Bernstein (2013) relata um crescente e gradual interesse por Hegel, mesmo que marginal, e isso por três razões. A primeira delas é uma razão política, de uma esquerda renovada pela redescoberta de um Marx mais “humanista”, e este nos leva, por sua vez, a Hegel. Vários estudantes se aproximaram da tradição marxista por meio de Lukács, Gramsci e pela ‘Escola de Frankfurt’, com Adorno, Marcuse, autores que, de maneira explícita, dialogavam com Hegel. Apesar da consolidação da nova esquerda na América do Norte com novas releituras e traduções de Marx e Hegel, tal movimento não chegou a atingir a *mainstream* da filosofia acadêmica estadunidense. Entretanto, Bernstein (2013) reconhece o impacto da filosofia de Kant e Hegel no pensamento contemporâneo e, dessa forma, afirma que, além do marxismo, do existencialismo, do pragmatismo e da filosofia analítica foram movimentos que surgiram a partir da influência de – ou em reação a – Hegel. Já a segunda fonte de interesse em Hegel surgiu com filósofos como Charles Taylor, Alasdair McIntyre, Richard Rorty e Richard J. Bernstein e, de maneira geral, a partir de uma corrente da filosofia analítica que emergiu nos anos 50 e 60 do século passado, reagindo a filósofos representativos da filosofia analítica quando essa se configurava, do ponto de vista da resolução de dilemas epistemológicos, como uma orientação relativamente sufocante. Desta forma, a assim chamada “virada linguística” deu novo fôlego para este movimento que buscou renovar a filosofia analítica, então consideravelmente restrita a

temas técnicos, na direção de temas ligados à cultura, à história da filosofia e à experiência humana.

A terceira via de interesse em Hegel se deu de maneira, por assim dizer, mais subterrânea e permaneceu negligenciada pelo *mainstream* da filosofia analítica, ainda mais se comparada às duas primeiras vias. Ela foi ganhando força a partir da segunda metade do século passado até nossos dias e é a via que será mais importante para a elaboração do presente trabalho. Foi em conexão com ela que surgiram os principais e mais originais pesquisadores acadêmicos hegelianos na América do Norte, uma corrente de filósofos como Wilfrid Sellars, John McDowell e Robert Brandom.

Richard Rorty (2008) afirma que Brandom pode ser apropriadamente visto, com seus trabalhos, como representando uma tentativa de levar a filosofia analítica de seu estágio kantiano para o hegeliano. Contudo, tal transição não surge tecnicamente com Brandom, já que é renunciada por Sellars com seu livro *Empirismo e Filosofia da Mente*. Sellars, assim como Peirce, sofreu forte influência de Kant por considerar que o conhecimento envolve mediação conceitual, e isto foi determinante em suas críticas acerca do acesso ao dado e, portanto, para a formulação da tese do *Mito do Dado*. Sellars criticou a ideia de que exista um conhecimento imediato e direto (*knowledge by acquaintance*), como defendido por Russell. Portanto, visto por essa ótica, considerando estes primeiros esforços de Peirce e Sellars, a ‘guinada hegeliana’ na filosofia analítica começa, primeiramente, com a influência de Kant, e não diretamente com Hegel. Sellars e Peirce estavam atentos a certa instabilidade entre as distinções e mesmo dicotomias presentes em temas levantados por Kant – como, por exemplo, entre sensibilidade e entendimento, intuição e conceito, receptividade e espontaneidade. Este ponto é importante, pois Hegel, sem que Sellars ou Peirce tivessem tanta consciência disto, estava sensível às mesmas tensões e instabilidades no pensamento kantiano. Pode-se afirmar que a própria filosofia analítica reformula, em certo sentido, algumas das questões presentes no rico debate que se estabelece entre o pensamento de Kant⁵ e de Hegel. Por outro lado, de maneira semelhante ao que acontece entre esses dois grandes expoentes da filosofia clássica alemã, em sua autocrítica desenvolvida nas *Investigações*

⁵ Vale notar que é possível identificar Kant como um autor, em vários momentos, crítico do conhecimento imediato. Se nos lembrarmos da noção de “juízo” em Kant, notamos que a representação de um dado sensorial é mediada pelo conceito para que seja possível a formulação de um juízo ou um conhecimento, neste sentido, para Kant conhecemos mediando o juízo e não pelo acesso a uma representação isolada e de maneira imediata. Kant afirma no parágrafo 23 dos Prolegômenos: “Juízos, enquanto são considerados simplesmente como a condição da união das representações dadas numa consciência, são regras.” (2008, § 23). Neste sentido, a experiência do conhecimento empírico em Kant é um processo que se dá pela mediação de regras que avaliam e ordenam as representações. O juízo ordena as representações segundo regras a priori.mu

Filosóficas, Wittgenstein contribui enormemente para uma virada na filosofia analítica de uma tendência predominantemente *verificacionista* para uma orientação mais holística, que considera os *jogos de linguagem* como semanticamente constitutivos.

No quadro desse movimento geral, pode-se dizer que a filosofia analítica começa a operar uma espécie de autocrítica, e isso pode ser identificado por volta de 1950 justamente através de trabalhos como *Dois dogmas do empirismo* (1951), de Willard van Orman Quine, e *Investigações filosóficas* (1954), de Ludwig Wittgenstein, bem como como livro mencionado logo acima: *Empirismo e filosofia da mente* (1956), de Wilfrid Sellars. Neste contexto, vale mencionar também que Strawson e Bennet começam a promover uma retomada do interesse em Kant. Há também o trabalho de Rawls em filosofia prática, fortemente inspirado em Kant e publicado em 1971. Em todo caso, esta vertente da *filosofia analítica* remonta, em vários aspectos, ao debate entre Kant e Hegel, sobretudo no que concerne a temas e discussões epistemológicos. Afirma Brandom:

Minha suposição é a de que Hegel seja um leitor de Kant por demais interessado para ser arrancado do círculo de leitura [da filosofia analítica], uma vez que o próprio Kant tenha sido colocado no centro do palco (abrigoando o empirismo sob suas asas). (2011, p. 83)

A mudança na filosofia analítica parece se direcionar para uma crítica ao modelo semântico fundado na *representação* e apresenta a tendência a um modo de pensar ‘*destranscendentalizado*’, e talvez esse possa ser considerado como o sentido geral que a faz passar de sua fase kantiana para uma fase hegeliana. Desta forma, ocorre a tendência, e que este trabalho visa acompanhar, em se abandonar uma *semântica atomista* por uma *semântica holista* ou *inferencialista*, assim como se começa também a abandonar um modo psicologizado de lidar com o conceito na direção de um *realismo conceitual* (como veremos mais à frente, Brandom sustenta que Hegel defende um tipo de realismo conceitual, vinculado a uma solução pragmática para o problema semântico do conteúdo conceitual).

Esta tendência na filosofia analítica acontece principalmente quando ela questiona a concepção que lhe é mais corrente de “verdade”, ou a perspectiva segundo a qual a filosofia deveria se tornar “a análise lógica da linguagem”. São críticas que atingem os pensamentos de Carnap, Russell e o Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*, e a crítica é mais acentuada quando estes autores se fundamentam de alguma forma em conhecimentos pretensamente imediatos, ou seja, por *acquaintance*. Desta forma, está-se levando a sério a afirmação kantiana segundo a qual *intuições sem conceitos são cegas*, e isto é um passo fundamental para acessar o pensamento de Hegel, para se abandonar os

hábitos teóricos indesejáveis do empirismo britânico e do cartesianismo, como a aposta em procurar fundamentos epistemológicos na *representação* em detrimento da *inferência*, enquanto horizonte mais amplo para a consideração da mediação epistêmica pelo conceito⁶.

⁶ Segundo Brandom (2019) o pensamento pré-moderno (originalmente grego) compreendia a relação entre aparência e realidade por meio da noção de *semelhança* (*resemblance*), trata-se de uma relação de compatibilização de propriedades. Neste sentido, na medida em que uma aparência, uma imagem ou uma descrição qualquer, possui as mesmas propriedades daquilo que é retratado, maior será sua veracidade. Portanto, aquilo que é aparente possui sua referência nas semelhanças com a realidade que está sendo descrita. Afirma Brandom: “O pensamento por trás do modelo de semelhança é que a aparência é verídica na medida em que se assemelha à realidade da qual é uma aparência. Na medida em que não se assemelha a essa realidade, é uma falsa aparência, um erro.” (2019, p.38) Contudo, com a modernidade, este modelo fundado na semelhança necessitou de reformulações. A ciência moderna tornou este modelo insuficiente e insustentável. Copérnico, por exemplo, demonstrou que a aparente percepção do planeta terra estacionária em relação a um sol que girava em torno dele era falsa, enquanto a realidade por detrás desta aparência era exatamente a contrária. Neste contexto de falência de um modelo de semelhança que surge um modelo inaugurado por Descartes de *representação*. Trata-se de uma nova era filosófica que concebe a distinção entre mente e mundo, entre aparência e realidade em termos epistemológicos, pela mediação da “certeza”, pelo âmbito mental. Neste sentido, a epistemologia iluminista compreendia a consciência em termos de representação, seja por percepção direta ou por percepção indireta. Os conceitos, nestes termos, são tratados como representações, assim como qualquer conteúdo empírico, igualmente, são tidos como representações. Em comparação com o modelo da semelhança, a noção de representação é mais abstrata e mais flexível e dá conta das novas descobertas científicas promovidas, por exemplo, por Copérnico ou por Galileu daquela época eferescente. A vantagem do modelo da representação sobre o modelo da semelhança é que, agora, é possível captar o mundo a partir de uma mediação de representações, pela mente humana. Desta forma, aquilo que é aparência (agora como representação), para poder se conectar à realidade de modo a se fazer verdadeira, deve primeiro passar pelo crivo e cálculo da mente e das regras que regem as representações, só assim algo terá validade. Descartes se recorre a um âmbito mental de justificação. Neste sentido, tudo o que importa é a correlação entre as regras que regem a manipulação das representações e as possibilidades reais de caracterizar aquilo que está sendo representado. Nesta esteira, Descartes inaugura, além do pensar por meio das representações, uma noção de imediato; trata-se de um modo de conhecer que dispensa qualquer tipo de mediação, são como representações imediatas. Descartes se recorre a esta noção de acesso imediato justamente para buscar encontrar uma regra segura de funcionamento das coisas representadas, partindo da mente e, assim, promovendo um modo “científico” de conhecer o mundo, desta vez, com a possibilidade de haver “certezas” e onde os *erros* e enganos são desqualificados no processo de conhecimento. O resultado disso é que Descartes inaugura uma “teoria da representação de dois estágios”, um em que há as representações para a consciência e o outro em que há representações das coisas em si mesmas. As primeiras são imediatamente acessíveis à mente e a constituem. Brandom percebe Hegel, nos primeiros parágrafos da *Introdução* da *Fenomenologia* criticando exatamente todo modelo de representação em que cria esta cisão entre um âmbito mental e que há acesso imediato e um âmbito onde há representações. Este modelo representacional onde se considera um saber imediato enquanto parâmetro e justificativa está, também, no cerne da filosofia empirista clássica. Brandom afirma: “o empirismo é uma corrente de pensamento muito ampla e multifacetada, [...]. Seu curso geral, porém, é marcado pelo compromisso com a fundamentação do raciocínio teórico e prático e o uso de conceitos na ocorrência de episódios com os quais temos um contato direto. [...] Nas formas que considero mais objetáveis, tais experiências são pensadas como se não exigissem o exercício de habilidades especificamente conceituais. Entende-se, antes, como uma capacidade pré-conceitual que pode ser compartilhada com mamíferos não usuários de conceitos.” (2013, p. 36) Apesar de Brandom reconhecer o caráter multifacetado da filosofia empirista, ele também identifica as tendências gerais que este movimento possui em assumir como possível um modo de acesso ao “mundo” como *direto*, em uma experiência pré-conceitual e que considera um âmbito extralinguístico. Trata-se de um modo de acesso à realidade que não necessariamente implica em compromissos ou em normas. Em outra passagem Brandom afirma: “a filosofia empirista clássica da mente considera as experiências perceptivas imediatas como o paradigma do conhecimento ou da consciência. A epistemologia empirista clássica toma essas mesmas experiências como paradigma do conhecimento empírico, ao qual ela traça a garantia e a autoridade para todo o resto.” (2013, p. 37) Neste sentido, a experiência empírica para a filosofia empirista clássica possui sua base em experiências subjetivas, mentais,

Sellars, ao aprofundar sua crítica ao *Mito do Dado*, aproxima-se de um tema de suma importância para Hegel, pois é por este tema da *imediatez* que a *Fenomenologia do Espírito* (2012) inicia a dialética da consciência, com o capítulo da *Certeza Sensível*. “O conteúdo concreto da certeza sensível faz aparecer imediatamente essa certeza como o mais rico conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite” (2012, p. 85), afirma Hegel sobre esta *certeza* e o caráter pretensamente autossuficiente do conhecimento sensorial – esta *imediatez* que se pretende sem limites, sem conceitos, sendo por isso propriamente unilateral. O ponto de partida da dialética desenvolvida na *Fenomenologia* é o imediato, este estágio que se apresenta como o mais rico, natural, espontâneo, singularizado. A crítica de Hegel ao imediatismo começa a partir desta consciência do imediato, e tal crítica parece se repetir na filosofia analítica contemporânea. Neste sentido, segundo Bernstein (2013), Hegel teve uma percepção genuína e contundente de posições epistemológicas que acabaram por reaparecer nas discussões sobre a linguagem e o significado em nossos tempos: não se trata propriamente de profecias acertadas de Hegel, mas de reconhecer a dialética desenvolvida pela *Fenomenologia* como uma compreensão profunda sobre estruturas conceituais, sobre as construções teóricas e suas relações intrínsecas com o âmbito prático – discussões estas que ressurgiram de maneira enfática na filosofia analítica dos anos 50 do século passado e vêm sendo desenvolvidas até nossos dias.

em representações imediatas e isso nos leva a uma “filosofia da linguagem” que mantém seu parâmetro na *referência* ou em uma *observação* que é descrita de maneira não inferencial. Trata-se de uma crença ou um elemento isolado com o qual se poderia ser indicado ostensivamente por um sujeito, por uma mente. Tal movimento ostensivo possui, geralmente, a pretensão de ser independente da linguagem, da história e da cultura. Portando, de maneira geral, pode-se dizer que a epistemologia clássica, incluindo a experiência empírica proposta pelo empirismo pré-kantiano, nesta perspectiva, tem seu fundamento no âmbito mental e subjetivo e, assim, a ordem prioritária para o processo cognitivo e para a formulação de um juízo se dá pelo somatório de termos isolados ou por representações isoladas, sendo que tais termos atômicos não implicam necessariamente em inferências. Contudo, Brandom reconhece uma proeminente tradição contrária ao *paradigma representacional*, trata-se de um paradigma sobre o conceitual que ganhou forças na filosofia de Hegel, esta tradição procura reconhecer o papel fundamental da inferência e das normas nas práticas discursivas. Podemos chamar este novo paradigma, que tem início com Kant e é radicalizado por Hegel, de *paradigma da normatividade*, onde o conteúdo semântico não é compreendido como constituído por noções imediatas, por crenças básicas, por desejos e intenções, como é a tendência do empirismo ou da filosofia cartesiana na sua relação com o “conceitual”. O conteúdo semântico se constitui, prioritariamente, por normas que determinam o que vale como razão para as crenças, opiniões e intenções particulares. Este modo de tratar o conceitual como algo não psicológico permite pensar uma noção de “processo de expressão” que pode ser resumido como tornar explícito aquilo que está implícito no que se faz ou no que se diz. Isso se torna possível por uma noção de Hegel, descrita por Brandom, como a “experiência do erro”, ou seja, trata-se de um processo *falibilista* em que este processo de explicitação daquilo que está implícito surge por meio das contradições e fracassos destas crenças e opiniões, o que promove e implica em novos compromissos. Isso se dá, pois o modelo normativo sobre o conceitual reconhece intenções, opiniões, crenças e percepções sensoriais em suas implicações em responsabilidades e compromissos, portanto, estão em um jogo de dar e requerer razões.

Brandom, em *Articulando Razões* (2013), afirma que sua obra filosófica representa a continuação de sua linha hegeliana de pensamento, dando continuidade à transição da abordagem kantiana para uma hegeliana de compreensão do conhecimento e da ação. Neste sentido, John McDowell, sob forte influência de Brandom, declara no prefácio de *Mind and World*: “uma maneira como eu gostaria de conceber este trabalho é como prolegômenos à leitura da [*Fenomenologia do Espírito* de Hegel.]” (2005, p. 21) John McDowell e Brandom certamente pretendem ser levados bastante a sério quando dizem isto. Brandom, por exemplo, lê a *Introdução* da *Fenomenologia do Espírito* e seus capítulos subsequentes em suas entrelinhas, pretendendo encontrar aí diretrizes filosóficas capazes de solucionar alguns impasses teóricos com os quais se confronta o pensamento contemporâneo⁷. É por isso que esses dois filósofos pragmatistas são conhecidos (e criticados) como os “hegelianos de Pittsburgh”.

Brandom afirma: “em primeiro lugar, estou interessado na separação entre natureza e cultura” (2013, pp. 45, 46). A cultura é compreendida, segundo Brandom (2013), como um domínio de atividades e de aplicações de conceitos, juízos e ações, ou que pressupõe capacidades como essas. As *Geisteswissenschaften* têm por objetivo, dessa forma, o estudo da utilização de conceitos e de suas consequências, ao mesmo tempo em que se deve tratar também do estudo sobre os seres que se utilizam de conceitos. Brandom (2013) declara estar mais preocupado com uma maneira peculiar como se formam constelações de comportamentos conceitualmente articulados, e esta preocupação vem justamente da influência que alega ter de Hegel e daquilo que ele chama de *Geist*. Trata-se de um ‘vocabulário’ comum, que envolve atividades cotidianas e práticas sociais, que não se reduz às ciências naturais. Brandom reconhece que o estudo sobre a natureza possui uma mediação que se dá por sua própria história e, desta forma, o estudo sobre a natureza não pode ser apartado da história do vocabulário normativo das ciências naturais no seu envolvimento com a natureza, que por si só é um fenômeno cultural, pois, se há algum acesso à natureza, ela se dá pela mediação da história de acessos à natureza. Por isso, afirma Brandom: “O próprio estudo das naturezas tem uma história, e sua própria

⁷ “Eu percebo Hegel, já na *Fenomenologia do Espírito* de 1807, procurando solucionar uma porção de questões cujo acesso nós somente recentemente recuperamos, em grande medida devido aos esforços do Wittgenstein tardio. Eu tenho em mente questões concernentes à possibilidade de compreensão da objetividade conceitual no contexto de uma consideração prático-social das normas de conteúdo semântico. Eu também leio Hegel como oferecendo uma visão inferencialista do conteúdo semântico e, por conseguinte, como o primeiro filósofo a deparar-se com a natureza e as consequências do holismo semântico. Meu interesse não é, de forma alguma, o do antiquário. Eu creio que nós temos muito a aprender de Hegel em questões de importância primordial, questões para as quais nós não vemos hoje, por nenhum meio, uma via ao seu âmago.” Robert Brandom, Entrevista a Carlo Penco

natureza, se é que existe alguma, deve ser abordada através do estudo dessa história. Essa é uma imagem e uma aspiração que devemos a Hegel.” (2013, p. 46) A relação entre natureza e cultura não encontra uma divisão explícita e categórica, e a relação entre conceitos e fatos não possui um limite definitivo, o que nos leva a uma perspectiva dialética articulando razão e história. Neste sentido, Brandom está dissolvendo uma velha discussão entre filosofia analítica e a dita filosofia continental ao mesmo tempo em que identifica a importância e o caráter constitutivo da história para a filosofia analítica. Há, portanto, um movimento para dissolver a cisão rígida entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*.

Objetos de estudos da física, da química, da biologia possuem natureza apenas ou também possuem histórias? O que dizer da história de relação destas disciplinas com suas respectivas categorias? “Deveria a física em si mesma ser pensada como algo que tem uma natureza ou como algo que tem uma história?”, pergunta Brandom. Ele nos alerta que mesmo disciplinas como a física, por fazerem constante uso de conceitos, possuem dependência em relação a questões culturais e históricas. Afirma Brandom:

Mesmo conceitos tais como *elétron* e *composto aromático* são tipos de coisas que têm história, mas não são puramente históricos. As propriedades que governam a aplicação desses conceitos dependem de quais inferências que os envolvem são *corretas*, ou seja, do que *realmente* se segue do quê. (2013, p. 39)

McDowell, assim como Brandom, apresenta considerável influência por parte de Hegel. Em *Mind and World*, McDowell afirma:

A rejeição da ideia de que o reino conceitual tenha uma fronteira externa é central para o Idealismo Absoluto, e chegamos a um ponto em que poderíamos começar a domesticar a retórica daquela filosofia [que pressupõe a cisão mente e mundo, linguagem e mundo]. Considere, por exemplo, esta observação de Hegel: “Ao pensar, eu *sou livre*, pois não estou em um *outro*.” (*Fenomenologia do Espírito* §197)⁸. Isso expressa exatamente a imagem que venho usando, na qual o conceitual é indelimitado; não há nada fora dele. O ponto é o mesmo daquela observação de Wittgenstein que discuti durante algum tempo §§3 e §4: “Nós – e nosso querer dizer – não nos detemos em algum lugar aquém do fato.” (*Investigações Filosóficas* §95)⁹. (2005, p.82).

⁸ *Fenomenologia do Espírito*: “No pensar sou livre; porque não estou em um Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo, e o objeto, que para mim é a essência, é meu ser-para-mim, em unidade indivisa; e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo.” (HEGEL, 2012, pp. 152,153)

⁹ *Investigações Filosóficas*: § 95: “‘Pensar deve ser algo único.’ Quando dizemos ou achamos (*meinen*) que algo está deste ou daquele modo, não nos detemos num ponto qualquer, com aquilo que achamos, diante do fato: mas achamos que isto e aquilo está deste ou daquele modo. Mas pode-se expressar este paradoxo (que na verdade tem a forma de uma evidência) também assim: pode-se pensar o que não ocorre.” (WITTGENSTEIN, 1989, p.51)

McDowell está indicando, sob a influência de Hegel e de Wittgenstein, que a esfera conceitual não possui um limite exterior, uma barreira definitiva, por assim dizer, ou seja, não há aquilo que podemos denominar de puro dado ou fato, pois, mesmo no âmbito da natureza, há algum tipo de “contaminação cultural”, histórica ou conceitual. O conceito pode se apresentar de maneira implícita, como um *preconceito* ou como um *protoconceito*. O conceito não possui delimitações completamente extrínsecas, na medida em que não permite espaço a um âmbito completamente extralinguístico com o qual se relacione como algo puramente exterior. Nesta direção está o que Brandom chamou de “inesgotabilidade conceitual” (2011. p. 91) em Hegel, pois este reconhece que, mesmo no âmbito sensorial, há mediação conceitual, ainda que ela seja mínima ou implícita. Para o Wittgenstein das *Investigações* (1989), sempre estivemos e estaremos na linguagem cotidiana e enredados numa *forma de vida*. Wittgenstein afirma: “Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.” (1989. p. 55) Quando Wittgenstein diz “nós”, não se refere aos filósofos, pois foram estes que promoveram a linguagem ideal que se desconecta da linguagem cotidiana. Ou seja, apesar de Wittgenstein e Hegel apresentarem diferenças cruciais entre si, sejam temporais e de tradições diversas, possuem em comum uma crítica ao que Sellars chamou de *Mito do Dado*. Por isso, afirma McDowell:

Não existe lacuna ontológica entre o tipo de coisa que podemos querer dizer, ou de modo geral entre o tipo de coisa em que podemos pensar e o tipo de coisa que pode ocorrer. Quando alguém pensa de modo verdadeiro, aquilo em que ele pensa é aquilo que ocorre. Como o mundo é tudo que ocorre (como ele próprio escreveu)¹⁰, não há lacuna entre o pensamento, enquanto tal, e o mundo. Naturalmente, o pensamento pode distanciar-se do mundo por ser falso, mas não há distância do mundo que esteja implícita na própria ideia de pensamento. (2005, p. 64)

McDowell (2005) busca mostrar que a ausência de um limite para o conceito é o que permite conhecer aquilo que é independente de nós. Desta forma, ele espera estar recuperando uma ideia legada pelos escritos éticos de Aristóteles sobre *segunda natureza*. De acordo com essa orientação, a ideia de natureza não pode ser pensada completamente apartada da ideia de segunda natureza, e isso significa, em linguagem hegeliana, que a *natureza* possui relação intrínseca com a noção de *espírito*. McDowell está seguindo forte inspiração de Hegel quando promove uma compatibilização entre Kant e Aristóteles para que seja possível articular o espaço das razões com o reino da lei natural, ou ainda,

¹⁰ Tractatus Logico-Philosophicus: “§1 O mundo é tudo que é o caso.” (2001, p. 135)

articular a *autonomia da razão* com a ideia de *zoon politikon*. McDowell, sob a influência de Hegel, busca defender uma ideia não-reducionista de naturalismo, pois o conceito de natureza possuiria, nesta perspectiva, uma continuidade com níveis de racionalidades e pensamentos.

Brandom (2013) afirma, neste sentido, que um dos grandes *insights* de Kant é afirmar que juízos e ações devem ser diferenciados das respostas de “criaturas meramente naturais” ou sencientes, pois o ser humano moderno possui estatuto caracteristicamente normativo e, assim, uma maneira típica de se responsabilizar perante fatos e atos. Desta forma, os conceitos são normas que determinam e envolvem responsabilidades, bem como comprometimentos e expectativas. O descumprimento de responsabilidades por parte de um participante desta comunidade de “sujeitos kantianos” autoriza um processo e foro de justificativas e possíveis reparações. Os conceitos são compreendidos como normas que determinam responsabilidades e comprometimentos e, ao mesmo tempo, autorizam respostas particulares e singulares, em termos de juízo e ação. No entanto, afirma Brandom:

Kant pontuou muitas questões difíceis sobre a natureza e a origem dessa normatividade, sobre a capacidade vinculadora dos conceitos, fora do reino familiar fenomênico de experiência, no reino *noumênico*. Hegel trouxe essas questões de volta por entender o estatuto normativo como estatuto social. (2013, pp, 46,47)

Pode-se ler esta passagem notando que Kant não reconhece questões difíceis sobre a origem dessa normatividade – como, por exemplo, sua constituição e história – e evita, assim, ultrapassar o campo familiar de experiência fenomênica. Isso significa que Kant possui uma tendência em permanecer na esfera semântica baseada na representação, no *Verstand*, justamente por evitar questões que envolvem uma semântica radicalmente inferencial no âmbito da *Vernunft*, ou naquele registro que, segundo ele, corresponderia ao reino *noumênico*. Desta forma, Hegel busca dissolver esta distinção rígida entre o campo dos fenômenos e o campo do *noumeno*, e traz essas questões de volta por entender estatutos *normativos* como estatutos *sociais*. Assim, buscando dar continuidade ao movimento que vai de Kant a Hegel, afirma Brandom: “*toda a constituição*

*transcendental é uma instituição social*¹¹. O pano de fundo contra o qual a atividade

¹¹ *Espaço social, espaço das razões*, são várias maneiras de dizer o que Brandom se referiu quando afirma sobre *instituição social*. Pode-se dizer que Hegel, para elaborar esta noção de *espírito* – enquanto *espaço das razões* ou *reino social* – tem como uma de suas influências fundamentais os debates do *idealismo alemão*, com pensadores como J. G. von Herder (1744 - 1803) e J. G. Fichte (1762 - 1814). Herder, que foi aluno de Kant, foi crítico de uma noção de *antropologia fisiológica* defendida por Kant e que tinha como implicação certa concepção de *raças*, defendida por J. F. Blumenbach (1752 - 1840). Desta forma, Herder, em uma crítica ao seu antigo mestre e professor, defende uma noção de *antropologia cultural*, ao afirmar atese de que as línguas dos povos são os elementos fundamentais de diferenciação antropológica. Herder, em sua impactante obra *Tratado sobre a origem da linguagem*, defendeu que “o ser humano é um produto da língua” e não o contrário, o que nos leva a uma diferenciação cultural que independe de algum parâmetro fisiológico. (Para saber mais: notas e apresentação do prof. e tradutor F. M. Nolasco no livro *A Metamorfose das Plantas* de Goethe, 2019). Fichte, apostando na ideia de Herder, afirma a linguagem como ambiente que permitiu o pensamento articulado. A linguagem como o meio pelo qual o *eu* e o *outro* podem se “declarar”, se expressar e se autointerpretar. Nesta direção, Redding vê em Fichte uma “infraestrutura prática” (2021, p. 209) para toda cognição humana, afirma Fichte: “toda reflexão é baseada na luta; na ausência da luta não pode haver reflexão.” (Fichte, *Science of Knowledge*: 258, apud REDDING, 2021, p.209)”. Ou ainda: “Não é que o fato da faculdade teórica torne possível a prática, e sim o contrário, é a prática que primeiro torna possível o teórico” (FICHTE, *Science of Knowledge* :123, apud REDDING, 2021, p. 209). Fichte está dando um passo importante para questões sobre o *fundamento* do eu e do não eu. “O tipo de solução adotada por Fichte – e que inaugura, por assim dizer, uma tradição filosófica que pode muito bem ser compreendida como “constituição intersubjetiva da subjetividade” –, possui, entretanto, estreita conexão com o programa fundamental do *Direito natural*, qual seja: mostrar que o “vínculo jurídico” é uma condição necessária da consciência-de-si.” (LIMA, 2014, p. 76). Fichte inaugura um importante debate no ambiente do *Idealismo Alemão* sobre os fundamentos e justificativas para uma noção de *eu transcendental*. Contudo, para Hegel, Fichte estaria se apoiando em algum tipo de *intuição intelectual*, um saber natural para fundamentar esta consciência de si originária, o que acarreta *preconceitos* não verificados. Neste contexto de discussão, “reagindo a Fichte, ainda que profundamente influenciados por ele, Hölderlin e Schelling negaram que a unidade inicial, da qual os opostos eu e não eu emergiram, deveria ser, ela mesma, considerada como um “eu”. Antes, o eu e seu mundo de objetos manifestaram-se a partir de uma unidade primal mais assemelhada à “*natura naturans*” panteística de Espinosa do que a um Deus antropomórfico e autoconsciente ou a um eu infinito. Também Hegel desafiaria o primado da ideia fichtiana da racionalidade como a luta pela autoidentidade de um “eu”, mas não à maneira dos seus antigos amigos, a proposta de naturalismo de tipo espinosiano: o contexto para a emergência do “eu” finito está menos no reino objetivo e mais no do social, ‘espiritual’. Uma das expressões dessa transformação de Fichte pode ser encontrada naquele que é considerado o texto mais conhecido de Hegel: sua narrativa das pré- condições sociais da consciência-de-si, alinhavada na famosa dialética senhor-escravo de sua *Fenomenologia do Espírito*.” (REDDING, 2021, pp, 209,210). Desta forma, Hegel está radicalizando estas ideias sobre a linguagem e afirma: “As formas do pensamento estão, primeiramente, expostas e depositadas na linguagem do ser humano.” (2016, p. 31). A linguagem enquanto ambiente onde nós desde já participamos, imanente às interações sociais e às necessidades em geral, como ponto de partida para que *o eu* se constitua mediante aquisições de práticas nos papéis sociais. Nesta direção, compreende-se a contribuição de Hegel para este debate sobre a constituição *institucional* e social em tudo aquilo que é considerado *transcendental*. A linguagem para Hegel está preenchida de processos contraditórios, em que suas unidades se autodesenvolvem por processos contraditórios. Tal fundamento para o transcendental em Hegel não é uma substância espinosana, nem tão pouco algum tipo de intuição intelectual, mas, sim, um processo de luta com estrutura normativa e que se identifica com a estrutura intersubjetiva do espírito. Pode-se pensar a relação de *senhor e escravo*, enquanto luta e interação social, como um processo segundo o qual há a possibilidade de reconhecimento mútuo na medida em que cada um deles possui um papel normativo. Não se trata de uma relação em que, previamente e “naturalmente”, só uma das partes possui a capacidade de ordenar e verbalizar, enquanto a outra parte apenas sabe as técnicas operacionais para obedecer às ordens. Tais relações não são *naturais*, apesar de que podem aparentar serem como tais em um momento. Na realidade, suas práticas (verbais ou não verbais) possuem justificativas e normas compartilhadas. É necessário este processo de luta e batalha e é imanente aos processos linguísticos, indica Hegel, para que haja a possibilidade de consciência de si e reconhecimento mútuo das partes, mediante as expressões normativas, só assim se faz possível a *experiência da consciência*. Os papéis sociais se constituem nestas práticas de vida e morte. Desta forma, há razões e justificativas em *formas de vida* por meio de conceitos que podem ser vinculados em sua expressão na linguagem e que permite os sujeitos agirem em relação aos objetos e aos outros. Como

conceitual de tornar as coisas explícitas e inteligíveis é tomado como uma prática implicitamente normativa e essencialmente *social*.” (2013, p. 47 [Grifo do autor]). Brandom afirma que o pragmatismo sobre normas implícitas na atividade cognitiva acabou tomando três direções diferentes: “a partir dos pragmatistas clássicos americanos, que culminam em Dewey; a partir de Heidegger em *Ser e Tempo*; e a partir do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*.” (2013, p. 47) Brandom, admitindo a influência que recebe desses três desenvolvimentos do ‘pragmatismo’, percebe seus pontos compartilhados e complementariedades. Neste sentido, investigou a filosofia da linguagem e filosofia da mente contemporânea, porém afirma que se considera como “retrocedendo à versão original de Hegel. Diferentemente de todos os três tipos mais recentes de teoria da prática social, o pragmatismo de Hegel é *racionalista*.” (2013, p. 47 [Grifo do autor])

Brandom (2013) afirma que Dewey, James, Heidegger e Wittgenstein operaram uma crítica, cada um ao seu modo, ao paradigma semântico *representacional*. Hegel também se opõe a este paradigma, mas, segundo Brandom, Hegel lhe parece proporcionar um paradigma alternativo suficientemente rico para “fazer o trabalho semântico real” (2013, p. 47) e, considerando desenvolvimentos teóricos do representacionismo com uma semântica dos mundos possíveis, acaba por oferecer considerações da função característica do vocabulário lógico; além de apresentar uma versão racionalista e ‘inferencialista’ da tradição ‘expressivista’ romântica da qual é herdeiro.

A versão de Hegel para o expressivismo é mais atraente na medida em que não é apenas pragmática e inferencialista sobre o conceitual, mas é também relacional, no sentido de que o implícito e o explícito são constituídos em parte por suas relações expressivas de um com o outro. (BRANDOM, 2013, p. 48)

Brandom compreende o *expressivismo racionalista* de Hegel como a articulação imanente sobre o que é explícito e seu papel inferencial, no sentido de que o implícito e o explícito possuem relações expressivas recíprocas. O que é explicitável, aquilo que podemos *fazer*, possui uma possibilidade intrínseca e implícita de se tornar algo *dizível*. Desta forma, segundo Brandom (2013), para Hegel, a representação pode ser vista como um resultado naturalizado e não o ponto de partida, de um processo que vincula lógica

afirma Paul Redding: “Desse ponto de vista, somos encorajados a pensar os conceitos por meio da apreensão dos seus sentidos pelos papéis funcionais que eles desempenham nesses padrões de ação e interação entre os interlocutores entre si, por um lado, e entre os interlocutores e o mundo, por outro.” (2021, p. 213.) Este tema é desenvolvido ainda, no capítulo 7: (Da noção de juízo em Kant a um holismo semântico) e no capítulo 11: (Uma síntese entre Espinosa e Kant). Também ver notas 51 e 52 desta trabalho.

(conceitos e inferências que podem ser expressas) e autoconsciência (relações em processo de reconhecimento que se dão em normas e práticas sociais). Pode-se dizer que uma representação que se expressa é um ponto de vista dependente, na verdade, de inferências que a tornam possível. Portanto, é pelo jogo inferencial viável que se permite algo ser uma representação. Afirma Brandom:

Considero que foi Hegel quem introduziu essa ideia, ainda que ele considere que a unidade mínima de conteúdo conceitual seja todo o sistema holista de coisas julgáveis inferencialmente e inter-relacionadas; por isso ele não é um proposicionalista. (2013, p. 48)

Se para Kant uma representação se dá pelo juízo¹², e sendo este a *unidade mínima da experiência*, Hegel vai mais além e considera a unidade mínima para a experiência o próprio jogo social em suas contradições. Desta forma, Brandom busca dar continuidade a um movimento de *destrancendentalização do sujeito cognoscente*, pois leva em conta que “*toda a constituição transcendental é uma instituição social.*” (BRANDOM, 2013, p.47 [Grifo do autor]). O que Kant compreende como sendo as condições transcendentais de formulação de juízos é integrado a um contexto histórico, em constelações de comprometimentos. Neste sentido, é enriquecedor o seguinte trecho de Habermas:

A história dos mais interessantes movimentos de pensamento desde Hegel pode ser descrita como o mesmo número de iniciativas de destrancendentalização do sujeito cognoscente. Por certo não incluiríamos Hegel nesta história, embora tenha sido ele quem a impulsionou: foi o primeiro a reconduzir o sujeito transcendental de Kant aos contextos deste lado de cá e a “situar” no espaço social e no tempo histórico a razão que atravessa estes contextos. (2004, p. 183)

¹² “Um dos insights de Kant que marcaram época, confirmado e assegurado para nós também por Frege e Wittgenstein, é seu reconhecimento da primazia do proposicional. A tradição pré-kantiana tomou por certo o fato de que a ordem apropriada de uma explicação semântica começaria com uma doutrina dos conceitos ou dos termos, divididos entre singular e geral, cuja significação pode ser apreendida independente e anteriormente à significação dos juízos.” (BRANDOM, 2013, p. 179) Kant possui uma tendência mais contextualista sobre a semântica na medida em que reconhece o juízo, e não representações isoladas, como o ponto de partida para o significado de uma proposição. Neste sentido, afirma Brandom: “Uma de suas principais inovações [de Kant] é a afirmação de que a unidade fundamental da consciência ou da cognição, o mínimo apreensível, é o *juízo*. Juízos são fundamentais, uma vez que são a unidade mínima pela qual se pode assumir *responsabilidade* do lado cognitivo, bem como as ações são a unidade correspondente da *responsabilidade* no lado prático. A Unidade Transcendental da Apercepção é a unidade definida por uma relação equivalente de *corresponsabilidade*. A ‘mais vazia de todas as representações’, o ‘Eu penso’ que pode acompanhar todas as representações” expressa a dimensão formal da responsabilidade por juízos.” (2013, p. 180. [Grifos do autor]) Para Kant qualquer discussão de conteúdo deve ter início pelo conteúdo dos juízos, neste sentido, conceitos são completamente abstratos enquanto estiverem isolados, porém, ganham sentido na medida que ganham papéis e desempenham tais papéis no juízo. “Um conceito é apenas um predicado de um juízo possível e é por isso que o único uso que o entendimento pode fazer dos conceitos é formar juízos por meio deles.” (BRANDOM, 2013, p.180)

Vale notar que Brandom, diferente de Habermas, inclui Hegel nesta “história” do processo de destractranscendentalização do sujeito cognoscente na medida em que inaugura uma noção de *realismo conceitual*. Em todo caso, Brandom, assim como Habermas, reconhece como fértil o debate entre Kant e Hegel, que, a partir de Kant e em tensão com ele, compreende o juízo, a razão, como situada historicamente, ou seja, articulando a natureza e a segunda natureza. Poderíamos dizer então que a razão *a priori* está, desta forma, em uma relação intrínseca com o *a posteriori*.

Bernstein (2013) discorda de Brandom quando este afirma que o pragmatismo¹³ racionalista expressivista de Hegel é mais rico e mais fértil do que o pragmatismo encontrado em Peirce, James e Dewey. Bernstein afirma que o pragmatismo de Peirce também se baseia em uma semântica inferencial e que antecipou ideias que encontramos em Brandom. Porém, Bernstein busca valorizar estes autores do pragmatismo indicando que eles estão em alguns aspectos antecipando Brandom e, por isso, afirma ser possível acompanhar na própria filosofia analítica um movimento dialético em seus próprios autores, o que permitiria detectar continuidades na tradição pragmática e, justamente por isso, encontram-se motivos para aproximações entre a filosofia analítica e a tradição de que Hegel participa. Neste sentido, Peirce, Dewey, Sellars, McDowell, Brandom são, sem dúvida, autores solidamente fundamentados na filosofia analítica. Porém, pode-se dizer

¹³ “Esta narrativa da história de Hegel gira em torno de três ideias-mestres. Em primeiro lugar, no que se refere à semântica, está uma compreensão não psicológica do conteúdo conceitual em termos de negação determinada. Em segundo lugar, acerca do aspecto pragmático, está uma compreensão social da normatividade em termos de reconhecimento mútuo. Por último, articulando estas duas à ideia de pragmatismo [de Hegel], está uma compreensão histórica das relações entre conteúdo conceitual e práticas discursivas implicitamente normativas em termos de um processo expressivo de rememoração. Cada uma dessas ideias compreende uma série de noções subsidiárias e tem uma estrutura delicada e intrincada que as relacionam.” (BRANDOM, 2019, p. 636) Brandom esclarece que a ideia do *pragmatismo* em Hegel deve ser compreendida, antes de tudo, articulada intrinsecamente à ideia de *expressivismo*, esta por sua vez se dá pela *negação determinada*, ao mesmo tempo, tal processo expressivo se constitui em meio a práticas sociais de reconhecimento recíproco, promovendo a possibilidade de autoconsciência e um rompimento com qualquer tipo de mentalismo, nos direcionando, assim, a uma noção de *realismo conceitual*. Brandom lê Hegel promovendo uma ideia de pragmatismo na medida em que parte de uma noção de conceito não psicologicamente e isto é operado pela *negação determinada*. Isso significa que os conceitos possuem sua própria dinâmica e negatividade imanente de maneira independente das crenças subjetivas, portanto, o ambiente originário dos conceitos se dá pela objetividade. Neste sentido, as crenças e opiniões não são simplesmente descartadas, mas antes, recolocadas em seu ambiente mais originário, qual seja, o ambiente objetivo, social. Tais crenças são desconstruídas e negadas enquanto dados imediatos e mentais pelo próprio ambiente das práticas sociais e isso permite suas próprias *expressões* em novas formas de consciência e reconhecimento. Este processo é descrito por Brandom como “experiência do erro”, em que a partir das falibilidades se torna possível um refinamento conceitual. Todo este processo envolve a prática social e não um ambiente mental e isolado, desta forma, trata-se de um processo que requer um *reconhecimento mútuo*. Isso não ocorre de maneira instantânea ou imediata, mas, sim, por processos falibilistas e, por isso, é necessário, de maneira concomitante, um *processo de rememoração* e interiorização (*Er-innerung*), pois, é neste movimento negativo, contraditório e retrospectivo que há a possibilidade de uma autoconsciência objetiva e o conceito possui maior realidade e independência de arbitrariedades *mentalistas*.

que suas ideias e contribuições se direcionam para um diálogo que relativiza a distinção radical entre a filosofia anglo-americana e continental.

Com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Brandom desenvolve discussões sobre a percepção sensorial, a consciência e a autoconsciência, a relação entre conceito e percepção e as continuidades entre a *natureza* e o *espírito*¹⁴⁰. Brandom relaciona a autoconsciência e o âmbito social e oferece uma visão de todos os usuários da linguagem como “uma grande comunidade abrangendo membros de todas as comunidades particulares – a comunidade daqueles que dizem “nós” com e para alguém, quer os membros dessas diferentes comunidades particulares reconheçam uns aos outros ou não.” (BRANDOM, apud RORTY, R. 2008, pp. 21,22)

Richard Rorty (2008) afirma que Brandom dá continuidade a questões filosóficas sobre a mente e a linguagem e sobre uma visão histórica do mundo, ponto em que Sellars revelou seu pioneirismo filosófico e, neste sentido, dá continuidade a um projeto em que coloca a filosofia analítica transitando de Kant para Hegel. Rorty sugere que Sellars e Brandom desenvolvem, a partir de tópicos tradicionais da filosofia analítica, uma concepção de “prática social” que poderia contribuir à reconexão entre esta tradição filosófica e a tradição “continental”. Desta forma, afirma Rorty:

Filósofos de países não-anglófonos tipicamente pensam sobre Hegel de forma muito inflexível, visto que o estudo bastante insuficiente acerca da história da filosofia que a maioria dos filósofos analíticos recebe muitas vezes os leva a saltar diretamente de Kant a Frege. É agradável imaginar um futuro no qual a enfadonha “divisão analítico-continental” seja vista como uma infeliz e temporária crise de comunicação – um futuro no qual Sellars e Habermas, Davidson e Gadamer, Putnam e Derrida, Rawls e Foucault, sejam vistos como companheiros de viagem na mesma jornada, como concidadãos do que Michael Oakeshott denominou uma *civitas pelegrina*. (2008, p. 22)

Esta reconexão entre as tradições analítica e continental se torna possível, segundo Bernstein (2013), a partir dos variados desenvolvimentos e desdobramentos de temas pragmáticos durante os últimos 150 anos. Bernstein afirma que “os pensadores pragmáticos destrancedalizaram Kant e incorporaram os motivos hegelianos” (2013, p. 336). Desta forma, o debate entre Kant e Hegel é redescoberto e ainda revela seus desdobramentos para discussões envolvendo temas como práticas sociais, linguagem,

¹⁴ “Objetos sociais são objetos físicos, mas investidos das propriedades derivadas das peculiaridades do seu funcionamento nas interações sociais: uma nota de dez dólares, por exemplo, é um objeto físico (um pedaço de papel, plástico etc., com cores diversas), mas suas propriedades (o fato de poder trocá-la por, digamos, duas latinhas de cerveja, ou por um par de meias) não podem ser explicadas por essas propriedades físicas. Para Hegel, objetos que adquirem tal sorte de propriedades obtém, por tanto, um *status espiritual*” (REDDING, 2021, p. 211)

antropologia, lógica, o conceito de inconsciente, de consciência, de autoconsciência, de modo que as cansativas classificações rígidas entre analíticos e continentais começam a perder sentido.

2. Sobre a “Introdução” e as formas de consciência na *Fenomenologia de Hegel*

O título original da *Fenomenologia* de Hegel foi *Ciência da Experiência da Consciência*, apesar do livro ter ficado como *Fenomenologia do Espírito*. Hegel aparentemente mudou de ideia durante negociações com o editor que se confundiu colocando várias propostas de título feita por Hegel na mesma capa e edição. Algumas cópias da primeira edição vinham com o título: *Sistema da Ciência. Primeira Parte: Fenomenologia do Espírito*. Essa circunstância nos fornece, no mínimo, a importante informação de que tal livro tem como um de seus temas centrais a *consciência*, mas também a noção de *experiência*, assim como de *ciência* ou de *teoria do conhecimento*. Ao mesmo tempo, na época em que publicava a *Fenomenologia* é possível imaginar com facilidade a tensão teórica e prática em que se encontrava Hegel, pois, o autor tinha diante de si um mundo em que a modernidade estava em emergência na esteira das guerras napoleônicas. No período em que escrevia e buscava publicar tal obra as forças de Napoleão invadiam justamente o território que viria a ser posteriormente a Alemanha. Neste sentido, Hegel, enquanto um entusiasta da modernidade¹⁵ e neste sentido da invasão napoleônica também defendia a construção de um Estado-Nação alemão cujo território estava sendo invadido. Pode-se dizer que o território em que Hegel vivia estava sendo literalmente invadido pela modernidade, tendo em vista que Napoleão expressava naquele momento desdobramentos de uma realidade efetiva, a modernidade.

¹⁵ “Hegel também era um incentivador da modernidade. [...], levou a sério não apenas o Esclarecimento, como também seus críticos românticos. (Em uma carta sugestiva, escrita quando ainda era estudante em Tübingen, faz uma entusiasmada apologia da *Religião nos limites da simples razão*, de Kant, livro que ele, Hölderlin e Schelling haviam acabado de ler, mas encerra sua análise com um voto de cautela: ‘*Still, Phantasie, Herz e Sinnlichkeit* [silêncio, fantasia, coração e sensibilidade] não devem ser jogados fora sem mais.’) É claro que, ao contrário dos românticos, Hegel não clama por um retorno a modos pré-modernos de vida (a despeito de sua admiração pela eticidade grega). A modernidade sempre representou, para ele o único caminho adiante. E era um crítico feroz do lado anti-intelectualista do Romantismo. Era, se se quiser, um racionalista romântico; mas, de todo modo, um racionalista.” (BRANDOM, 2013, p. 124)

Hegel chegou a considerar esse trabalho de 1807, quando o autor tinha 37 anos, como a primeira parte de um sistema de *ciência*, *Wissenschaft*. Porém, segundo Pinkard (1994), Hegel não deixou claro qual é exatamente o papel desempenhado pela *Fenomenologia* nesse sistema posterior, apesar de nunca negar, em sua obra posterior, a importância dessa obra para a consolidação do ponto de vista da filosofia especulativa. Na *Introdução da Ciência da Lógica (Wissenschaft der Logik)*, livro escrito e publicado 5 anos depois da *Fenomenologia*, Hegel reafirma a importância da *Fenomenologia do Espírito*, pode-se dizer, como sendo uma obra sem a qual não é possível *começar* verdadeiramente a *Ciência da Lógica*¹⁶. Em todo caso, a *Fenomenologia* é uma obra que ocupou de alguma forma os trabalhos de Hegel até o final de sua vida, pois se sabe que pouco tempo antes de sua morte estava envolvido na tarefa de revisar a *Fenomenologia do Espírito* para uma nova edição. Trata-se de um livro intrigante e que envolve várias passagens e inflexões, envoltas num ar de aparente obscuridade, e isso provocou inúmeras

¹⁶ “A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder *pressupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o método do conhecer.” (HEGEL, 1995, p.39) A *Ciência da Lógica* não pode pressupor o seu objeto, assim como não pode admitir o seu método de conhecimento com dado, enquanto atividade reflexiva do pensamento que se pensa. Nestesentido, o desafio da *Ciência da Lógica* é que ela necessita engendrar seu próprio objeto, sendo assim, a coisa (*Sache*) da filosofia, seu objeto, só surge e aparece no próprio exercício do filosofar. Desta forma, o começo da filosofia terá que ser absoluto, “absoluto” de toda e qualquer pressuposto subjetivista, livre de qualquer tipo de *começo subjetivo* ou de qualquer tipo de pressuposto que tem seu ponto de partida fora dahistória, pois, trata-se de um sistema da *razão pura*, este “puro” não é um ponto de partida ou um imediato, como um *a priori*, mas, sim, um *resultado*, um *a posteriori*, produzido no caminho imanente feito pela consciência na *Fenomenologia do Espírito*. Neste sentido, o “puro” se refere a um processo que produz o começo na *Ciência da Lógica* e que resulta estar livre de intromissões fisiológicas, psicológicas, antropológicas, sociológicas, matemáticas ou livre de qualquer tipo de conteúdo que não seja intrínseco ao próprio conceito, pois o pensar livre que se opera na *Ciência da Lógica* é justamente o exercício filosófico em operação, é a própria negatividade intrínseca ao conceito e em seu próprio caminho. O conceito na *Ciência da Lógica* não parte de algum tipo de objeto empírico em oposição à consciência. A *Fenomenologia* diferencia-se da *Ciência da Lógica* justamente por ela partir de um objeto, qual seja, a consciência. Apesar deste ser o ponto de partida, o desdobramento é o “começo lógico” ou o “saber absoluto”, livre de subjetividades e tal resultado não é pressuposto no início do processo da consciência na *Fenomenologia do Espírito*. Neste sentido, o “começo lógico” se dá pelo processo da consciência na *Fenomenologia* e neste caminho a consciência se ergue ao elemento do *pensar livre*. A culminação deste processo é o saber absoluto onde se suspende a oposição fenomenológico entre consciência e seu objeto, este é o começo lógico. Nesta direção, afirma Hegel: “Na *Fenomenologia do Espírito* apresentei a consciência em seu movimento progressivo, desde a primeira oposição imediata dela e do objeto até o saber absoluto. Esse caminho percorre todas as formas da relação da consciência com o objeto e tem como resultado o conceito da ciência.” (2016, p. 51) Este resultado da *Fenomenologia* é justamente o começo da “ciência”, da *Ciência da Lógica*. A *Fenomenologia* está, neste sentido, presente constantemente no processo que se dá na *Ciência da Lógica*, na medida em que o saber absoluto é um resultado negativo, um resultado em que a consciência se percebe em seus limites e abrindo espaço, assim, ao livre pensar. Afirma Hegel neste sentido: “Esse conceito (apesar do fato que ele surge dentro da própria lógica) não necessita aqui, portanto, de nenhuma justificação, porque ele a adquiriu no próprio caminho [caminho feito pela consciência na F.E.; e ele não é capaz de nenhuma outra justificação senão essa produção do mesmo por meio da consciência, para a qual todas as suas figuras próprias se dissolvem nele mesmo como na verdade.” (2016, p.51) Nota-se que o saber absoluto é justamente a dissolução que a consciência se faz a cada processo com o objeto em que ela se envolve, indo assim, em direção à “verdade”, ou seja, não se trata mais de ir em direção a uma “certeza”, enquanto certeza do sujeito de uma consciência empírica, mas sim, da verdade do objeto que se expressa pela negatividade imanente a ele mesmo. Para saber mais: MÜLLER, Lutz Marcos. *A negatividade do começo absoluto*. Barcaralla: O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel; Contribuições do VI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira. Org. Márcia C. F. Gonçalves.

leituras, muitas vezes díspares, sobre a *Fenomenologia*, que vão desde vê-la como uma obra calcada no cristianismo ortodoxo até considerá-la como obra de um jovem entusiasta da revolução francesa.

Segundo Pinkard (1994), o pensamento de Hegel foi profusamente enaltecido, mas também responsabilizado pelo desenvolvimento do existencialismo, do comunismo, do fascismo, da teologia da morte de Deus e do niilismo historicista. Hegel foi ainda chamado até mesmo de Aristóteles do mundo moderno e de Aquino do protestantismo. Vale mencionar que a reação anglo-americana à filosofia de Hegel no século XX foi em grande parte de perplexidade, de repulsa, às vezes o tratando simplesmente como um charlatão.

Tendo em vista que o presente trabalho tem como um de seus propósitos investigar a leitura proposta por Brandom da *Fenomenologia*, faz-se necessário, antes de tratarmos dessa interpretação, destacar alguns dos principais argumentos e questões que a *Fenomenologia* apresenta, para que seja possível, em seguida, compreender com mais exatidão os temas que Brandom pretende destacar, abordar ou enfatizar. Para tanto, vamos acompanhar algumas das reconstruções interpretativas que Pinkard (1994) propõe acerca da *Fenomenologia*.

A *Introdução à Fenomenologia*, segundo Hegel, possui forte preocupação com a *teoria do conhecimento*. Porém, Pinkard nos lembra que os tópicos abordados pela *Fenomenologia* abarcam temas variados como o *ethos* moderno, a formação do caráter na Europa moderna, a ética kantiana, a história e filosofia da religião. “Compreender o objetivo geral da Fenomenologia, portanto, exige que vejamos como Hegel leva a teoria do conhecimento a ser conectada com todas essas outras questões.” (1994, p. 4) Desta maneira, Pinkard é sensível à conexão intrínseca que Hegel identifica entre questões que envolvem a *teoria do conhecimento* (problemas da evidência dos sentidos, indução, justificativas epistêmicas da consciência etc.) e os contextos históricos e filosóficos nas quais ela se encontra.

Pinkard nota que Hegel, retomando e radicalizando a modulação cética tipicamente moderna da epistemologia, parece colocar o ceticismo no centro do palco das discussões sobre teoria do conhecimento por pelo menos dois motivos. Um primeiro motivo se dá pela circunstância de que a teoria do conhecimento produz reivindicações sobre se o conhecimento combina ou pode se relacionar de alguma maneira às coisas

reais, Hegel está indicando que há um pressuposto nas teorias de conhecimento moderno em admitir uma cisão entre o objeto e a consciência. Nesta direção a teoria moderna do conhecimento parece pressupor pontos de partida para o conhecimento que se colocam fora da história, pressupondo assim, que a teoria possa estar em um âmbito distinto da própria linguagem, práxis e o mundo objetivo. Isso pode gerar a tendência de cair em um ceticismo generalizado, pois o conhecimento e a teoria pode falhar em corresponder a objetos reais, e isso é uma constante preocupação para a teoria do conhecimento e, dessa forma, haverá dúvidas se há ou não falhas e imprecisões ao se fazer corresponderem o pensamento e a coisa real. Um segundo motivo é consequência do ceticismo generalizado, que tende à adoção de um ponto de vista intermediário entre o sujeito pensante e o mundo, ou entre as ideias e os objetos. Isso, naturalmente, provoca uma nova questão, qual seja, a de se saber se esta posição intermediária não está nos fornecendo uma representação ilusória de seu objeto. Ou seja, surge uma nova dúvida além daquela que diz respeito à busca por saber se há possibilidade de articular o sujeito pensante e o objeto: a dúvida de que o processo cético possa produzir interferências no processo de acesso ao objeto real, criando, assim, ilusões, inexatidões. “Nesses termos, pode parecer impossível responder ao cético, a menos que alguém encontre algum tipo de ideia que se autocertifique”¹⁷ (PINKARD, 1994, p. 4) No primeiro parágrafo da *Fenomenologia* Hegel afirma:

¹⁷ Descartes inaugura uma noção de representação enquanto um objeto para a consciência. Neste sentido, todo ato consciente é acompanhado por uma representação. Porém, Brandom nota Descartes assumindo uma noção de saber imediato, trata-se de um saber apodítico, por ser simplesmente não inferencial. Descartes se recorre a esta ideia justamente para encontrar um ponto de vista que se autocertifique. Afirma Brandom sobre o pensamento de Descartes: “Tudo o que importa é a correlação entre as regras que manipulam e governam as representações e as possibilidades reais que permite caracterizar os representados. Inspirado pelas formas emergentes de compreensão científica moderna, Descartes concluiu que essa relação representacional [...] é a chave para compreender as relações entre mente e mundo, aparência e realidade, de maneira bastante geral. Essa foi uma ideia fabulosa, que transformou a tradição, e tudo o que os filósofos ocidentais têm pensado desde então (não menos no âmbito prático do que no âmbito teórico) é derivado disso, conceitualmente, e não apenas temporalmente - quer nós ou eles percebamos não. Mas Descartes combinou essa ideia com outra, mais problemática. Esta é a ideia de que se alguma coisa deve ser conhecida ou compreendida representacionalmente (seja correta ou não), por ser representada, então deve haver algumas coisas que são conhecidas ou compreendidas não representacionalmente, imediatamente, não por meio da mediação de representações. Se as representações pudessem ser conhecidas apenas representacionalmente, sendo elas mesmas, por sua vez, representadas, o resultado seria uma regressão infinita viciosa. Pois seríamos capazes de saber sobre uma coisa representada apenas por estar conhecendo sua representação, e só poderíamos considerar que sabemos algo sobre ela se já soubéssemos sobre uma representação dela, e assim por diante.” (2019, p. 40) Desta forma, pode-se dizer que Descartes inaugura um modo de pensar que busca uma autocertificação e este se dá por um saber que está dado, imediato, pronto, como um conceito psicológico, algo que não provoca estranhamento justamente por ser *natural*. Estabelecido isso, não há chances mais de estar perdido em um caos de representações sem fim, pois este saber imediato regula e oferece parâmetros para um conhecimento científico que se estabelece na *certeza*, por um conceito psicológico e de acesso imediato à mente.

Segundo uma representação natural, a filosofia antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade –, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto ou um meio através do qual o absoluto é contemplado. (2012, p. 71)

Neste contexto, nota-se como Hegel caracteriza a filosofia moderna como mais preocupada em buscar um apoio, em uma noção de *representação natural*, para estabelecer um acesso seguro à *coisa efetiva* do que promover uma filosofia concomitante ao próprio exercício filosófico com a coisa ela mesma; mais preocupada com o *sujeito* do que com o *objeto*. A filosofia moderna reduzindo-se a uma busca por *autocertificação* e a aposta mais comum é em uma noção de conceito psicológico ou de *representação natural*, pronta e estabelecida: uma esfera que se pretende inquestionável e sem história de formação e constituição. A partir deste saber dito apodítico a filosofia moderna sente-se pronta para adentrar-se na coisa ela mesma, trata-se de um saber *instrumental* para acessar o objeto, o outro.

Uma questão frequente no ambiente da filosofia moderna é a dúvida sobre se a *Wissenschaft* é possível, se há uma *ciência* que possa cumprir as reivindicações filosóficas de se fundamentar o conhecimento de modo certo e infalível. Hegel nota que há tipos de conhecimento muito conflitantes entre si, o que sugere que há vários candidatos, alguns que pretendem acesso imediato ao infinito, outros que prometem acesso inquestionável aos itens e elementos discretos da experiência sensorial. Porém, cada um destes candidatos, que inclusive se negam entre si, são aparências ou resultados de um processo sem autêntica autoconsciência, na perspectiva de Hegel, pois estariam embasadas em um fundamento *natural*, em uma *representação natural* que se constitui de um ceticismo de resultado estacionário e que se serve de instrumento para se acessar o *absoluto*. O ceticismo autêntico, que Hegel pretende colocar em vigência, denuncia o caráter fenomênico (*Erscheinungen*) das candidatas a teorias do conhecimento e, além disso, trata de ser cético acerca de sua própria postura cética. O ceticismo autêntico, segundo Hegel, é aquele que é cético inclusive em relação a si próprio e à sua postura em acusar outras teorias de serem céticas, por isso não cai em nenhum tipo de saber que se pretende fora da história, como algo de natureza transcendente. Assim, uma teoria do conhecimento possui a tarefa de estabelecer razões com autoridades capazes de se sustentar diante de todas as reivindicações, incluindo sua própria razão crítica, ao negar às outras candidatas a autoridade. Hegel radicaliza tal tarefa ao assumir um ceticismo

mais radical e, de acordo com isso, a tarefa da teoria do conhecimento se dá na medida em que é capaz de delinear efetivamente o que significa considerar tudo como um fenômeno e entender o que significa ser genuinamente cética. Para que seja possível compreender estas posições, que se pretendem autoridades incontornáveis e inquestionáveis, Hegel argumenta ser melhor olhar para tais pretensos padrões e razões como formações (*Gestaltungen*) da consciência ou, como Pinkard sugeriu, como *formas de vida*¹⁸ – formas de vida que tomam para si mesmas certos tipos de razões como autoridades fundantes, podendo inclusive tender para razões autoritárias, na medida em que se tornam obrigatórias ou necessárias para os agentes sobre os quais elas exercem autoridade. Porém, ao reconhecer o caráter formativo e histórico destas razões, percebe-se seu aspecto também de ‘fenômeno’ e contingência. Neste sentido, Hegel está indicando que todo conceito ou categoria, toda forma de vida, por mais positiva, imediata e dada que pareça está, em verdade, fundada em um processo da negatividade imanente a este conceito que se cristalizou. Afirma Hegel:

A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real. Mas enquanto toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade. (2012, p. 74)

Nota-se nesta passagem que para Hegel a consciência natural funciona como uma instância aparentemente estável e dada à consciência, porém, ela é um saber não real, justamente por se colocar cristalizado e fora do mundo, fora da história. Desta forma, o saber real está justamente quando se é sensível à formação e processo que constitui esta forma de vida ou conceitualidade naturalizada, por isso este processo possui “significação negativa” e que a realização dele está “na perda de si mesmo”, na percepção que seu processo não é fora da história e das contingências, mas sim que possui sua própria história e caminho até seu resultado naturalizado. Pode-se dizer que o caráter positivo e dado de um conceito naturalizado é um resultado de um processo negativo do conceito em suas próprias normas e razões.

Uma *formação de consciência* se constitui não por uma imediatidade dada, mas se embasa pelo trabalho do negativo¹⁹, por normas e razões que formam uma forma de

¹⁸ “Olhar para todos esses relatos como fenômenos, argumenta Hegel, é olhar para eles (em suas palavras) como “formações (*Gestaltungen*) de consciência”, como formas de vida que passaram a ter certos tipos de razões autorizadas para eles mesmos.” (PINKARD, 1994, p. 5)

¹⁹ “A substância mesma é essencialmente o negativo.” (2012, p. 48) afirma Hegel no prefácio da *Fenomenologia*, nesta direção Hegel pode ser lido como um autor antifundacionista, um autor não essencialista, pois os fundamentos de uma substância ou de uma essencialidade está justamente no negativo

vida. Hegel reconhece uma tendência no mundo moderno, dos agentes que participam de uma forma de vida, em considerar tais conjuntos de fundamentos como autoridades inquestionáveis, como algo positivo e dado e não como razões que possuem uma história de constituição. Portanto, há uma tendência em legitimar razões como autoridade por si mesma por agentes de uma forma de vida e, por isso, por uma via fundada em opiniões (*Meinung*). A *Fenomenologia* examina várias *formações de consciência*, e a maneira como tais formações se tornam padrões de autoridade na medida em que se mostram mais ou menos como algo dado e imediato, como “objeto” dado para a consciência destes participantes, podendo ser então representados, digamos, por uma via subjetivista.

Uma forma de vida tem para si mesma razões e normas articuladas inferencialmente e que autorizam maneiras de viver. Hegel é sensível à formação de tais razões e normas, ou seja, sua história de formação e, neste sentido, identifica a tendência de formas de vida em esquecer de suas próprias formações e, desta forma, em considerar tais normas absolutas, essenciais e a-históricas. Contudo, pelo fato de que qualquer forma de vida possui uma formação, Hegel nos conduz à conclusão de que tais formas de vida são *fenômenos (Erscheinung)* e dependentes de uma série de acontecimentos contingentes, justamente por compreender que tais normas que estruturam uma forma de vida possuem uma história de formação e, portanto, não são absolutas, necessárias ou apodíticas. Contudo, se não há nenhuma norma ou razão que seja essencial, e se há *formações de consciência* diferentes, surge a questão sobre se a teoria do conhecimento adequada e o ceticismo genuíno não estariam nos conduzindo a um relativismo autodestrutivo, ou a algum tipo de conclusão de que não há possibilidade de conhecimento verdadeiro. Por este ponto de vista, o caminho para uma teoria adequada pode ser considerado como um “caminho da dúvida” (HEGEL, 2012, p. 74, §78) ou o “caminho do desespero” (HEGEL, 2012, p. 74, §78). Hegel está propondo um ceticismo radical e que leva qualquer tipo de consciência, que se mantém em cisão com o objeto, em total desespero e dúvida.

Pode-se afirmar que as restrições metodológicas que Hegel assume, que envolvem considerar o fenômeno em todo padrão e conjunto de razões, significa desconsiderar qualquer padrão que seja pressuposto ou que seja superior aos outros padrões enquanto ponto de partida. Porém, se todos os padrões são de alguma forma relativos, uma teoria

dela mesma, enquanto história de constituição de tal essencialidade, e não em um resultado imediato e cristalizado de tal essência. A razão e a história possuem uma relação intrínseca e inseparável em Hegel e a *Fenomenologia do Espírito* é a expressão deste processo que possibilita a desconstrução das essencialidades.

adequada terá de fornecer explicações que justifiquem suas próprias razões, o que parece ser uma tarefa impossível, já que suas razões, que pela restrição metodológica não podem ser pressupostas, precisam também do reconhecimento e validade de outras razões, para que estas não questionem tal pretensioso padrão independente das contingências e relatividades, uma tarefa que prosseguiria *ad infinitum*. Desta forma, Hegel busca apontar a impossibilidade de haver alguma espécie de teoria que possa ser pressuposta ou anterior à *experiência*. Entretanto, isso faz parecer que a teoria do conhecimento, pela maneira com que Hegel a encara, leva a restrições tais que possam impedir qualquer tipo de “ciência” (*Wissenschaft*). Por isso, afirma Pinkard: “Como devemos começar de algum lugar, parece que devemos simplesmente tomar quaisquer padrões de avaliação que tivermos e submetê-los a algum tipo de teste interno.” (1994, p. 6) Neste sentido, sua filosofia está em total consonância com o âmbito histórico. A *Fenomenologia do Espírito* é, nesta direção, uma possível reconstrução histórica até o momento presente, uma filosofia do presente. Hegel recomenda como solução, uma *crítica* ou uma *dúvida* que tenha como ponto de partida a contradição interna às próprias razões e seu próprio contexto, o qual está vigente na forma de vida em questão no atual contexto. Portanto, Hegel não pretende ter como ponto de partida um conjunto de razões especiais e abstratas, não quer fazer qualquer crítica a partir de um conjunto de razões específicas e que não façam parte da forma de vida em questão. O ponto de partida a partir do qual Hegel quer operar reside na forma de vida vigente em cada caso, levando em conta os conflitos existentes nesta forma de vida, por mais limitada que ela pareça. Pinkard indica que esse “teste interno”, que podemos chamar de crítica imanente ou de ceticismo radical ou autêntico, nos leva a uma maneira de combinar, por um lado, as nossas “ideias” e os padrões que usamos em uma forma de vida e, por outro lado, as coisas “em si mesmas”, as coisas em sua efetividade. Ir em direção a como as coisas *realmente são* revela a oposição e conflito com a forma como as coisas *parecem ser* para nós, colocando em teste os padrões que estamos usualmente usando para nossas avaliações, pensamentos etc. Afirma Hegel:

Ao contrário, o ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamento e opiniões pretensamente naturais. (2012, p. 75)

O ceticismo que Hegel nos direciona, coloca qualquer tipo de saber subjetivo ou transcendental em questão, pois não há qualquer tipo de parâmetro fora do âmbito fenomênico, o que envolve processos contingentes, falíveis e a mediação do espírito e da história. Não há um padrão ou razão que possa ser absolutizado e que nos assegure de qualquer tipo de falha ou erro, por isso há um desespero por parte das consciências *vaidosas*, pois não há mais opiniões que possam ser levadas em conta como *naturais*. Hegel usa o termo vaidoso²⁰ para caracterizar, de uma maneira jocosa, as teorias que buscam caracterizar o conteúdo conceitual como sendo fruto da consciência humana, portanto, limitando, por exemplo, a constituição do conteúdo conceitual à subjetividade da razão moderna europeia. Ainda sobre esta passagem imediatamente acima citada, vale notar a noção de *verdade* usada por Hegel, referindo-se à possibilidade de acesso à verdade do objeto mediante o ceticismo radical contra toda e qualquer forma de conceitualidade que se pretenda fora do objeto, portanto, trata-se de dar liberdade ao objeto no sentido de que o as consciências subjetivas não interfiram mais no conteúdo conceitual que se produz na imanência e em sua própria autodeterminação.

Pinkard, nesta direção, comenta que as “figuras de consciência” possuem padrões e razões internas e, sendo assim, a questão central da teoria do conhecimento é saber se tais padrões ou razões estão em uma tensão produtiva com as coisas elas mesmas, permitindo uma “liberdade ao objeto”²¹, se estão em diálogo com as coisas enquanto tais

²⁰ “A diferença entre apoiar-se em uma autoridade alheia, e firmar-se na própria convicção – no sistema do ‘visar’ e do preconceito – está apenas na vaidade que reside nessa segunda maneira.” (HEGEL, 2012, p. 75) Pode-se notar nesta passagem uma crítica de Hegel a qualquer tipo de saber fundamentado em *meinung*, em consciências naturais, sejam estes saberes proveniente de mentes alheias (como a autoridade de pensadores ocidentais com Aristóteles e Platão), sejam por uma mente singular (em saberes provindos de algum tipo de intuição intelectual). Hegel está criticando saberes embasados em um *visar*, de acesso imediato a um conteúdo, pretensamente sem mediações e, por isso, na verdade fundados em *preconceitos* não reconhecidos e, portanto, possuem uma história de constituição que podem ser questionados.

²¹ Esta temática em dar liberdade e voz ao objeto, tema por excelência da dialética hegeliana, certamente possui influência no pensamento, nas pesquisas científicas e metodologia desenvolvida por J. W. von Goethe (1749 – 1832). Goethe fez parte ativa da formação de uma sensibilidade científica, estética e política que ocorria em seu espírito de época e que foi revolucionária, além de profunda, refinada e impactante para as gerações futuras. Apesar de Goethe ser mundialmente conhecido como poeta, seus interesses também estavam direcionados em discussões científicas, ele afirma: “Desde mais de meio século eu sou conhecido, na pátria e também no exterior, como poeta, e em geral permitem-me que eu valha como um tal; que eu tenha, todavia, com ainda maior atenção me dedicado diligentemente à natureza em seus fenômenos universais, físicos e orgânicos, que eu tenha perseguido silenciosamente, de maneira contínua e passional, observações seriamente arranjadas, isso não é tão universalmente conhecido e muito menos foi considerado com atenção.” (2019, p. 82) Pouco tempo depois de ter escrito seu ensaio sobre plantas, Goethe escreve um texto intitulado *O experimento como mediador do objeto e do sujeito*, que pode funcionar como referência para compreender a experiência científica goetheana. Nota-se que Goethe coloca no título ‘objeto’ em primeiro lugar, indicando uma atitude do sujeito de maneira menos intervencionista em suas opiniões, sentimentos e intenções na relação com o objeto. Neste sentido, afirma Goethe: “Tão logo consideramos um objeto com respeito a si mesmo e em relação a outros, quando não imediatamente o desejamos ou detestamos, poderemos, com uma atenção fixa, em pouco tempo fazer dele, de suas partes e relações, um conceito razoavelmente distinto.” (2019, p. 86) As conexões e relações são encontradas no próprio sujeito

ou se, em vez de possuírem autoridade, estão sendo autoritários com relação às coisas e presas em um estado *naturalizado*, em uma *imediatez*. Ou seja, tais padrões, quando reconhecem seu potencial para o diálogo, “devem mostrar que aquilo que se subscreve às ‘regras básicas’ de nossas atividades de fundamentação é genuíno e legítimo” (PINKARD, 1994, p. 7) Hegel está propondo um ceticismo genuíno, ou seja, imanente, em seus termos, uma “negação determinada” (HEGEL, 2012, p. 76, §79). Isso significa um ceticismo que surge quando há dúvidas sobre a autoridade de certas regras e padrões, ou sobre sua prioridade. Porém, tais dúvidas não surgem de maneira aleatória ou de maneira extrínseca aos padrões em questão, mas pela própria imanência e necessidade estabelecida pelo uso de tais padrões e em sua autoconsciência. Não se trata de um

não previamente colocadas pelo sujeito que observa, indica Goethe e desta forma, o conceito se dá no processo e expresso pelo objeto em suas conexões implícitas. Em outro momento, na introdução à sua *Metamorfose das Plantas*, afirma Goethe: “O que está formado será logo de novo transformado; se quisermos alcançar em alguma medida uma intuição viva da natureza, teremos de nos manter de fato tão móveis e formáveis quanto o exemplo com que ela se nos apresenta.” (GOETHE, 2019, p. 24) Nota-se nesta passagem que as metamorfoses ocorrem a partir do próprio ritmo do objeto que se desdobra. O objeto não é visto, neste sentido, como algo estático e apreendido em sua totalidade em um único instante, mas que ele é algo vivo em suas metamorfoses e processos. Depreende-se ainda desta passagem que é o sujeito que se adapta ao ritmo do objeto e não o contrário. Goethe sugere que um processo científico e de produção de conhecimento deve ser colocado em teste em todas as suas etapas, pois é possível erros advindos do sujeito em todas elas, enquanto intervenções e antecipações indevidas. Desta forma, trata-se de um modo diferente do processo de produção do artista já que este “faz bem em não deixar ver publicamente sua obra de arte antes de tê-la terminado, (...). Nas coisas científicas, ao contrário, é bem útil compartilhar publicamente cada experiência singular e até mesmo cada opinião. Sim, é altamente aconselhável não construir um edifício científico antes que o plano e os materiais sejam universalmente conhecidos, julgados e selecionados.” Goethe alerta contra as opiniões na medida em que sugere que estas possam ser constantemente selecionadas e testadas, justamente para serem colocadas à prova em um ambiente intersubjetivo. Em outra passagem de *O experimento como mediador entre objeto e sujeito*, Goethe faz mais alertas sobre qualquer tipo de intervenção externa sobre o objeto, enquanto opiniões e sentimento subjetivos que possam impedir a captação deste em sua própria metamorfose e afirma: “Não se pode, portanto, estar bastante precavido para que não se deduza dos experimentos muito rapidamente, para que não se queira demonstrar algo imediatamente dos experimentos, tampouco confirmar uma qualquer teoria por experimentos; pois é aqui neste portal, na passagem da experiência ao juízo, do conhecimento à aplicação, onde todos os inimigos interiores do ser humano lhe armam cilada, na imaginação, que já com suas asas eleva-o às alturas quando ele acredita ainda sempre tocar o chão, na impaciência, precipitação, autocomplacência, rigidez, forma de pensamento, preconceito, conveniência, leviandade, inconsistência e, tal como se queira chamar, o rebanho inteiro e sua procissão, todas essas coisas jazem aqui na coxia e, sem se darem à vista, dominam tanto o observador agente quanto o quieto, que parecem estar seguros de todas as paixões.” (2019, p. 89) Vale lembrar que Goethe está fazendo parte de um movimento *revolucionário*, pode-se dizer, de crítica à fria doutrina iluminista que prega o progresso europeu-ocidental e que tinha como modelo, em âmbito epistemológico, Newton e, em âmbito político, a “tirania” de Frederico II. Goethe, além de suas discussões sobre cores (travadas inclusive com Newton) e de sua *Metamorfose das Plantas* (onde se envolve em um debate com Lineu), possui pesquisas sobre ossos humanos. Apesar de pouco notado suas contribuições científicas e epistemológicas, Goethe, a partir de sua metodologia em dar liberdade ao objeto foi capaz de antecipar em 40 anos Darwin, pois, percebeu os ossos em suas metamorfoses e em sua própria história. Em uma época em que os anatomistas se contentavam em perceber os ossos humanos em seus aspectos *positivos*, em seus números e nomes. Goethe, com um olhar que buscava acompanhar as *mutações negativas*, notou um processo em que partes do osso intermaxilar se fizeram ausentes e que deixavam rastros de um desenvolvimento e concomitantemente uma história a ser contada.

ceticismo que termina na abstração do nada privativo ou em um esvaziamento, mas, sim, afirma Hegel:

quando o resultado é apreendido como em verdade é – como negação determinada – e que novo seja esse –, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo. (2012, p.76, §79)

A ciência (*Wissenschaft*) do conhecimento desenvolve imanentemente uma concepção da relação entre razões que possuem autoridade e reflexão autoconsciente. Nota-se que Hegel, por um lado, nos direciona à imanência, pois “o método” dialético é a ciência do “conceito que se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um progredir imanente e um produzir das suas determinações” (§31 F. D.) Esta imanência pode ser compreendida como o reconhecimento do espírito e da linguagem usual e cotidiana como constitutivo do objeto. Por outro lado, Hegel indica um “novo objeto”, uma transcendência que parte da imanência do próprio objeto. A negação determinada, apesar de partir da imanência do objeto e do desespero da consciência subjetiva, permite a expressão do objeto em uma configuração mais definida, o conceito encontra um relato mais adequado. Isso significa que o conceito que parte do objeto inclui o espaço social, um jogo inferencial com outros conceitos, a linguagem cotidiana.

Afirma Pinkard sobre esta importante noção hegeliana de negação determinada:

A autoconsciência no modelo hegeliano não é a consciência de um conjunto de objetos internos (sensações, ocorrências mentais, representações, seja o que for). Para usar uma metáfora, a autoconsciência é pelo menos minimamente a suposição de uma posição no ‘espaço social’” (1994, p. 7)

Portanto, *conceito, ciência*, para Hegel, não tem seu fundamento em um ente mental, no *mentalismo* ou no subjetivismo, mas sim em compromissos assumidos em papéis sociais. Desta forma, a autoconsciência ocorre não exclusivamente na *mente* de um indivíduo especial, mas sobretudo nas relações entre concernidos ao considerarem razões que possam sustentar suas afirmações. Tais razões se constituem por normas sociais compartilhadas e que estruturam o “espaço social”. O espaço social são formas de práticas sociais em que há a possibilidade de avaliações mútuas de ações uns pelos outros, em que cada um de nós assume e atribui certos tipos de responsabilidade ética e epistêmica. Quando este espaço social se dedica à busca por *fundamentação*, há processos de licenciar e validar algumas razões, aceitando inferências e rejeitando ou corrigindo outras. Todo espaço social possui suas regras fundamentais que justificam as crenças, orientam as ações e estabelecem horizontes para o modo como seus agentes sentem e

raciocinam, sendo que isso pode se tornar algo não opcional para os agentes em questão, na medida em que tais razões se tornam cada vez mais *conhecidas*, imediatas, comuns e *naturalizadas*. Ao mesmo tempo, pode ocorrer que um conjunto de razões, de um espaço social, perca o sentido de sua vigência, perdendo também, assim, a aparência de necessidade e de vínculo com a ‘verdade’ para os agentes. Desta forma, segundo Pinkard (1994), Hegel percebe que parte da tarefa da teoria do conhecimento é investigar a possibilidade de haver razões que possam gerar suas próprias necessidades, sem que isso signifique a obrigatoriedade e o autoritarismo destas razões. Isso requer a atitude de reconstrução por um relato reflexivo e autoconsciente dessas razões e normas oficiais, de modo que o processo de validade destas razões seja, para nós, genuíno e legítimo. Esse movimento reflexivo e de autoconsciência é, em verdade, o tornar-se consciente das contradições, conflitos internos, incoerências destas razões e padrões em um *modus* do reconhecimento [*Der Modus der Anerkennung*]. “Todas essas formas de autoconsciência têm uma estrutura mediada (isto é, inferencial).” (PINKARD, 1994, p. 8) Este espaço social em que os agentes estão sensíveis às mediações e inferências que lhes constituem e estruturam leva ao *reconhecimento* recíproco entre sujeitos autoconscientes, onde há uma compreensão autoconsciente compartilhada daquilo que tais agentes já sempre levaram em conta, em geral, como razão que valida suas crenças e ações, as quais, porém, *tendem a esquecer*, por assim dizer. Este espaço social se estabelece em um processo de consciência das mediações que autorizam, para si mesmos e para os outros, razões, e Hegel chama a interconexão de tais relações de espírito (*Geist*). Como afirma Hegel: “Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos.” (2012, p. 32)

O *espírito* é uma forma autoconsciente de vida, isto é, uma forma de vida que se desenvolve mediante práticas sociais que refletem sobre o que é preciso para validar alguma razão fornecida em suas práticas. Pinkard afirma:

Em termos mais metafóricos, o espírito é uma forma de ‘espaço social’ que reflete sobre si mesmo, e em seus próprios termos, em que medida suas razões são satisfatórias (se tais razões são necessárias para ser a ‘essência’ das coisas, nos termos de Hegel)” (1994, p. 9)

Espírito para Hegel não denota uma espécie de *mente divina* ou um *sujeito social* que é consciente de si em um sentido próximo ao cartesiano – em vez disso, trata-se das relações fundamentais entre pessoas que medeiam sua autoconsciência, a maneira pela qual os agentes refletem sobre o que elas assumem como autoridade para si mesmas. Isso

significa um espaço social que reconheça e lide com suas próprias contradições, de forma que certas razões, tidas como certas, possam colidir com outras de modo que todas elas possam ser testadas e reavaliadas. E nesse processo, passa a haver produtividade, isto é, há a possibilidade do reconhecimento das razões que são satisfatórias em comparação a outras, levando em conta o processo pelo qual as razões podem desencadear um ceticismo sobre *o todo* do sistema de razões por serem malsucedidas em seus próprios termos.

Em todo caso, existem processos de validação de razões, de autoafirmação e identidade. Tais práticas sociais de afirmação podem assumir muitas formas diferentes entre si, como os dramas trágicos, as práticas religiosas, as reflexões filosóficas. Todas estas formas de práticas sociais funcionam a partir de reflexões e através de uma busca por assegurar que suas razões estejam em ordem, ou que possam ser reparadas, quando não estão funcionando bem. Todas as formas de vida tendem a assumir a crença de que seu “espaço social” é internamente esclarecido. Porém, Hegel identifica o caráter fenomênico em todas estas formas de espírito e, além disso, assume a impossibilidade de haver qualquer tipo de ponto de vista extrínseco ao “espaço social”. Ou seja, “devemos conduzir a teoria do conhecimento a partir de ‘dentro’ de cada uma dessas ‘formações de consciência’, que obviamente também são ‘formações de espírito’.” (PINKARD, 1994, p. 9). Considerar uma razão como estando fora das formações do espírito é assumir algum tipo de *fundacionalismo*. Ou seja, qualquer teoria, por mais elaborada que seja, faz parte de um fenômeno histórico, junto com outros fenômenos históricos: elas possuem contextos relativos e são o resultado de muitos fatores contingentes.

Para Hegel “a dúvida que expomos é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal; para esse saber, o que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado.” (HEGEL, 2013, p. 75) Não há qualquer tipo de apoio, de saber natural fora da história e do espírito, de *ponto arquimediano* ou de pedra de toque como parâmetro do pensamento, mas sim o conceito irrealizado, ou seja, um processo dialético em que o conceito toma consciência de si, nega-se na medida em que se reconhece irrealizado, relativo e inferencial. Isso significa que Hegel assume um caminho *falibilista*, em que as deficiências e contingências devem, de alguma forma, levar a um relato adequado. Neste sentido, Hegel assume uma continuidade entre um saber contingente e um saber necessário, uma racionalidade do senso comum e uma racionalidade científica. O critério para que um saber se faça necessário se dá justamente pelas suas contingências, se dá por um processo de legitimação que possui seu ambiente em uma objetividade operacional, nas práticas desses relatos. Afirma Hegel: “a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela

mesmo fenômeno: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade.” (2012, p. 73) Nota-se que a ciência ou o conceito em Hegel não parte de uma configuração acabada e dada, mas enquanto algo que irá se fazer em sua própria negatividade, portanto a ciência se mantém em uma relação tensa e constitutiva com as aparências. Hegel continua:

Tanto faz neste ponto representar-se que a ciência é fenômeno porque entrar em cena ao lado de outro [saber], ou dar o nome de ‘aparecer da ciência’ a esses outros saberes não verdadeiros. Mas a ciência deve libertar-se desse fenômeno, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela. Pois sendo esse um saber que não é verdadeiro, a ciência nem pode apenas jogá-lo fora – como visão vulgar das coisas, garantindo ser ela um conhecimento totalmente diverso para o qual aquele outro saber não é absolutamente nada. – nem pode buscar nele o pressentimento de um saber melhor. (2012, pp 73, 74)

Nesta passagem Hegel continua enfatizando uma relação de continuidade entre um saber científico e um saber vulgar ou contingente. A “ciência”, quando pretende ser uma estrutura de categorias prontas e que serve como parâmetro para toda experiência e formas de vida, quando pretende ser fora da história como uma espécie de *linguagem ideal* e de saber infalível, então, esta ciência não passa de uma estrutura morta, uma negatividade que se cristalizou e se tornou opinião. Por isso, há necessidade, destaca Hegel, da ciência se libertar dos fenômenos, ou seja, deve poder negar-se a si mesma e isso significa ser sensível à sua própria negatividade imanente, perceber que este saber dito científico tem seu fundamento imanente nas experiências cotidianas, nas contingências, nas vulgaridades e nas ilusões. Este saber científico deve poder se ver como um “nada”, deve poder se perder completamente e este é um momento, fundamental, pois não se trata de uma espécie de estratégia cética para se chegar a algum resultado positivo, mas, pelo contrário, de se adentrar neste nada, para que seja possível a expressão do objeto. A consciência, enquanto uma consciência subjetiva, em vez de ditar as regras de seu objeto, deve permitir se perder na linguagem que se expressa pelo próprio objeto sem esperar necessariamente que dali surgirá um saber melhor, sendo por este caminho da dúvida que há possibilidade para a *negação determinada*. Hegel nos direciona para a imanência. Afirma Hegel: “Esta dialética não é, pois um fazer *externo* de um pensar subjetivo, mas a alma própria do conteúdo, que organicamente faz brotar os seus ramos e os seus frutos.” (Filosofia do Direito, § 31) Neste sentido, o ponto de partida em Hegel para a ciência, para o conceito, não está em âmbito abstrato, mas na linguagem cotidiana, vulgar. Assim, há possibilidade do conceito se realizar, da

consciência se tornar um eu e um nós em reconhecimento recíproco e não só um subjetivismo esvaziado de conteúdo. A *alma* própria do conteúdo é justamente a história e o caminho do conceito em sua imanência e vida própria.

Hegel não pretende abandonar os relatos inadequados, mas simplesmente deixá-los revelar suas inadequações e limitações para que, assim, surja, pela necessidade intrínseca a uma forma de vida, padrões que possam ser paulatinamente aperfeiçoados. Segundo Pinkard: “O termo de Hegel para essa maneira de encarar as atividades de fundamentação é dialética.” (1994, p. 10) A *dialética* revela a racionalidade intrínseca às formas de vida, a qual suscita, via de regra, a impressão compartilhada de ser autoritária, ou de se encontrar naturalizada, e neste processo se transforma por suas próprias considerações internas.

Desta forma, para Hegel, uma história dialética é diferente de uma história dos historiadores, pois se preocupa menos com o modo como as coisas surgiram, ou quais foram as forças contingentes que estavam em jogo. A preocupação central de uma história dialética se direciona para os processos de justificação dos espaços sociais, pois estes podem revelar e expressar o quão bem sucedida uma forma de vida foi ou é, quais recursos próprios ela demonstrou ter sucesso em explicar e justificar a seu favor, e quais incompatibilidades ela revelou diante das propostas anteriores. “Esta história dialética da autoconsciência é, portanto, também uma história da própria racionalidade.” (PINKARD, 1994, p. 12). Hegel assume um *olhar retrospectivo* e é sensível à racionalidade na medida em que é sensível às formações concretas e aos desenvolvimentos das formas de vida, assim como do desenvolvimento das práticas que refletem e avaliam práticas.

Um exemplo deste processo *retrospectivo* pode ser encontrado no parágrafo 86 da *Fenomenologia* quando Hegel busca definir o *movimento dialético*.

Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência.” (HEGEL, 2012, p. 80)

Hegel notoriamente está se referindo à relação entre consciência e objeto. O “objeto” pode ser compreendido como a história, que em um primeiro momento é vista como objeto para a consciência de um historiador, por exemplo. Neste sentido, Hegel afirma que “a consciência sabe algo: esse objeto é a essência ou o *Em-si*. Mas é também o *Em-si* para a consciência; com isso entra em cena a ambiguidade desse verdadeiro.” Portanto, há uma tensão entre a consciência e o objeto, nota-se que se pressupõe esta cisão

e é a partir desta cisão que surge uma noção de historiografia. Porém, Hegel está se direcionando, como indicou Pinkard, para uma noção de *história dialética*. Isso se dá pela *experiência* da consciência, que em um primeiro momento possui dois objetos. Um objeto é o “Em-si”, o segundo objeto é o “ser para ela desse Em-si”. Este segundo objeto possui um movimento de alteração para a consciência revelando que o que há de verdadeiro não é a consciência, mas o próprio objeto, pois o em-si se revela como não absoluto, mas como contendo uma negatividade. Por isso afirma Hegel: “Esse novo objeto contém o aniquilamento [natividade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele.” (2012, p. 80) Por um olhar retrospectivo racionalista, pela experiência e movimento dialético há um relato que parte da própria racionalidade. Neste sentido, afirma Hegel: “Cada resultado que provém de um saber não verdadeiro não deve desaguar em um nada vazio, mas tem que de ser apreendido necessariamente como nada daquilo de que resulta: um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro.” (2012, p. 81) A experiência sobre o objeto produz, inicialmente, um desmascaramento deste objeto como absoluto, porém, essa negatividade imanente ao objeto permite que ele seja explicitado, por um olhar retrospectivo, permite uma expressão de um novo objeto que se deu pela própria negação. Contudo, o processo não termina aí, pois desta experiência se revela uma nova forma de vida que se estabelece e que ao mesmo tempo mantém uma negatividade que permite a expressão de seus próprios relatos, e o processo continua em sua retrospectão e progressão.

O fato de haver uma progressão, na medida em que há um movimento retrospectivo e que demonstra a necessidade de um argumento que se revela mais adequado, não significa que Hegel esteja defendendo um determinismo sobre fatos. Pois se trata de um processo *falibilista* e, desta forma, não necessariamente o melhor argumento irá se manter vivo, simplesmente por haver questões contingentes que podem levá-lo a uma interrupção ou a um abandono. Porém, ao mesmo tempo, o fato de um pensamento ser interrompido não demonstra que ele não seria necessário para completar aquele caminho próprio dos conceitos que estava em processo e produzindo seu sistema.

Desta forma, a *Fenomenologia* oferece uma narrativa dialética e histórica de como a comunidade europeia tomou para si mesma certas razões como autoridade. Não se refere a um relato puramente filosófico, pois leva em consideração todas as maneiras pelas quais o *espírito* se revela, como arte, como política, nas várias expressões culturais, como crítica

social, como religião, como ciência. Neste sentido, a modernidade²², em sua dificuldade em se apoiar e se sustentar devido à sua permanente crise por fundamentos, caracterizando-se por estar sempre em questão sobre suas justificativas, e a *Fenomenologia do Espírito* não escapa a essa demanda de se justificar para que haja mais consciência sobre o que *nós*, modernos, estamos fazendo. Pinkard (1994) comenta que para que o programa de Hegel siga seus objetivos terá que responder a perguntas como: por que, afinal, a dialética não seria apenas algo opcional para nós? Por que simplesmente não deixamos as coisas como estão ou simplesmente observamos elas sem buscar interferir? Como lembra Pinkard, é insuficiente a postura de “simplesmente ‘continuarmos da mesma maneira’, como às vezes parece Wittgenstein recomendar²³.” (1994, p. 13)

Desta forma, Hegel parece indicar que a pergunta nos leva à resposta, pois “‘nossa natureza’ exige respostas para essas perguntas, ou que é a ‘essência’ da humanidade ter

²² Em *Concepções da Modernidade – um olhar retrospectivo sobre duas tradições*, Habermas descreve a modernidade como um espírito de época que “desvaloriza a pré-história imediata” (p. 168) e distancia-se das tradições para “fundar-se de modo normativo a partir de si mesma” (p. 168). Segundo Habermas, Hegel assinala muito bem como, por exemplo, a Revolução Francesa e o Iluminismo provocam uma ruptura como passado histórico e com as tradições. Trata-se da “consciência das descontinuidades” (p. 169), pois, está sempre rompendo com o antigo. “Agora o mundo ‘moderno’ encontra-se de tal modo em oposição com o ‘antigo’ que ele se abre de modo radical para o futuro.” (HABERMAS, p. 169) Como a modernidade se desvincula sistematicamente de tradições, daquilo que exige mediações, ela precisa do apoio da razão, uma razão com fortes tendências técnicas ou instrumentais. Segundo Habermas, Hegel é pioneiro em identificar na cultura Iluminista uma relação intrínseca com uma cultura positivista, na medida em que coloca a reflexão, a razão enquanto deslocada da história e buscando sua autorreferência, em conformidade com os fins da razão, em uma idolatria da razão. Hegel pontua que o fundamento da modernidade se confunde como privilégio da subjetividade e isso possui um efeito prático. Trata-se de uma racionalidade autorreferente que se corporifica nas instituições, “na ciência empírica e na moralidade abstrata, tanto quanto na arte romântica, no individualismo possessivo do direito formal burguês e da economia de mercado, bem como na política imperializa instrumental das grandes potências.” (HABERMAS, pp. 173,174) Os efeitos da razão moderna se fazem sentir nas instituições e possuem forte vinculação com a cultura positivista. O positivismo significa a tendência de instituições estranhadas das necessidades dos seus participantes, assim como a tendência a relações sociais coisificadas e, portanto, se funda em violências veladas.

²³ Wittgenstein, por um lado, nas *Investigações Filosóficas*, afirma: “110. E sobre essas ilusões sobre esses problemas é que recai o *pathos*. 111. Os problemas que nascem de uma má interpretação de nossas formas linguísticas têm caráter da profundidade. São inquietações profundas; estão enraizadas tão profundamente em nós quanto as formas de nossa linguagem, e sua importância é tão grande como a de nossa linguagem. [...]” (1989, p. 54). Ou seja, por um lado, Wittgenstein reconhece o *pathos*, reconhece que há abstrações sobre conceitos com tendências a produzir uma *linguagem ideal* e que se pretende independente da linguagem usual, cotidiana e dos jogos de linguagem. Wittgenstein reconhece, inclusive, como tais conceitos abstratos estão enraizados profundamente na nossa linguagem e se tornam “naturalizados”, para usar uma expressão hegeliana. Contudo, Wittgenstein, ao mesmo tempo afirma: “124. A filosofia não deve, de modo algum tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo. Pois também não pode fundamentá-lo. A filosofia deixa tudo como está” (1989, p. 56) Wittgenstein coloca a filosofia em uma postura de tendências passivas em uma espécie de postura fenomenológica onde apenas se descreve os vários jogos de linguagem, mesmo que se identifique patologias ou de razões insuficientes. “126. A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada.” (WITTGENSTEIN, 1989, p. 57) Enquanto Hegel, com a noção de *negação determinada*, parece ser mais sensível à produção imanente e revolucionária no próprio conteúdo conceitual, havendo, assim, a possibilidade de relatos conceituais mais adequados na medida em que há reconhecimentos recíprocos entre o eu e o nós.

essas necessidades.” (PINKARD, 1994, p. 13) Este é um tema importante para as primeiras sessões da *Fenomenologia*, qual seja: a descoberta e o desenvolvimento, pela consciência, da *necessidade* intrínseca às suas demandas na relação com o objeto, e de como isso gera um *negar* e um *conservar*, ou seja, de como algo de positivo vai se gerando pela negatividade intrínseca à formação de consciência, formação esta que se gera contextualmente em virtude das *necessidades* produzidas pela negatividade, e não como algo antecipado.

Hegel fornece um relato sobre como práticas modernas, que buscam autoridade e explicações acerca do funcionamento da consciência, encontram sustentação em seus próprios termos, contradições e antinomias. É este o caminho dos primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*, que estuda a forma como a consciência toma para si mesma certos modelos enquanto autoritativo para nós. Isso começa com teorias tidas como certas nos dias de Hegel, de modelos da relação entre sujeito e objeto, de conhecimento e ação. No primeiro capítulo, *Certeza Sensível*, a consciência das coisas é descrita como um saber imediato, como um acesso direto da consciência aos objetos, porém de maneira intrínseca às suas demandas de acesso direto a ele, acaba se transformando em algo bem diferente. Isso leva a consciência da certeza sensível descobrir que sua verdade é não o ilimitado, mas o conceito, o universal, levando a consciência à sua segunda forma de consciência: a *Percepção*. Todavia, a consciência enquanto percepção se enreda em uma contradição entre universais, entre predicados e sujeitos e se encaminha para uma autodestruição, o que leva a consciência a um terceiro estágio, o *Entendimento*, que mais uma vez irá se autodestruir internamente. Hegel busca mostrar que quando a consciência, em um esforço constante por salvar suas próprias ideias, torna-se excessivamente reflexiva, apelando para as reflexões do entendimento acerca de entidades suprassensíveis, isso também gera contradições e prejuízos. Pretende-se indicar somente que em cada caso em que a consciência se manifesta, em cada formação de consciência, há um *télos*, há algo a ser conservado e algo de positivo, há uma necessidade imanente, pois mesmo para a consciência diante de sua própria negatividade, sua autodestruição, há passagem para uma nova forma de consciência. Hegel tenta mostrar como, a partir dessas *necessidades*, a consciência pode se tornar consciência de si, compreendendo o mundo em sua história. Hegel mostrou que a consciência não é uma esfera ou um átomo fechado em si mesmo, autoiluminado e que, de alguma forma, deve estar ligado ao mundo de uma maneira metafísica, porém, sim, que a consciência já está envolvida no mundo em níveis básicos e, desta forma, só pode ser compreendida por *formações de consciência* e dos modos

pelos quais as comunidades historicamente determinadas tomam certos tipos de coisas e práticas como autoritativas para determinar o que conta e se justifica como conhecimento. As justificativas de uma forma de consciência apenas fazem sentido tendo como referência as insuficiências das formas de consciência anterior, e este movimento encontramos nas passagens dos primeiros capítulos da *Fenomenologia* rumo à *autoconsciência*.

Em todo caso, o início da *Fenomenologia*, nos capítulos sobre *consciência*, Hegel adentra-se em temas epistemológicos, da relação entre a consciência e o objeto, e daí emerge um relato histórico, apesar deste não se mostrar de maneira imediata, mas surge mediante a *necessidade* que é provocada pelas falhas autodestrutivas e insuficiências da *consciência* em questão – vale lembrar, tal consciência se pretende não histórica, como uma “visão do nada” ou como uma “razão impessoal” e que transcende qualquer atividade social e reflexiva. Hegel trata nestes primeiros capítulos das razões mais básicas, na medida em que as categorias que se expressam neste processo se dão pela necessidade, contexto de experiência de aplicação e determinação do conteúdo conceitual empírico comum, cotidiano. Este olhar *descendente* de Hegel, tendo por base a experiência da consciência com conceitos empíricos, é muito apreciado por Brandom, como veremos adiante neste texto. Em todo caso, a *Fenomenologia* tem seu começo sem pressupostos do ponto de vista da consciência subjetivista, pois trata-se apenas da consciência em seu acesso imediato ao objeto, o acesso ilimitado. Neste sentido, Hegel não está partindo de conceitos elevados, lógicos, especulativos, mas do desenvolvimento de uma consciência envolvendo-se em conceitos empíricos e práticos ordinários. Hegel parece assumir esse início justamente por perceber a grande variedade de formas de vida que chegou até seu tempo e que leva em conta a certeza de suas próprias razões como algo dado e imediato e, desta forma, Hegel está buscando um modo imanente de demonstrar que essas formas de reivindicação de conhecimento são, em verdade, melhor compreendidas como historicamente situadas, e não como algo independente e imutável. Afirma Pinkard:

Hegel deseja mostrar em suas seções introdutórias que os primeiros candidatos aos tipos de conhecimento que presumivelmente poderiam ser assegurados independentemente de qualquer prática social historicamente definida (que ele chama de “certeza sensível”, “percepção” e “entendimento”) falham em fornecer sozinhos o tipo de conhecimento que seus proponentes afirmam fornecer. (1994, p. 22)

O fato de a consciência fracassar em sua empreitada implica que ela mesma começa a se perceber como forma histórica e encorpada em práticas sociais mediadas historicamente, isto é, cada configuração de vida consciente acaba se percebendo como uma “formação de consciência”. “Nos capítulos iniciais da *Fenomenologia*, portanto, Hegel considera como o espírito passa a se ver necessariamente como histórico, sem, no início, pressupor que seja histórico.” (PINKARD, 1994, p. 14) Desta forma, nós, os leitores modernos que Hegel toma como ouvintes, vemos que as normas que envolvem a descrição de práticas sociais, reflexivas ou não reflexivas acabam tendo como base um relato histórico dessas práticas sociais, mesmo quando, inicialmente, tais normas se apoiam em algum tipo de saber imediato, não histórico ou como uma razão universal. Cada *formação de consciência* só é inteligível do ponto de vista do contexto histórico pelo qual buscou corrigir as insuficiências de seus antecessores. Isso vai nos levando a uma narrativa dialética autorreflexiva e que se constitui pelo *Geist*, por um relato de razões normativas que falham, se enfraquecem ou são bem-sucedidas. Por isso, Hegel não pressupõe nada e considera sua narrativa partindo do *fenômeno* ele mesmo, pois se surge uma contradição, esta entra em cena pela própria *coisa* e isso nos leva a um processo de justificação e, por outro lado, de reconhecimento da mediação histórica.

Este processo de justificação se torna algo complexo no período moderno tardio. Não é possível mais justificativas ao modo de formas de vida religiosas tribais, por exemplo. Manifestações artísticas, práticas religiosas e rituais não são suficientes para dar conta da complexidade da vida moderna. As demandas familiares, profissionais, religiosas entram em choque entre si. Desta forma, as justificativas das normas modernas se apresentam como constantes questões, como problemas de fundamento. Na época de Hegel, a negatividade da vida moderna estabeleceu contrastes fortes com relação à imagem das formas de vida anteriores, como os gregos atenienses, ou em comparação à tranquilidade de uma unidade religiosa e reconciliadora enquanto objetivo comum de vida da Idade Média. Havia aqueles que não acreditavam mais em um retorno à idade antiga ou medieval, mas apostavam em formas de vida modernas sem justificativas práticas objetivas, como o reavivamento religioso pietista, ou com a exploração pessoal do “si mesmo” por um entusiasmo romântico.

Porém, com Hegel, conquistar uma vida contemporânea requer uma história dialética baseada em práticas sociais reflexivas do *Geist*. A “falta de fundamento” do mundo moderno acarretou várias formas diferentes de busca de fundamentação e de formas de vida reflexivas, como foram a Revolução Francesa ou o subjetivismo moderno

pelas investidas românticas. Hegel propõe seguir estes caminhos antigos e mais recentes de forma retrospectiva, descobrindo não apenas a negatividade e insuficiências que essas formas de vida, reflexivas e não reflexivas, encontraram, mas também seus rastros nas formas de vida que se seguiram, de modo que a inteligibilidade das formas de vida mais modernas só é possível pela inteligibilidade de todas as formações anteriores de consciência. Desta forma, segundo Pinkard (1994), a *Fenomenologia* tem a tarefa de formar e educar o *nós* de modo a compreender sua forma de vida enquanto *espírito*, que espírito tem sua forma em virtude dos relatos históricos e pelas insuficiências dos relatos anteriores, e que pelo reconhecimento retrospectivo de sua própria história há a possibilidade de um *télos*.

3. Brandom e a estratégia do descenso semântico para a interpretação de Hegel

A leitura de Brandom sobre a *Fenomenologia* compartilha com a de Pinkard o fato de indicar como tema central deste célebre livro de Hegel a teoria do conhecimento, a relação entre a consciência e o objeto. Estas duas leituras concordam também ao sublinhar uma crítica imanente, promovida por Hegel, tanto ao *mentalismo* quanto a qualquer pretensão teórica de acesso imediato ao objeto ou à realidade. Sustentam ainda que Hegel promove duras críticas à epistemologia que considera a *mente* como uma estrutura prévia ou dissociada da *experiência*, seja esta embasada na subjetividade dos sujeitos, ou no pressuposto, por assim dizer, de uma *grande mente*, como uma espécie de sujeito social consciente de si. Tendo em vista que o processo da consciência pela experiência ocorre de maneira *orgânica, concreta, sistêmica e viva*, Hegel faz uma ampla crítica a qualquer tipo de *fundacionalismo* ou de *essencialismo*, pois busca desconstruir modelos teóricos que não possuam embasamento neste processo experiencial. Sendo assim, segundo esses autores, Hegel compreende a experiência como um processo falibilista, fazendo da história o tema fundamental para questões epistemológicas, ao mesmo tempo em que promove uma *destranscendentalização* do sujeito cognoscente, elevando a linguagem, o agir e as práticas sociais ao status de elementos constitutivos para o saber teórico.

Outro ponto em que Pinkard e Brandom parecem concordar e que este percebe como fundamental para sua leitura da *Fenomenologia* é o modo inovador com que Hegel

lida com os erros e a falibilidade. Para Pinkard, Hegel percebe todas as teorias, e a sua própria, como *fenômeno*²⁴. Brandom compreende toda a experiência da consciência fundamentalmente como uma *experiência do erro*. Isso significa que estas leituras concordam em identificar a experiência da consciência como um processo em que não há um fundamento prévio no qual possa encontrar segurança, não há nenhuma estrutura com a qual se possa determinar previamente os objetos. Pelo contrário, parte-se de um ceticismo radical e autêntico, isso conduz a consciência a um “caminho do desespero” e à aceitação de que se trata de uma experiência falha, contingente e sem garantias. Trata-se de um processo de “dar à contingência a forma da necessidade” (BRANDOM, 2019, p. 660) ou como Pinkard afirma uma “história dialética da autoconsciência” (1994, p. 11). Estes dois autores leem a noção de experiência em Hegel como um processo que torna a noção de história uma articulação intrínseca à noção de razão, fazendo com que os fenômenos e contingências possuam um papel fundamental na expressão de uma racionalidade que se desenvolve pela prática de avaliação e reflexão desta história. Trata-se de uma forma reflexiva de vida onde se gera a própria negatividade, pois as falhas que surgem exigem um movimento e narrativa que expressam novas possibilidades, novas razões.

Contudo, Brandom lê Hegel em sua própria terminologia e declara se fundamentar nas ideias “semânticas pragmáticas” (2019, p. 636). Para Brandom, Hegel deve ser lido considerando-se um movimento de *baixo para cima*, que parte das experiências com os objetos, descendente de uma dinâmica não psicológica ou *mentalista*. O aspecto *pragmático* identificado em Hegel por Brandom se dá por uma compressão social da normatividade que se expressa na experiência da consciência com o objeto em termos de *reconhecimento mútuo*. Além disso, Brandom identifica em Hegel um processo de *rememoração (process of recollection)*, e neste processo há uma compreensão histórica em jogo, uma história sobre o que se deve fazer para que seja possível explicitar algo que estava implícito. Trata-se de ações e atitudes que instituem normas, respondem por elas e podem ser relatadas, expressas, suas histórias podem ser contadas por uma “reconstrução racional retrospectiva” (2019, p 637) – um caminho que vai da *cognição* ao *reconhecimento*. O que se pretende aqui, primeiramente, é destacar algumas diretrizes terminológicas a partir das quais Brandom lê a *Fenomenologia*.

Pinkard (1994) esclarece que a consciência, para Hegel, não é uma esfera fechada

²⁴ Fenômeno aqui no sentido de algo que não possui um fundamento antecipado ou qualquer tipo de estrutura concietual prévio ou pronto. Trata-se de assumir que o apoio em um conceito leva a ter relações com outros conceitos, de modo que o apoio sosobra e transita.

em si mesma e só pode ser compreendida quando manifestas em *formações de consciência*. Tais formações de consciência se dão mediante comunidades historicamente determinadas que tomam para si certas práticas e autoridades para determinar suas experiências (embora a consciência passe por um longo processo negativo, na *Fenomenologia*, para chegar a este ponto). Neste sentido, Pinkard destaca que Hegel possui uma narrativa dialética e histórica da comunidade europeia e moderna, assim como relatos do espírito que envolve a arte, a política, a religião, a ciência. Pinkard também afirma que Hegel possui, em paralelo, preocupações e uma narrativa sobre questões empíricas, sobre evidências, fatos, reivindicações epistêmicas. Porém, uma diferença na forma como Pinkard e Brandom leem a *Fenomenologia* se dá nas ênfases diferenciadas que conferem a determinados pontos. Brandom se guia em sua leitura por aquilo que denomina de *descenso semântico*. Isso significa que Brandom procura abordar as *formações da consciência* tanto do ponto de vista dos *conceitos de nível superior*, mas especialmente do ponto de vista dos conceitos mundanos, funcionais na experiência cotidiana. Brandom parece promover uma leitura que não perde de vista estes dois níveis de desenvolvimento nas formações da consciência presente na *Fenomenologia* de Hegel, e procede de tal forma que o nível dos metaconceitos se deixa interpretar sobretudo pelo registro dos conceitos empíricos

Desta forma, Brandom percebe a *Fenomenologia* de Hegel como uma história do desenvolvimento de conceitos. Há dois níveis de desenvolvimento de conceitos identificada por Brandom: um nível “superior” que Hegel chama de conceitos *especulativos, lógicos* ou *filosóficos* (*begrifflich, begreifend*), e um outro nível, destacado por Brandom, que opera em *nível básico* (*ground-level*): trata-se de experiências conceituais mundanas, práticas e empíricas. Brandom afirma que Hegel tem o costume de manter seu olhar direcionado aos conceitos “superiores”, *lógicos* e que ocasionalmente “desce” para discutir juízos empíricos e práticos determinados em *nível básico*. A maneira pela qual Brandom lê a *Fenomenologia* é a partir desta narrativa binocular, ao mesmo tempo, dando destaque às lições hegelianas sobre o uso e o conteúdo de conceitos práticos e empíricos comuns. Desta forma, Brandom pretende: “melhorar o poder expressivo dos conceitos que articula nossa própria autoconsciência semântica e pragmática. É para esse fim que busco aqui uma leitura crítica guiada pelo preceito do descenso semântico.” (2019, p. 8)

Brandom propõe esta leitura crítica na medida em que identifica – nas entrelinhas da *Introdução* e nos capítulos iniciais do livro, sobre a *consciência* – formas de

consciência e de autoconsciência que se expressam no uso e no desdobramento destes conceitos na *experiência do erro*, na lida com elementos corriqueiros. Ele pretende, assim, aprender tanto sobre *conceitos comuns* quanto sobre os *conceitos filosóficos especulativos*. Portanto, trata-se de uma *leitura imanente*. Afirma Brandom:

Um dos princípios mais básicos que estruturam a leitura de Hegel que eu apresento – a estratégia de descenso semântica – é que esse recurso da metodologia de Hegel para abordar conceitos filosóficos espelha a visão que devemos alcançar da maneira comum, do funcionamento dos conceitos empíricos-práticos, em nível básico. (2019, p. 106)

Isso pode ser exemplificado desde a *Introdução* e nos primeiros três capítulos da *Fenomenologia*, argumenta Brandom na medida em que propõe uma leitura semântica desta célebre obra filosófica. Um exemplo é o parágrafo 86 da *Introdução*, onde Hegel busca definir a noção de *movimento dialético*, assim como de *experiência*. Hegel descreve a consciência diante um objeto, uma *essência* ou um *Em-si*. Podemos considerar este primeiro objeto como uma representação naturalizada. Contudo, isso é, desde já, considerar este objeto como um *Em-si para a consciência*, alerta Hegel, produzindo, assim, uma contradição interna à consciência; vemos que a consciência tem agora dois objetos, um primeiro *Em-si* e um segundo, o ser-para-ela desse *Em-si*. Brandom ilustra tal experiência quando, por exemplo, uma consciência se depara com um graveto parcialmente submerso em água e que surge como um graveto torto ou dobrado. Contudo, na medida em que tal consciência compromete-se com este primeiro fenômeno, terá de colocar à prova as consequências de se assumir tal perspectiva até então única, assumir compromissos, possíveis promessas etc. Ao colocar em prática, ao usar a noção de graveto torto, surge imanentemente um segundo objeto para a consciência. Brandom nota que tal exemplo empírico e cotidiano se encaixa na mesma descrição feita por Hegel, na medida em que a consciência lida com uma *ambiguidade* fazendo assim uma experiência dela mesma. No exemplo dado por Brandom, há um primeiro comprometimento com um graveto torto, e a ação gerada direciona a consciência a um engano, a um erro e é justamente deste engano, a partir do comprometimento que há uma reconfiguração para uma noção de graveto reto. Brandom vê aí um refinamento conceitual que parte da contradição e caminho que se dá do torto para o reto, estes se fazem por uma experiência do erro e do engano sobre o primeiro objeto para a consciência, aquele primeiro fenômeno não é mais natural, mas contém uma ambiguidade e isso também gera uma modificação na própria consciência. Por isso, como afirma Hegel, “o novo objeto contém o aniquilamento [natividade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele.” (2012, p. 80)

Justamente por aquilo que era natural no objeto e na maneira com que nos comprometemos com tal objeto que a consciência se expressa enquanto conceito, fazendo com que a consciência tenha, como ponto de partida, o próprio objeto, pelo engajamento e os possíveis enganos a consciência é obrigada a reconhecer uma expressividade própria ao objeto, em compatibilidades possíveis, assim como incompatibilidades. Isso promove um processo de reparação de anomalias e harmonização racional. Em todo caso, Brandom se questiona:

Por que estou falando sobre o papel na experiência de conceitos mundanos, como vara dobrada e vara reta, quando o livro que Hegel está nos apresentando se concentra exclusivamente em conceitos como consciência, autoconsciência e ação (ou seja, autoridade cognitiva, instituição social de autoridade e de autoridade prática)?

Ele mesmo responde em seguida: “O que tenho feito é um exercício da "ciência da experiência da consciência". Pois essa ‘ciência’ é a compreensão explícita e autoconsciente da "experiência da consciência". (2019, p. 103)

Brandom compreende esta noção *descenso semântica* como uma *abordagem metodológica* e esta se apresenta pela *experiência da consciência*, isso significa que este método é resultado e não ponto de partida do processo da experiência [*Erfahrung*]. Afirma Brandom:

Somente quando nós nos esclarecemos sobre as relações entre a história do uso e do conteúdo dos conceitos básicos, assim como dos metaconceitos que Hegel usa para explicar esses usos e conteúdos, é que podemos considerar o que é apresentar o desenvolvimento de qualquer tipo de conceito em termos científicos, no sentido de Hegel desse termo. Fazer isso é levar em conta um certo tipo de história retrospectiva e racionalmente reconstrutiva sobre seu desenvolvimento – uma que exhibe uma história expressivamente progressiva, feita a partir do passado. (2019, pp 104, 105)

Brandom está levando a sério a ideia segundo a qual a negatividade de si mesmo, que é exaustivamente negatividade, atua tanto na esfera do *puro pensar*²⁰²⁵, no interior

²⁵ A *Ciência da Lógica* como um “sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro.” (HEGEL, 2019, p. 52) Este “puro” não se refere, de maneira alguma, a algum tipo de saber *a priori*, ou que é anterior à experiência, pelo contrário, este puro é justamente um resultado que se dá pelo caminho da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, de maneira tal, que o pensar, o conceito se tornam livre das interferências do entendimento (*Verstand*) ou de qualquer tipo de saber psicológico. Por isso, “a exposição do que unicamente pode ser o método verdadeiro da ciência filosófica cai no tratamento da própria lógica, pois o método é a consciência sobre a forma do automovimento interior do seu conteúdo.” (HEGEL, 2019, p. 56) Hegel está indicando que o pensamento puro é a consciência do automovimento do conceito, o conceito livre das perspectivas psicológicas. Esta consciência não é mais uma consciência de um sujeito, mas algo que se dá no mundo, no espírito, na história de constituição do próprio pensar e que os sujeitos participam, mas não são como os proprietários ou construtores destes conceitos. Pode-se dizer que esta consciência é não é o *sujeito*, é e não é o *espírito*, trata-se do caminho do próprio conceito em seu próprio movimento e vida sendo que o conceito, permite a participação e reconhecimento recíproco do *eu* e

da *Ciência da Lógica*, assim como nas “experiências comuns”, como busca enfatizar, que se dá pela *experiência da consciência*. Desta forma, mesmo nas experiências cotidianas, isso não se faz por meras reflexões externas sobre as coisas, mas em uma dialética real, no movimento da própria realidade efetiva. Neste sentido, a *semântica* se constitui pela *experiência*, isso significa afirmar que o significado das coisas não pode ser pressuposto e que sua determinação se dá pelo comprometimento, envolvimento prático e de ação com tais coisas. Só a partir de um comprometimento em nível imanente é que a consciência faz a experiência e isso é um processo de abandono da perspectiva do entendimento [*Verstand*] ou de uma perspectiva *mentalista*. Isso se dá pelo que Brandom denomina como processo de rememoração [*process of recollection*]. Trata-se de uma *anamnese*, de um *reconhecer* e isso se torna possível pela negatividade, pelos enganos e erros por contradições performáticas que permitem uma reavaliação, um adentrar em si [*Insichgehen*] na dinâmica da própria coisa, uma rememoração [*Erinnerung*] que permite uma reflexão desde a própria coisa sendo, como afirma Hegel: “um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro.” (2012, p. 81) Nesta direção, afirma Brandom:

A principal estratégia que anima esta leitura de Hegel (e de Kant) é a descensão semântica: a ideia de que em última instância o estudo desses metaconceitos é o que seu uso pode nos ensinar sobre o completo desenvolvimento do conteúdo semântico dos conceitos básicos, então a melhor maneira de entender o metaconceito categorial é usá-los para falar sobre o uso e o conteúdo de conceitos comuns. Direcionar-se a extrair tais lições é oferecer uma leitura semântica da Fenomenologia. É uma leitura semântica pragmatista porque a chave para a compreensão do conteúdo conceitual comum está no mundo empírico objetivo, dos fatos relacionados mediante regras dos objetos e suas propriedades, assim como, da atividade subjetiva normativa de pensamento (assumir compromissos por inferir e reivindicar, referenciar e classificar), que encontra apoio na prática discursiva e no processo de experiência. O papel principal no relato de Hegel sobre a experiência como instituição de relações semânticas é desempenhado pela rememoração (*recollection*).” (2019, p. 675)

A experiência da consciência é um processo pelo qual o conceito se desenvolve, onde as determinações se expressam. Tal experiência da consciência não ocorre em ambiente mental. Do ponto de vista pragmático, a realidade não é algo a ser retratado a partir de um conjunto de categorias prévias que são aplicadas a ela. A realidade se faz notar *performativamente*, assim como pelas limitações e erros a que estão submetidas

nossas soluções de problemas e nossos processos de aprendizagem. Isso significa que se trata de uma experiência prática, falibilista, de uma *experiência do erro* ou ainda, como o próprio Hegel chama, de um *caminho do desespero*. Desta forma, trata-se de uma leitura semântico-pragmática, pois a chave para compreender o conteúdo conceitual comum, intramundano, empírico objetivo de fatos relacionados aos objetos e suas propriedades e, ao mesmo tempo, da atividade subjetiva normativa do pensamento, é encontrada nas práticas discursivas e no processo de experiência. E este processo de experiência possui como papel principal um processo do que Brandom chama de *recollection*. Pois, tendo em vista que a experiência do erro nos leva a processos de aprendizagem que demandam uma lida prática com o conteúdo conceitual, é a partir deste processo que surge a necessidade de “olhar retrospectivamente” o processo pelo qual nossos conceitos se desenvolveram e se selecionam mutuamente. Desta forma, na medida em que os conceitos se expressam e se selecionam-se em sua retrospectação, estabelece-se uma trajetória marcadamente progressiva que culmina na atual posição, que é aparentemente um resultado, como um objeto dado, porém, que contém esta história de desenvolvimentos e que a pode expressar. Desta forma, os conceitos se expressam de maneira a revelar as compatibilidades e incompatibilidades materiais e suas consequências por uma reconstrução racional.

A *rememoração* à qual Brandom se refere é racional e expressivamente progressiva, imanente à própria *Coisa (Sache)*. Isso está relacionado intrinsecamente ao que Brandom chama de *realismo conceitual*, pois os conceitos não são fornecidos definitivamente e previamente pelo sujeito cognoscente. Além disso, eles independem, em última instância, da atividade imaginativa e mental dos sujeitos pensantes²¹²⁶, apesar de que o processo da experiência da consciência não exclui aparências e crenças, pelo contrário, desdobra e revela seus possíveis desdobramentos em novas formas de consciência em direção a uma realidade do conceito. A experiência do erro promove que os erros revelem, pela rememoração racional e expressiva, as dependências e independências imanentes ao objeto, suas compatibilidades e incompatibilidades materiais.

Pretende-se, neste momento, apenas indicar o tipo de leitura que Brandom

²⁶ “É importante destacar este ponto, ao considerar o realismo conceitual [de Hegel]. Pois, o resultado da combinação do realismo conceitual sobre o mundo objetivo com uma compreensão psicológica do conceitual é uma espécie de idealismo de Berkeley, segundo o qual os fatos objetivos requerem um pensador do mundo de uma maneira tal que as existências deste mundo dependem de tais pensamentos. Este não é, enfaticamente, o pensamento de Hegel (nem é o de Frege, de Wittgenstein ou de McDowell), embora seu uso do termo “*Weltgeist*” [espírito do mundo ou como uma mente divina] (que aparece três vezes na Fenomenologia) tenha enganado alguns (incluindo alguns de seus admiradores, como Royce e até Bradley) neste ponto.” (BRANDOM, 2019, p.55)

pretende fazer da *Fenomenologia*, apresentando inicialmente alguns dos operadores de que Brandom está lançando mão para lidar com o texto hegeliano. No decorrer deste trabalho iremos retomar estes conceitos de modo a buscar compreendê-los mais detalhadamente. Destacamos a estratégia de leitura de Brandom pelo *descenso semântico*. Há uma relação intrínseca entre os níveis de autoconsciência e desenvolvimento dos conceitos em Hegel, e Brandom procura destacar esta relação intrínseca, assim como a importância dos conceitos desenvolvidos no cotidiano, no nível solo, nas práticas empíricas e corriqueiras. Afirma Brandom: “Entendo que o objetivo de desenvolver os conceitos filosóficos é apenas explicar como as coisas funcionam no nível do solo. Isso é o que eu chamei de estratégia de descenso semântico.” (2019, p.721)

4. Modernidade enquanto teorias do instrumento e do meio

Brandom (2015) chama atenção, em seu esforço interpretativo sobre os primeiros parágrafos da *Introdução à Fenomenologia do Espírito*, aos temas anunciados por este, quais sejam, as teorias da *representação natural*, do *instrumento* e do *meio*. Hegel coloca em questão os próprios fundamentos da filosofia moderna desde Descartes a Kant. Desta forma, Hegel pretende implodir a noção de *representação* como *natural*, pois tal representação possuiria certa estabilidade, ou pelo menos uma *naturalidade* que a tornaria aparentemente uma forma incontroversa de apreensão do ponto de vista empírico-cognitivo – principalmente por se apresentar para filósofos como Descartes e Locke como algo imediato e, geralmente, não-inferencial, como um tipo de saber independente de contextos normativos.

Segundo Hegel, a epistemologia moderna e, neste sentido, “a filosofia, (...) necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado.” (HEGEL, 2013, §73, p. 71) Ou seja, Hegel está questionando o modelo epistemológico de adequação entre realidade e fenômeno, ou entre o âmbito objetivo e o âmbito subjetivo, ou ainda, entre o *em si* e o *para si*. Nesse sentido, Hegel buscará trazer uma proposta alternativa como critério para o processo de conhecimento, não mais pela

representação, onde “o modelo escava um abismo que separa a consciência daquilo de que ela é consciente” (BRANDOM, 2015, p. 3), mas um modelo que consiga abarcar o saber efetivo. Tal saber efetivo possui sua base em uma concepção de *realismo conceitual*, e isso significa um tipo de saber que se funda em uma noção não psicológica sobre o conceitual, portanto não se trata de crenças e pensamentos aleatórios, mas de um processo *expressivo* sobre a realidade objetiva.

Hegel está promovendo uma crítica ao *método* e às filosofias que se ocupam mais do modo de conhecer os objetos do que com o objeto ele mesmo. Trata-se de filósofos como Descartes e Kant, que se utilizam do saber enquanto *meio* e levam em consideração uma cisão entre representações subjetivas e representações objetivas. Hegel, entretanto, anuncia um saber²²⁷ que não pressupõe *instrumentos* ou *meios* para que se possa acessar a coisa (Sache) ou o *absoluto*, mas, sim, um *saber efetivo* que parte daquilo que *já é*, ou seja, da própria *coisa* em seus conteúdos e determinações intrínsecas. Em outras palavras, Hegel recusa o ponto de partida da filosofia moderna, qual seja, o pressuposto da cisão entre sujeito e objeto e o uso de *instrumentos* como modo de o *sujeito* estabelecer normas ao objeto. Com isso, Hegel está criticando praticamente toda a epistemologia moderna, de Descartes à Kant.

Segundo Brandom, Hegel percebe que as teorias do *instrumento* ou do *meio* “conduzem ao ceticismo” (BRANDOM, 2015, p. 3). Isso se dá porque há uma constante busca por adequação e, assim, de *dúvidas* sobre o processo de conhecimento, sobre os instrumentos e meios para se acessar o *absoluto*. Portanto, recai-se na distinção estrutural entre o que há para a consciência, a representação, e o que há em si mesmo, o absoluto. Afirma Hegel: “Pois, se o conhecer é o instrumento para apoderar-se da essência absoluta, logo se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa tal como é para si, mas com ele traga conformação e alteração” (2012, §73, p. 71) Há uma tendência na epistemologia moderna, percebe Hegel, em produzir um saber que se limita ao próprio método, o que provoca imprecisões e constante busca por exatidão, estabilidade, em vez de produzir um saber imanente à *Coisa* como é *em si* e *para si*. Ou seja, o ceticismo

²⁷ Hegel se refere a um saber completamente mediado, por isso dispensa a necessidade de algum tipo de instrumento, pois não há a possibilidade de estar fora desta mediação para aplicar tal instrumento. Isso significa que Hegel não está pressupondo uma noção de *eu* que possa se utilizar técnicas para se apossar do objeto, mas que percebe o eu se constituindo na coisa (Sache) ela mesma e, por isso, trata-se de um saber que admite as mediações e preconceitos que lhe cerca enquanto ponto de partida. Como afirma Hegel no prefácio da *Fenomenologia*: “o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma.” (2012, p.44) A representação, nesta direção, se dá pelos comprometimentos e as performances implícitas em seu fenômeno, fazendo com o que a consciência, ou o eu, faça mais do que simplesmente descrever, ela precisará passar pela *experiência*, se responsabilizar e assumir se envolver em consequências materiais.

moderno, paradigmaticamente em Descartes e desenvolvido também até Kant, é consequência de uma epistemologia dicotômica onde, de imediato, há uma cisão entre o sujeito cognitivo e normativo e o objeto de conhecimento. Há uma cisão pressuposta em tal epistemologia, um estranhamento entre pensamentos e fatos, provocando, assim, a necessidade de verificação sobre a possibilidade de se reunir estes elementos dicotômicos.

Desta forma, a filosofia moderna se enreda em atitudes como a constante busca por adequação entre a realidade e a aparência, dando ensejo a *cuidado, temor de errar* no decurso do processo de adequação destes dois âmbitos como elementos cindidos. Hegel aponta para esta cisão como um pressuposto não verificado da epistemologia moderna, o que gera como consequência questões epistemológicas acerca do processo cognitivo, de se saber de que modo ou em qual sentido as associações entre os objetos correspondem a objetividades pensadas. Ou, como pode ser pensada enquanto tal uma correspondência entre campos tão distintos, levando em conta que a epistemologia moderna tende a considerar cindido o objeto e o sujeito cognoscente desde o ponto de partida do processo cognitivo? Há aqui uma espécie de *contrassenso*, observa Hegel. Locke, no *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, nos trechos da Carta ao Leitor, ilustra bem esta atitude da filosofia moderna identificada por Hegel, ao afirmar: “O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as outras coisas, não se observa a si mesmo, requer arte e esforço para situá-lo à distância e fazê-lo seu próprio objeto.” (1999, p. 29) Em outras palavras, em vez de se direcionar para um *saber efetivo*, a filosofia moderna prefere olhar para o olho que vê do que para a coisa mesma. Hegel identifica aí um *contrassenso*, “o *contrassenso* está antes em recorrermos em geral a um meio” (HEGEL, 2012. p.71), pois, esta distinção entre sujeito e objeto ou – aproveitando a imagem de Locke – entre o olho e a coisa que é visada, traz uma cisão tal que se faz necessário antes se questionar se é possível ao sujeito articular-se ao objeto, mesmo mediante todo cuidado, pois, se há de início essa dicotomia estrutural, surge a questão quanto à possibilidade ou não de reunir ou interagir tais elementos. A *filosofia transcendental* de Kant possui um caráter muito semelhante quando afirma que ela “se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*.” (KANT, 2001, B 25). Para Hegel, tanto Locke quanto Kant se assemelham por evitarem o objeto e recorrerem antes a *meios* para se acessar este objeto.

Ora, buscar fazer interagir sujeito e objeto, utilizando-se de algum tipo de instrumento, traz por consequência o inconveniente de ter de “descontar no resultado a

contribuição do instrumento para a representação do absoluto” (HEGEL, 2012. pp.71, 72). Para Hegel, ter de descontar o instrumento usado no acesso ao absoluto dele mesmo é voltarmos para o lugar do início, ou seja, este esforço acaba por ser totalmente inútil. Desta forma, pode-se dizer que a epistemologia moderna tende a desconsiderar ou desvalorizar uma noção enfática de verdade.

Neste sentido, o *cuidado*, o *medo de errar* e o conseqüente *ceticismo* característico do pensamento moderno, possuem base comum, qual seja, o privilégio do âmbito mental em detrimento do âmbito público, prático, linguístico ou conceitual. Afirma Brandom:

A tradição filosófica, de Descartes a Kant, assumiu como garantida uma ordem *mentalista* de explicação que privilegiou a mente como lócus nativo e original do uso de conceitos, relegando à linguagem um papel secundário e meramente instrumental, de comunicar aos outros pensamentos já completamente formados em um espaço mental anterior, dentro do indivíduo. (2013, p. 15)

Ou seja, a epistemologia moderna, que possui como base as teorias do *instrumento* e do *meio*, procura seu fundamento ou critério para conhecimento no âmbito subjetivo, e com tendências *reificantes*, no sentido de apelar a instâncias pressupostas e, por isso, inexplicadas, ou seja, em considerar um âmbito em que não há a possibilidade de questionamento, de se reivindicar justificativas além daquelas estabelecidas previamente à experiência. Isso ocorre, pois a epistemologia moderna tende a se apoiar em um âmbito que desconsidera a possibilidade de encontrar novas inferências no âmbito da representação de um fato, este *fato* estaria em algum sentido desconectado da linguagem e do âmbito prático que lhe constitui. Trata-se de decorrências típicas de teorias *mentalistas* ao acionarem uma noção psicologizada de conceito ou em considerar como fundamental uma “inexplicada instância explicadora” (BRANDOM, 2013, p. 60) ou ainda, em apoiar-se em “informes não inferenciais” (BRANDOM, 2013, p. 63). Wittgenstein, por exemplo, percebe os modelos mentalistas sobre linguagem como paradigmas que mistificam seu uso, pois tendem a desconsiderar a prática na qual ele se forma. Afirma Wittgenstein no *Livro Azul*:

O signo (a frase) obtém o seu significado do sistema de signos, da linguagem à qual pertence. Numa palavra: compreender uma frase significa compreender uma linguagem. A frase tem vida, pode dizer-se, enquanto parte integrante do sistema da linguagem. Mas é-se tentado a imaginar o que dá vida à frase como algo que, numa esfera misteriosa, com ela coexiste. Mas, seja o que for que com ela coexista, será para nós apenas um outro signo. (2008, p. 29)

Neste sentido, a epistemologia moderna postula um tipo de saber privilegiado e de âmbito privado, pois leva em consideração justificativas últimas que possuem status independente de contextos normativos, levando em consideração, assim, a possibilidade de acesso a um objeto singular por um sujeito em seu âmbito estritamente privado, de maneira mais ou menos misteriosa, na medida em que este classifica e nomeia tal objeto sem necessariamente explicitar como fez isso. Pode-se afirmar que a filosofia moderna postula um âmbito mental que permite acesso imediato a uma referência particular. Isto torna possível o acesso ao objeto de maneira imediata, na medida em que se postula dois âmbitos distintos, quais sejam, o âmbito do sujeito, onde há conceitos acessados imediatamente por este, e um âmbito extraconceitual, a realidade constituída por entes discretos. Acerca disso, Brandom comenta o seguinte:

Quero dizer que é esse modelo epistemológico que Hegel toma como alvo em suas primeiras observações na *Introdução da Fenomenologia*. O que ele está fazendo é a objeção às teorias de representação em dois estágios que estão comprometidas com uma diferença fundamental na inteligibilidade entre os fenômenos (representações, como as coisas são para a consciência) e a realidade (representada, como as coisas são em si mesmas), segundo as quais os primeiros são imediatamente e intrinsecamente inteligíveis, e os últimos não são. (...) Sua crítica é que qualquer teoria desta forma está condenada a produzir resultados céticos. (BRANDOM, 2015, pp. 9,10)

Brandom está observando que a crítica de Hegel à epistemologia moderna revela que as teorias do instrumento e do meio, por cederem ao temor de errar como parâmetro, evitam o contato com o em si, com o modo como as coisas são em si mesmas, e isso leva a resultados céticos, ou seja, vazios, abstratos, já que toda normatividade tem como fonte prioritária o sujeito. Trata-se de um padrão abstrato que desconsidera o âmbito intramundano, a normatividade própria do mundo objetivo ou, como afirma Locke, *o oceano do ser*.

5. Locke como representante paradigmático de uma teoria semântica mentalista

Enquanto exemplo paradigmático das teorias do *instrumento* e do *meio*, façamos uma pequena digressão pelo texto *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, onde John Locke (1632 - 1704) busca traçar limites e parâmetros para o conhecimento a partir de algum fundamento, um “apoio seguro para o pé” (1999, p. 32), delimitando o pensamento

humano em contraposição ao vasto *oceano do ser*. Sua preocupação é não deixar “nossos pensamentos soltos num vasto oceano do ser como se todas estas extensões ilimitadas fossem de posse natural e indubitável de nossos entendimentos, em que não haveria nada que não dependesse de suas decisões.” (1999, p. 32).

Locke adverte acerca do uso constante da palavra *ideia* que faz em seu texto – palavra esta central para compreendermos sua filosofia da linguagem e mesmo sua epistemologia. Afirma Locke:

Julgo que, sendo este o termo mais indicado para significar qualquer coisa que consiste no objeto do entendimento quando o homem pensa, usei-o para expressar qualquer coisa que pode ser entendida como fantasma, noção, espécie, ou tudo o que pode ser empregado pela mente pensante; e não pude evitar seu uso frequente. Suponho que me será facilmente concedido que há tais ideias nas mentes dos homens. Cada um tem consciência delas em si mesmo e as palavras e ações dos homens o persuadirão de que elas existem nos outros. Portanto, nossa primeira investigação consistirá em verificar como elas aparecem na mente. (1978, pp. 32, 33)

Com tal afirmação, Locke pressupõe um âmbito que podemos chamar de *psicológico*, sendo que cada ideia corresponde a uma representação ou uma imagem mental – e mais, Locke pensa que tais ideias mentais ou conceitos psicológicos possam ser imediatamente identificados por sujeitos falantes, com facilidade, pois há uma tendência em considerar tais conceitos psicológicos como naturais e por isso, supõe-se que será fácil conceber tais ideias mentais em um ser humano.

Neste sentido, a mente, segundo Locke, é em um primeiro momento como um *gabinete vazio* que gradativamente é preenchido por ideias particulares mediante os sentidos e, em um momento posterior, tais ideias são designadas por nomes. Cada indivíduo possui seu próprio gabinete e tem seu preenchimento partindo de ideias particulares para que, em seguida, tais ideias sejam associadas a nomes a fim de que possam, assim, ser acessíveis intersubjetivamente. Em outras palavras, trata-se do privilégio do âmbito mental e privado em detrimento da comunicação e do agir.

Locke entende a linguagem como um instrumento de que o ser humano lança mão para se comunicar. Pressupõe que, por natureza, o ser humano é equipado para formar sons articulados, que são denominados palavras. Contudo, isso não é o bastante para explicar a linguagem em sua complexidade, já que outros animais, como os papagaios, conseguem emitir sons articulados. O ser humano, diferentemente de qualquer animal, segundo Locke, tem a “habilidade para usar esses sons como sinais de concepções

internas, e fazê-los significar as marcas das ideias internas de sua própria mente”. (1999, p. 143) Só em seguida tais palavras são expressas e se tornando mutualmente conhecidas mediante acordos entre os agentes falantes. “No fim das contas, as palavras derivadas enunciam ideias sensíveis” (1999, p. 144), afirma Locke. Ou seja, a linguagem se dá na conexão dos sons articulados com as ideias sensíveis, e tal processo se dá imediatamente a partir do âmbito subjetivo.

Podemos, assim, melhor visualizar o fundamento sobre o qual Locke se apoia para lhe orientar em sua teoria da linguagem e em sua epistemologia, qual seja, as *ideias sensíveis*, que se evidenciam pelo acesso imediato e direto da mente por tais ideias, portanto, a fundamentação de tais ideias são conceitos que estão dados e acessados imediatamente. Locke enuncia: “Podemos também ser mais ou menos orientados na direção das origens de todas as nossas noções e conhecimento, se notarmos como é grande a dependência que nossas palavras têm em comum com as ideias sensíveis.” (1999, p. 144); e em outro momento ainda afirma:

não duvido que, se pudéssemos investigá-las [as palavras] até suas fontes, descobriríamos, em todas as linguagens, que os nomes que significam coisas e não se encontram sob nossos sentidos derivam inicialmente de ideias sensíveis.” (1999, p. 144)

Nota-se que Locke recorre a um fundamento subjetivo e mental, para determinar o significado das palavras. Vale ressaltar que, enquanto as palavras se apoiam nas marcas sensíveis das ideias, as ideias apresentam os “significados adequados e imediatos” (1999, p. 147), ou seja, as ideias possuem caráter instantâneo, o acesso à ideia independe de processos de aprendizagem. Neste sentido, trata-se de um exemplo paradigmático de uma noção psicologizada do conceito. Portanto, o conceito em Locke, enquanto ideia, se funda em âmbito mental e subjetivo. Assim, quando se aponta e se descreve algo, como por exemplo, “Isso é vermelho”, na presença de algo vermelho, estamos, segundo Locke, descrevendo e significando uma coisa na medida em que acessamos imediatamente a ideia sensível de vermelho. Depreende-se de tal concepção lockeana de ideia que ela se configura como um informe não inferencial, pois não há a necessidade de se considerar outros conceitos quando acionamos o conceito de vermelho, não há a necessidade de mediações intersubjetivas neste momento ou de atritos sociais ou históricos: a ideia de vermelho se constitui no âmbito mental, imediatamente acessível ao sujeito. Desta forma, um fato não compromete o sujeito cognoscente com nada além da apreensão subjetiva deste fato.

Pode-se, então, delinear uma crítica à concepção de ideia em Locke tendo em vista suas tendências descritivistas, e levando a sério as críticas de Hegel às teorias do conhecimento que se embasam nas concepções de *meio* e *instrumento*, ou seja, que partem da cisão estrutural entre sujeito e objeto.

Tais *ideias* lockeanas podem ser vistas como proposições informativas ou descritivas como “aquela bola é vermelha”. Este tipo de proposição simples e que descreve uma propriedade observável como as cores pode gerar a impressão de que tais proposições, que descrevem, são informes não inferenciais, como se o acesso ao vermelho fosse independente de um jogo inferencial de cores. Hegel está indicando que o uso de conceitos, como os conceitos das cores²⁸, só faz sentido na medida em que acessamos o conteúdo proposicional no qual este conceito participa. Brandom nos lembra que o atributo essencial de um conteúdo proposicional, que articula conceitos, “é que este pode servir tanto como premissa quanto como conclusão de inferências.” (BRANDOM, 2013, p.181). Por isso, quando usamos um conceito como vermelho, estamos jogando com e acionando uma série de inferências que podem ser explicitadas, tanto na afirmação de que algo seja vermelho quanto pelas razões para se afirmar isso. Trata-se de um jogo de dar e pedir razões, o que nos leva para um conhecimento prático das inferências. Portanto, “para se dominar qualquer conceito, é preciso dominar muitos conceitos, porque a captação de um conceito consiste no domínio de pelo menos algumas de suas relações inferenciais com outros conceitos.” (BRANDOM, 2013, p. 63)

Neste sentido, Hegel está criticando qualquer teoria que considera uma noção de representação que se funda sob âmbito estritamente mental, afirma Brandom: “o projeto que ele [Hegel] destaca na Introdução é explicar a noção de representação em termos de seu conceito não psicológico de conteúdo conceitual.” (2015, p. 40).

²⁸ Hegel não dá o exemplo das cores, pelo menos até onde esta pesquisa saiba, contudo, na dialética que se opera no capítulo da *Certeza Sensível*, por exemplo, temos fortes indicações da maneira pela qual Hegel abordaria a questão das cores. Hegel, dando exemplos sobre experiências sensíveis ditas imediatas, afirma: Assim, o indicar é, ele mesmo, o movimento que exprime o que em verdade é o agora, a saber: um resultado ou uma pluralidade de agora rejeitados; e o indicar é o experimentar que o agora é [um universal]. O aqui indicado, que retenho com firmeza, é também um este aqui que de fato não é este aqui, mas um diante e atrás, um acima e abaixo, um à direita e à esquerda. O acima, por sua vez, é também esse múltiplo ser-Outro, com acima, abaixo etc.” (2012, p. 92) Neste contexto, Hegel está dando exemplos sobre indexais, sobre experiências pretensamente imediatas sobre o “aqui”, o “agora”. Nota-se que Hegel argumenta que tais indexais, em verdade, são universais, são conceitos e que envolvem cooperações com outros conceitos no sentido de que aquilo que se indica como uno e imediato possui seu fundamento no múltiplo, assim como este também depende daquele. Isso se dá, pois, um “aqui” expresso “neste momento”, por mais que busque expressar um momento singular em um dado lugar, recorre-se, antes, a conceitos para buscar expressar esta imediatez, portanto, Hegel está indicando que existe mediação nesta experiência imediata. Com as cores pode-se transpor tal argumento, de maneira tal que, por mais que se busque acessar imediatamente uma das cores, isso produz um uso conceitual, o que nos direciona a um conjunto de conceitos.

Brandom (2015) compreende que a noção de linguagem em Locke, assim como vasta gama de teóricos modernos, assume e se embasa em uma concepção psicológica do conceito e, portanto, numa semântica que possui seu significado em tendências prioritariamente descritivistas.

A filosofia moderna tende a considerar como fundamentais entes psicológicos e de acesso privilegiado pelo sujeito cognoscente. Além disso, e por consequência, faz-se necessário postular o mundo enquanto formado por entes discretos, particulares e passíveis de apreensão imediata enquanto ideias, como objetos discretos em âmbito extralinguístico, pois cada coisa no mundo deve possuir correspondência a uma ideia sensível, como no caso da teoria de Locke. Trata-se de uma busca por reunir o *mentalismo* e o *referencialismo*, ou ainda, em considerar a cisão entre uma realidade mental que é conceitual e uma outra realidade extraconceitual.

6. Hegel e a radicalização do inferencialismo

Hegel, nestes primeiros parágrafos da *Introdução à Fenomenologia* em que Brandom (2015) se detém, está criticando, como vimos, o dualismo epistemológico que busca apoio em *instrumentos e meios* – e, neste sentido, criticando filósofos “tão diversos quanto Descartes, Locke e Kant” (BRANDOM, 2015, p. 63), bem como identificando na epistemologia moderna tradicionais pressupostos semânticos que tornam impossível o que Brandom denomina de “*Condição de Conhecimento Genuíno.*”²⁴²⁹ (2015, p. 29) O que sustenta e dá vida a este saber genuíno advém do reconhecimento, como se dá em Hegel, de que “precisamos sair dos limites dessa maneira ‘*natural*’ de pensar sobre o conhecimento.” (BRANDOM, 2015, p. 63)³⁰ Ou seja, um modo de pensar não fundacionalista ou unilateral, e isso significa uma semântica sem embasamento psicológico ou mentalista, sem a necessidade de postular um saber imediato, cabal e independente de inferências. Brandom lê Hegel propondo uma nova semântica que considera a relação sujeito e objeto, ou a relação entre realidade e fenômeno, como originalmente articuladas de modo inferencial, pois segundo ele sem essa consideração não é possível atender às condições de um *Conhecimento Genuíno*.

²⁹ Genuine Knowledge Condition.

³⁰ It seems clear that Hegel thinks we need to break out of the confines of this “natural” way of thinking about knowledge.

Neste sentido, afirma Hegel:

se o exame do conhecer – aqui representado como um meio – faz-nos conhecer a lei da refração de seus raios, de nada ainda nos serviria descontar a refração no resultado. Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio – é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca, ao subtraí-lo restaria a pura direção ou o puro vazio.” (2012, § 73 p. 72)

Hegel está indicando que o *saber efetivo* (*wirkliches Wissen*) não surge de uma preparação para a ação, ou pela desconexão entre o pensar e o agir ou pelo *exame do conhecer* em detrimento do agir. A semântica em Hegel²⁶³¹, como Brandom (2015) a lê, é um “pragmatismo metodológico” (2013, p. 131), enquanto explicação e explicitação, por um processo rememorativo, sobre as propriedades do *uso* nas expressões linguísticas, nos usos linguísticos.

Ou seja, teorias do *instrumento e meio* possuem embasamento em *representações naturais*, o que significa que estão imersos em pressupostos não examinados ou avaliados, porém que os constituem. Afirma Hegel:

De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (melhor, muitas coisas) na base de suas precauções e consequências – verdade que deveria antes ser examinada. Pressupõe, por exemplo, representações sobre o conhecer como *instrumento e meio*, e também uma diferença entre *nós* mesmos e esse *conhecer*, mas, sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer de outro – e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro; suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade. (HEGEL, 2012, p. 72)

Há um contrassenso, pensa Hegel, em considerar a cisão entre conhecer e o absoluto e haver, ainda assim, a pretensão de acesso ao absoluto, à verdade ou ao que Brandom chamou de “conhecimento genuíno”. As teorias que visam o absoluto por meio do exame do conhecer, que se fundam em um ceticismo unilateral, deixam de lado outros

³¹ “Uma das características da semântica de Hegel que me parece potencialmente interessante no contexto filosófico contemporâneo é a inovadora e interessante resposta a este desafio que é fornecido pelo relato fenomenológico rememorativo sobre a representação. Isso explica as relações representacionais em termos de processos expressivos de tornar o que está implícito cada vez mais explícito.” (BRANDOM, 2019, p. 425) A semântica em Hegel pode ser compreendida, segundo Brandom, como um processo que se dá pela experiência da consciência. Neste sentido, o significado de algo é determinado por um processo falibilista, pelo que Brandom denomina de experiência do erro, este processo permite que os conceitos sejam usados, testados, avaliados e, por um processo de rememoração, determinados na medida em que são reavaliados e reconhecidos como mais adequados para expressar como as coisas são. Nota-se que não se trata de um processo mental, mas de um processo que envolve a pragmática no sentido de que envolve comprometimentos ao se usar conceitos, fazendo com que aquilo que estava implícito em uma representação permita ser explicitado no uso e comprometimento sobre tal representação.

tipos de verdade gerando uma contradição. Como afirma Hegel: “vemos que no final esse falatório vai acabar numa distinção obscura entre um Verdadeiro absoluto e um Verdadeiro ordinário” (2012, § 75, p. 73) Hegel está alertando que, para que haja uma subjetividade que se pense enquanto padrão e critério, primeiro deve haver uma linguagem ordinária que esteja lhe embasando, ou seja, as teorias do instrumento estão pressupondo conteúdos que possuem história e tensões inferenciais. “Vemos também que o absoluto, o conhecer etc, são palavras que pressupõem uma significação [*Bedeutung*]; e há que esforçar-se por adquiri-la primeiro.” (HEGEL, 2012, § 75, p. 73) As teorias epistemológicas modernas, da *representação natural* e do *temor de errar*, não reconhecem tal *esforço* que Hegel aponta ser necessário para que seja, assim, possível adquirir significação, ou seja, o significado dos fatores cognitivos não está *dado*, de maneira imediata. Ao contrário do que pensa a tradição que se funda na representação natural, não há este saber indubitável acessado isoladamente e sem a participação do âmbito social e ordinário, tendo em vista que esse saber está por ser alcançado mediante *esforço*, trabalho e por um processo que requer práticas e justificações, em um atrito envolvendo a *verdade absoluta* e a *verdade ordinária*.

Hegel está criticando, por um lado, qualquer teoria que parte da cisão estrutural entre um saber mediado e um saber independente ou imediato. Daí suas críticas às representações naturais, pois estas se pretendem independentes de qualquer tipo de mediação, prontas e desconectadas de qualquer tipo de saber ordinário. Por outro lado, Hegel quer radicalizar uma posição filosófica que Brandom denomina de *inferencialismo*. Isso significa que Hegel pretende captar a *representação natural* em seu aspecto também não natural, ou seja, em seus *pressupostos*, em sua história, em seu jogo inferencial de justificativas, de pedir e oferecer razões. Segundo Brandom:

A epistemologia do Iluminismo foi sempre o lar de duas concepções de difícil coexistência a respeito do conceitual. O conceito fundamental da concepção característica e dominante sobre o conteúdo cognitivo no período iniciado por Descartes é claramente a *representação*. Há, entretanto, uma tradição semântica minoritária que, em vez de representação, escolhe a inferência como seu conceito central. (2013, p. 60)

Brandom busca reler a história da filosofia moderna se mostrando sensível à diferença entre tendências representacionistas e inferencialistas. “Assim, uma grande linha divisória na epistemologia Iluminista diz respeito à relativa prioridade explicativa que se atribui aos conceitos de representação e inferência.” (BRANDOM, 2013, p. 60). Na concepção inferencialista, para Brandom (2013), a maneira pela qual a representação

aponta para além de si mesma, para algo representado, uma coisa, só pode ser compreendida a partir de suas relações inferenciais intrínsecas, ou seja, a unidade mínima de apreensão cognitiva, a representação de algo, tem seu significado e sua constituição em suas relações e dependências a outras várias representações ou a um estado de coisas. Já pela explicação representacionista, por exemplo, “os empiristas britânicos” (BRANDOM, 2013, p. 60) como Locke ou Hume, buscam derivar as relações inferenciais a partir do conteúdo das representações e não o contrário, ou seja, a correção inferencial é feita pela representação que se supõe prévia e imediatamente inteligível e acessível ao sujeito cognoscente.

A proposta de Hegel está em radicalizar o inferencialismo na direção de um “holismo semântico” (BRANDOM, 2011, p. 80). “Redding nos lembra que, o primeiro passo na via holística para Hegel foi tomada já por Kant.” (BRANDOM, 2011, p. 80). Neste sentido, Hegel busca radicalizar, em outras palavras, a noção de *juízo* (*Urteil*) em Kant. Pois Kant, com esta noção, está dando um importante passo para abandonar o mentalismo em direção a uma noção de conceito não psicologizada e, neste sentido, considerando o conteúdo representacional em seu caráter *normativo e expressivista*. Ou seja, neste ponto, Kant é radicalmente distinto de Locke, pois este leva em consideração um acesso imediato aos itens cognitivamente relevantes, enquanto Kant, com uma postura mais contextualista²⁷³², considera que qualquer conhecimento se dá primeiramente por uma síntese de elementos, por um juízo e nunca por uma coisa isolada.

7. Da noção de juízo em Kant a um holismo semântico

Juízo, segundo Kant, é “o conhecimento mediado de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objeto.” (KANT, 2001, B 93) Neste sentido, para Kant os conceitos se assentam em *funções*. Esta é como uma “unidade da ação” (KANT, 2001, B 93) que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum. Kant busca perceber o conceito em seu *uso*, em sua atividade, ou seja, em suas aplicações em juízos e ações tendo em vista os compromissos e

³² A noção de juízo em Kant é sempre sintética, desta forma são como uma faculdade que unem representações. Kant afirma: “Só é conceito, portanto, na medida em que se acham contidas nele outras representações, por intermédio das quais se pode referir a objetos.” (KANT, 2001, B 94) Kant não considera um acesso isolado a um conceito, mas sim em seu contexto proposicional que se dá pelo juízo.

responsabilidades que são intrínsecas a cada conceito. Observa-se portanto, segundo Brandom, já uma forte tendência inferencialista na concepção de juízo em Kant, justamente por ela estar compreendendo a noção de *significado* como envolvendo um jogo inferencial que avalia, determina, exclui, ordena, gerando e se guiando pela sua própria unidade. Ou seja, trata-se do jogo do entendimento (*Verstand*) que se medeia por conceitos e integra ou sintetiza compromissos diferentes em uma unidade. Isso significa que a relação de conceito só possui significado no jogo de ordenação do juízo. Afirma Brandom, ao comentar sobre a noção de juízo em Kant: “conceitos podem ser entendidos apenas como abstrações em termos do papel que desempenham nos juízos.” (2013, p. 180) Sendo assim, cada conceito encontra sua significação no contexto e no papel desempenhado no quadro avaliativo de um juízo. Este processo do entendimento humano em formular juízos estabelece, segundo Brandom, a unidade mínima da cognição humana. Desta forma, o juízo liga conceitos e, por isso, estes sempre requerem outros conceitos e, neste sentido, um conceito nunca é referido diretamente a um objeto, sem que isso provoque outras representações e conceitos. “Em cada juízo há um conceito válido para diversos conceitos e que, nesta pluralidade, compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objeto.” (KANT, 2001, B 93) Mesmo a mera percepção de um objeto é constituída por um jogo de conceitos, ou seja, envolve regras.

Kant rejeita o modo de relação entre conceitos constituído pela teoria do significado na tradição epistemológica moderna que o antecede, na medida em que percebe a tendência nesta em reduzir o significado ao âmbito descritivista, pressupondo que haja instâncias ontológicas psicologicamente acessíveis que permitem a classificação e o uso de termos, para que assim se formule um juízo. Kant afirma: “Nunca pude me contentar com a explicação que os lógicos dão de um juízo em geral; é, segundo dizem, a representação de uma relação entre dois conceitos.” (2001, B 141) A relação entre conceitos a que Kant se refere se estabelece entre um conceito geral e outro singular, conectados pela cópula lógica. Ou seja, trata-se de um exercício de predicção que começa por uma ordem de explicação semântica baseada em conceitos e termos atômicos ou discretos, e apenas a partir destes se compreende um julgamento. Kant está justamente criticando tal ordem de explicação semântica, afirmando que a unidade mínima de cognição é o julgamento e não termos e conceitos gerais e singulares, pois estes só possuem significado na medida em que exercem um papel dentro do juízo. Brandom comenta: “Em uma ruptura radical com essa tradição, Kant leva todo o julgamento a ser

a unidade conceitual e explicativa básica, ao mesmo tempo, de significado, cognição, consciência e experiência.” (BRANDOM, 2017, pp. 8, 9) Desta forma, afirma Brandom:

A tradição pré-kantiana tomou como dado que a ordem apropriada da explicação semântica se inicia com uma doutrina de conceitos ou termos, divididos em singulares e gerais, cujo significado pode ser apreendido independentemente ou anteriormente ao sentido de juízos. (BRANDOM, 2013, pp. 142, 143)

Uma novidade de Kant é justamente conferir prioridade explicativa à cognição mínima possível, ou seja, ao juízo em detrimento do tradicional primado de conceitos e termos simples, pois esta noção de juízo é “a menor unidade pela qual podemos ser responsáveis” (BRANDOM, 2013, p. 94) Neste sentido, Kant está dando primazia ao contexto no qual os conceitos se articulam e indica que tais articulações se fazem por regras, por normas, por justificativas dentro da operação do juízo e por isso, a unidade mínima da percepção não é constituído por conceitos isolados ou por termos simples. A tradição pré-kantiana tende a considerar saberes sem justificativas racionais e sem levar em consideração o âmbito prático, ou seja, suas consequências, responsabilidades e, enfim, as implicações de uma proposição. Portanto, a tradição pré-kantiana acaba por conferir uma primazia semântica e descritiva ao juízo, negligenciando o entorno pragmático do juízo e tem, por isso, uma tendência ao *referencialismo* e a considerar o mundo como constituído de entes discretos e acabados, pois assim cada objeto pode ser referenciado na medida em que se apoia em algum conteúdo mental que permite sua significação a partir de termos isolados.

Kant se distancia da tradição moderna e da metafísica tradicional que lhe antecede com respeito à concepção de juízo e percebe que o que diferencia as criaturas sapientes³³

³³ Há uma leitura de Loparic sobre a noção de *antropologia pragmática* em Kant que se coaduna com o que Brandom está chamando de *criaturas sapientes*. Loparic percebe Kant promovendo uma radical crítica à metafísica na medida em que o ser humano não pode alcançar mais o saber suprassensível e, neste sentido, a ontologia. Em Kant a *teoria do ente enquanto ente* fica reduzido à *analítica transcendental*, enquanto teoria da exposição de fenômenos, nas palavras de hoje à *semântica*. Isso direciona Kant a promover uma antropologia pragmática, pois o ente só pode ser conhecido mediante o aparelho cognitivo humano e que possui capacidades limitadas, em especial pela matemática e pela física. Desta forma, o ser humano tem como questão fundamental o próprio ser humano, já que é ele mesmo um dos participantes desta construção do ente pela mediação das faculdades do entendimento. Afirma Loparic: “Em oposição à antropologia fisiológica, que considera o homem naquilo que a natureza faz dele, a antropologia pragmática trata de saber “o que ele, como ente que age livremente, faz de si mesmo, ou pode e deve fazer” (2008, p. 238) Nesta direção, compreender o ser humano, para Kant, não deixa de ser compreender também mais sobre aquilo que o ser humano pode conhecer, pois tanto o que ele percebe como aquilo que ele faz possui – enquanto *criaturas sapientes* – regras, justificativas e razões e estas podem ser explicitadas em um tribunal da razão. Para saber mais: LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, 2005. No capítulo *Uma síntese entre Espinosa e Kant* buscaremos desenvolver um pouco mais este tema. Também ver nota 50.

das não sapientes não é um saber especial de caráter mental, mas sim a maneira distinta pela qual os agentes se responsabilizam e se comprometem ao julgar. Julgar e agir envolvem compromissos, envolvem um âmbito normativo e, portanto, um âmbito preenchido por regras. O julgamento, ou seja, a unidade mínima da percepção, gera um comprometimento que permite uma avaliação normativa, sendo assim passível de correção, de acordo, de intersubjetividade.

Observa-se em Kant a tendência em dar à pragmática primazia sobre a semântica, pois a relação entre os conceitos tem sua referência baseada não em *algo*, mas no *como* estes conceitos se articulam e se comprometem, em seus usos, pois funcionam em conformidade com regras. Esse estabelecimento da articulação conceitual em Kant tem seu caminho trilhado pelo processo que Kant denomina de *experiência* (*Erfahrung*).

Na perspectiva de Hegel, Kant dá um importante passo quando leva em consideração que “intuições sem conceitos são cegas” – ou seja, Kant está reconhecendo que conceitos isolados que possuem embasamento apenas subjetivo, no âmbito mental, não possuem valor epistemológico e objetivo. Desta forma, Kant está dando primazia para o conhecimento que se faz levando em conta mediações e, assim, um saber que se faz pela *experiência* (*Erfahrung*), envolvendo intersubjetividade.

Para Kant, “não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência”. (2001. B1) Isso indica o caminho que nos conduz a um saber de valor objetivo e, desta forma, de estruturação conceitual. A experiência enquanto estruturada conceitualmente é uma perspectiva de grande contribuição para as noções de *conceito* e *experiência* em Hegel. Contudo, Kant reconhece a existência de tipos de juízos que possuem percepções imediatas dos sentidos sem, necessariamente, a mediação conceitual e, portanto, sem serem juízos de experiência ou com validade objetiva. Kant afirma:

Devemos, pois, observar primeiro que, embora todos os juízos de experiência sejam empíricos, isto é, tenham o seu fundamento na percepção imediata dos sentidos, no entanto, nem por isso todos os juízos empíricos são inversamente juízos de experiência, mas que ao elemento empírico e, em geral, ao que é dado à intuição sensível devem ainda acrescentar-se conceitos particulares, que tem a sua origem inteiramente *a priori* no entendimento puro, nos quais cada percepção deve primeiramente ser subsumida e, em seguida, por seu intermédio ser transformada em experiência. (2008, § 18).

Ou seja, um juízo de experiência não é algo dado imediatamente à consciência; pelo contrário, ele é fruto de autocorreções, de transformação, de mediações. Porém, tudo

isso ocorre, inversamente, através do juízo que opera a partir do conteúdo dado pela sensibilidade e organizado pelo entendimento. Como afirma Kant:

Se analisarem todos os juízos sintéticos, enquanto possuem valor objetivo, descobre-se que eles nunca consistem em simples intuições que, como comumente se pensa, apenas foram unidas por comparação num juízo, mas que seriam impossíveis se aos conceitos abstraídos da intuição não viessem acrescentar-se um conceito puro do entendimento no qual aqueles conceitos foram subsumidos e assim fossem ligados primeiramente num juízo objetivamente válido. (2007, § 20).

Desta forma, Kant aponta que um saber objetivamente válido não se dá por simples comparações de eventos isolados e que formariam, assim, um juízo. Um juízo não se forma a partir de uma somatória crescente de elementos isolados que se fazem aleatoriamente, mas, sim, por uma dinâmica que requer conceitualidade e *regras* estruturantes de funcionamento, o que permite que haja processos de autocorreção e, portanto, recorrentes ajustes de compromissos. Tais conceitos são para Kant condições *a priori* dadas pelo entendimento para um saber objetivo.

Desta forma, Kant reconhece que todo conhecimento começa pela experiência, e isto se dá a partir de um conteúdo subjetivamente válido, como intuições sensíveis. A experiência em Kant, neste sentido, origina-se em juízos empíricos que são meramente subjetivos, desencadeados pelo acesso intuitivo aos conteúdos empíricos. Daí que afirmações que queiram explicar “que o quarto seja quente, o açúcar doce, o absinto desagradável” (KANT, 2008. § 19) são meros juízos de percepção, com validade apenas subjetiva, ou seja, isso pressupõe um saber que é válido apenas para o sujeito, sem a possibilidade de correção em âmbito objetivo. Contudo, Kant identifica outro aspecto da experiência e que fundamenta o conhecimento científico, objetivo e é de grande interesse para Hegel, o que seja: um conhecimento com pretensões de universalidade e necessidade, que valha não só para mim, enquanto sujeito, mas para *nós*, ou seja, trata-se de um saber que se faz em *corresponsabilidade*. Nesta direção, segundo Kant (2008), a experiência começa por um juízo empírico e se, a partir daí, conquista um saber universal e necessário, na medida em que se embasam em conceitos que se dão publicamente enquanto conceitos de estrutura lógica (Eu penso), tratar-se-á então de juízos de experiência. Para Kant “O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações” (2001, B 132). Este *eu penso*, ou se pode também chamá-lo de *unidade originariamente sintética da apercepção*, refere-se ao âmbito público e universal que permite que haja consenso, objetividade, intersubjetividade e corresponsabilidade, pois

Kant pressupõe uma estrutura conceitual e categórica *a priori* que valha para a articulação individual do experienciável. O *Eu penso* não é uma *coisa*, mas constitui a condição última para um conhecimento de validade universal. O juízo de experiência retira validade objetiva não do objeto imediatamente acessado, mas, sim, de conceitos puros (universais e necessários) a ele relacionados inferencialmente. Afinal, afirma Kant: “Juízos, enquanto são considerados simplesmente como a condição da união das representações dadas numa consciência, são regras.” (2008, § 23) Estas regras, enquanto representam a união como necessária, são regras *a priori* e dadas pelo entendimento (*Verstand*), o que permite tornar um juízo empírico objetivamente válido, pois, se há regras, há possibilidade de correção, de justificações e de validade intersubjetiva.

A *experiência*, em Kant, permite que em um juízo submetido à condições universalmente válidas “em todo o tempo eu próprio e também cada um uma necessariamente a mesma percepção em idênticas circunstâncias.” (KANT, 2008. § 19). Por isso, pode-se interpretar a noção de juízo como estando associada intrinsecamente a uma noção de corresponsabilidade conceitual, pois o que vale para mim enquanto experiência formulada conceitualmente traz embutida uma responsabilidade dividida com os outros, há um fórum de discussão possível, na medida em que tal juízo pode ser atestado e aceito pelos outros, normativamente.

7.1 – Possíveis aproximações entre Wittgenstein do *Tractatus* e Kant da *primeira Crítica*.

De acordo com esta noção de *juízo* em Kant, o conceito é apenas um predicado de um juízo, ou seja, o conceito só possui significado no contexto de aplicação de um juízo onde há papéis a serem cumpridos por cada conceito em um jogo de corresponsabilidades. Nos *Grundlagen*, como lembra Brandom: “Frege segue essa linha kantiana ao insistir em que ‘somente no contexto de uma proposição [*Satz*] um nome realmente tem qualquer significado.’” (2013, p. 143). Outro ilustre filósofo da tradição analítica, como Frege, é Wittgenstein, que tem também muitos pontos em paralelo no debate que envolve Kant e Hegel.

Wittgenstein, no *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001), afirma no prefácio que seu livro trata de problemas filosóficos, e estes são desencadeados a partir do mau entendimento da lógica de nossa linguagem: “o que se pode em geral dizer, pode-se dizer

claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” (2001, p. 131) Esta limitação feita por Wittgenstein possui semelhanças com a postura de Kant na *Crítica da Razão Pura*, quando busca estabelecer limites para a razão especulativa e para a metafísica, de modo a considerar, sob perspectivas diferentes, coisas como *objeto de experiência* e *coisas como em si mesmas*. Kant argumenta por esta distinção buscando, assim, estabelecer vias seguras para o conhecimento, para que este não se perca em ilusões e enganos provocados pelo uso de conceitos quando desconectado de uma base nas intuições sensíveis. Ao limitar o saber aos *objetos da experiência*, Kant está levando sempre em consideração *intuições sensíveis* e, desta forma, esta limitação e dependência do objeto de experiência faz com que o conhecimento permaneça no espaço do *Verstand*, em vez de se enveredar pela *Vernunft*. Kant almeja uma via segura para a ciência. O *Verstand*, em cujo ponto de vista Kant prefere se manter, se dá pela “unidade sintética do diverso das intuições” (2001, B 134). Em outras palavras, o conhecimento em Kant parte de juízos de percepção. Portanto, Wittgenstein do *Tractatus* possui uma semelhança com a postura de Kant pois, “o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente”, esta primeira declaração de Wittgenstein equivaleria àquilo que em Kant seria o espaço relacionado ao *Verstand* e ao *objeto de experiência*; ao passo que a declaração de Wittgenstein “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”, parece que poderia se referir, na perspectiva de Kant, à *Vernunft*, ao âmbito da razão, ao âmbito em que independe de fatos e intuições sensíveis. O que está sendo apontado aqui é um pressuposto nesta comparação entre o Kant da *Crítica da Razão Pura* e o Wittgenstein do *Tractatus*, qual seja: os dois estão sustentando, cada um a sua maneira, nestas obras, uma distinção rígida entre linguagem e mundo.

O *Verstand*, para Kant, é o conjunto de operações intelectuais em que se estabelecem ligações *a priori*. O entendimento parte das intuições sensíveis, mas ele simplesmente liga *a priori* e submete o diverso das representações à unidade do juízo. “Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano.” (KANT, 2001, B 135). Isto quer dizer que a consciência humana promove a ligação, uma síntese necessária *a priori* das representações, e tal síntese não é fornecida pelo objeto, mas sim pelo *sujeito transcendental* ou pelo entendimento puro. Quanto a esta capacidade do *Verstand* a que Kant se refere, surge mais uma similaridade com o Wittgenstein do *Tractatus* (e também com Frege), na medida em que esta capacidade do entendimento, apontada por Kant, enfatiza mais as *ligações* do que o objeto isoladamente, ou ainda, enfatiza mais o juízo do que um elemento isolado ou apenas a uma representação. Este enfoque nas *ligações*

possui uma similaridade com Wittgenstein, pois este aceita o princípio de Frege da prioridade da frase frente o nome: “Só a proposição possui sentido (*Sinn*); só em conexão com a proposição um nome tem significado (*Bedeutung*).” (FREGE, apud OLIVEIRA, 2015, p. 96) Wittgenstein, Frege e Kant parecem concordar neste ponto de que o uso de um conceito requer o uso de vários outros conceitos e isso ocorre de maneira necessária.

Quando se observa a sequência de temas da obra do *Tractatus*, nota-se que a doutrina da ontologia e do mundo precede a doutrina da lógica e da linguagem, porém, nos *Diários (Schriften 1)*, afirma Wittgenstein: “O grande problema em torno do qual gira tudo o que escrevo é este: existe uma ordem *a priori* no mundo, e, no caso afirmativo, em que consiste esta ordem?” (Wittgenstein, apud, Oliveira, 2015, p. 95) Wittgenstein, no

Tractatus, está indicando uma prioridade aos fundamentos lógicos e analíticos em detrimento da natureza do mundo. Wittgenstein está se perguntando pela estrutura analítica do mundo e da linguagem, antes de lidar com o mundo propriamente. Neste ponto, percebe-se uma semelhança com Kant quando este afirma que sua *filosofia transcendental*³⁴ não tem tanto a ver com objetos, mas com o modo de conhecê-los, enquanto este modo deva ser possível *a priori*. Há uma tendência na filosofia moderna, também em filósofos analíticos, em conferir primazia às condições para o conhecimento do mundo sobre o conhecimento do mundo propriamente dito. Isso pressupõe uma distinção e cisão, alertada por Hegel, nos primeiros parágrafos da *Introdução da Fenomenologia*, na epistemologia moderna, entre a *representação* e o *absoluto* e pode-se dizer agora, entre a linguagem e o mundo, entre um âmbito linguístico e um âmbito extralinguístico. No Wittgenstein do *Tractatus* é possível identificar, por exemplo, uma distinção entre o *mundo possível* e o *mundo real*.

Wittgenstein foi aluno de Frege e, além disso, o *Tractatus* se tornou sua dissertação de doutorado, contando com examinadores como Moore e Russell. Sem dúvida, Wittgenstein parte das – e está completamente imerso nas – reflexões da filosofia analítica, em uma tradição sabidamente *objetivista* (considerando informes não inferenciais e de âmbito extralinguístico) em sua forma de interpretação da linguagem. Porém, a análise da linguagem que Wittgenstein está propondo no *Tractatus* tem uma peculiaridade entre os filósofos analíticos, na medida em que começa a se comprometer com o primado da sentença em relação aos nomes. Uma das primeiras afirmações do *Tractatus* é: “1.1 O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas.” (2001, p. 135) Com

³⁴ Kant afirma: “Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori. (2001, B 25)

isso Wittgenstein está afirmando que a compreensão do mundo não se dá pela totalidade de objetos singulares ou de *coisas*, mas, sim, por fatos, o que significa que sua constituição se dá por *estados de coisas*. Percebe-se uma tendência inferencialista onde se privilegia um conjunto combinado de coisas enquanto fatos, um *estado de coisas*, como tendo primazia em relação a coisas discretamente consideradas. Pois, um fato é a existência de um estado de coisas e “o estado de coisas é uma ligação de objetos (coisas).” (2,01). Nota-se, neste ponto, uma posição contrária ao empirismo tradicional, quando este desconsidera o sentido da frase como fruto de associações nelas contidas. Desta forma, há nesta postura contextualista no *Tractatus* de Wittgenstein uma possível aproximação com a noção de juízo em Kant. Pois, assim como na noção de juízo em Kant, a *coisa* ou o acesso a um elemento atômico só possui sentido quando se reconhecem as relações que este elemento requer e, desta forma, este elemento só possui independência quando se explicita sua dependência a outros elementos. Afirma Wittgenstein:

2,0122 A coisa é autossuficiente, na medida em que pode aparecer em todas as situações possíveis, mas essa forma de autossuficiência é uma forma de vínculo com o estado de coisas, uma forma de não ser autossuficiente.” (2001, p. 137)

Em Kant esse papel de explicitar a síntese necessária a priori dada nas representações é feita pela analítica transcendental, pelo entendimento, formando assim um *juízo*, que possui as condições necessárias à cognição. Em Wittgenstein é impensável considerar uma coisa sem sua referência a um estado de coisas possível, pois afirma: “2,011 É essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas” (2001, p. 137), ou ainda, “2.013 Cada coisa está como que num espaço de possíveis estados de coisas.” (2001, p. 137).

Apesar de Wittgenstein do *Tractatus* privilegiar as associações em relação ao nome, não deixa de defender um tipo de *atomismo*, pois o *fato* é um estado de coisas, e este é subsistente, como afirma: “2,061 Os estados de coisas são independentes uns dos outros.” (2001, p. 141) Isso indica que no *Tractatus*, apesar de haver fortes tendências contextualista, não há ainda uma defesa explícita de um *holismo semântico*. Neste sentido, pode-se falar de um atomismo residual no Wittgenstein do *Tractatus*, em sua noção de *fato* ou de estados de coisas, pois estes são atômicos em si independentes uns dos outros. Além disso, Wittgenstein do *Tractatus* faz explicitamente uma defesa da relação unívoca entre um *nome* e um *objeto* (elemento simples), como afirma: “3.22 O nome substitui, na proposição, o objeto.” (2001, p. 151) Trata-se de algo muito

semelhante à noção de juízo em Kant, pois um juízo possui um caráter elementar, apesar de se tratar de algo que envolve vários conceitos em papéis funcionais.

Quando o Wittgenstein do *Tractatus* diz *coisa* (ou nome), não se trata da maneira comum de considerar uma coisa, pois para Wittgenstein uma coisa é algo essencialmente relacional, como uma associação de coisas. Tais relações, que se dão nos estados de coisas, são lógicas e permitem o *espaço lógico*. Este constitui a relação entre mundos possíveis e mundo real, entre o pensar e o conhecer, para falar em termos mais kantianos. Neste sentido, o *Tractatus* parece sofrer uma forte influência de B. Russell, na medida que se compromete com uma noção de verdade baseada na teoria da correspondência, e Wittgenstein sustenta certamente uma formulação desta teoria ao considerar a possibilidade de adequação entre o pensar e o real. Wittgenstein afirma:

2.0211 Se o mundo não tivesse substância, ter ou não sentido uma proposição dependeria de ser ou não verdadeira um outro proposição. 2.0212 Seria então impossível traçar uma figuração do mundo (verdadeira ou falsa).” (2001, p. 139)

Wittgenstein está considerando uma *substância*, trata-se de uma estrutura lógica no mundo que determina o sentido da proposição, ou seja, trata-se do âmbito extralinguístico. Quando há uma identidade da estrutura das coisas e do mundo, há a possibilidade de determinação de algo, há a possibilidade de determinar se a afirmação é verdadeira ou falsa. Entretanto, já o que racionalmente não pode ser dito, diferindo da estruturação lógica que permite identidade com a estrutura do mundo, é um disparate, algo sem sentido, incompatível com as possibilidades que podem ser efetivadas pela realidade, configurando um âmbito extralinguístico. Neste ponto, também é possível encontrar semelhanças com a *Crítica da Razão Pura* (2001), pois na *Dialética Transcendental* Kant lida com o tema da *aparência transcendental*. Num determinado momento, Kant esclarece que sua preocupação nesta passagem são menos ilusões ou aparências empíricas como “ilusões ópticas”, pois, como afirma:

aqui importa-nos só a aparência transcendental, que influi sobre princípios cujo uso nunca se aplica à experiência, pois nesse caso teríamos, pelo menos, uma pedra de toque da sua validade, mas que, contra todas as advertências da crítica, nos arrasta totalmente para além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a miragem de uma extensão do entendimento puro. (2001, B352)

Kant parece alertar que o uso de categorias em suas associações puras possui uma tendência intrínseca a miragens e ilusões e, por isso, prefere o caminho para um conhecimento que se dá por objetos de experiência. Portanto, assim como o Wittgenstein

do *Tractatus*, parece haver no Kant da *Crítica da Razão Pura* uma tendência em considerar limites ao conhecimento e à linguagem – Kant, mais que Wittgenstein, parece buscar uma referência no âmbito da sensibilidade, porém a semelhança está em que os dois buscam sustentar um *ideal de determinabilidade do sentido*, buscam um parâmetro para que um conhecimento seja *seguro* e, desta forma, todos os pensamentos e categorias descompromissados com este âmbito de referência são tratados como um disparate ou como caminhos a serem evitados por serem as vias da ilusão. Em suma, tanto Wittgenstein no *Tractatus* quanto Kant na *Crítica da Razão Pura* estabelecem limites rígidos ao conhecimento humano na medida em que consideram um campo possível para o conhecimento e outro campo inacessível ou absurdo, isso porque há nesses dois autores uma tendência em se considerar uma teoria de correspondência ou adequação para sustentar a concepção de *verdade*. Desta forma, o conhecimento se faz dentro de limites estabelecidos por um mundo empírico. Tanto Kant como Wittgenstein do *Tractatus* sustentam, cada um à sua maneira, um tipo de dissociação e de abismo entre um âmbito linguístico e um extralinguístico, e o ponto comum que leva a esta distinção é algum tipo de vínculo a ideias atomistas, ou quando se consideram como cognitivamente cabais informes não inferenciais.

7.2 - Em direção a um holismo semântico

O objetivo nesta digressão vinha sendo sinalizado por algumas discussões no interior do debate presente na filosofia analítica que são encontradas no processo que levou de Kant a Hegel. Desta forma, estamos seguindo a intuição de Brandom ao apreciar as metamorfoses da filosofia de Wittgenstein, a partir das críticas operadas nas *Investigações Filosóficas* à sua obra precedente, o *Tractatus*, bem como ao filósofo B. Russel. O pensamento de Wittgenstein e sua transição para as *Investigações* influencia várias gerações de filósofos e estimula a transição, por assim dizer, de uma *fase kantiana* para uma *fase hegeliana* dentro da filosofia analítica. Ou seja, estimula novas leituras sobre o debate entre Kant e Hegel. Afirma Brandom:

Wittgenstein é um caso interessante dessa transição a ser apontada. Pois se pensarmos na altivez do lugar dado ao conteúdo proposicional pela primeira, e na teoria social de característica normativa da intencionalidade da última, podemos ver o Wittgenstein do *Tractatus* como um neokantiano, sem o

empirismo residual de Kant, e o Wittgenstein das *Investigações* como um neo-hegeliano, sem o racionalismo revivido de Hegel. (2011, p. 83)

A filosofia analítica, de maneira geral, assumiu como princípio fundante o atomismo semântico, lógico e metafísico. De maneira paradigmática, a voz de Russel influenciou vários posicionamentos desta tradição, sendo assim, observa-se a valorização da perspectiva representacionista, da insistência atomista em começar com objetos em detrimento dos contextos, na construção de proposições que partem de nomes e somente depois estabelece relações inferenciais. Entretanto, a tradição analítica possui um outro viés em sua história, mais contextualista e inferencialista³⁵. Vale lembrar que na avaliação de Brandom (2011), Hegel é um holista semântico, um lógico e metafísico pioneiro nesta via holista. Desta forma, Brandom acredita que a vertente Kant-Frege-Wittgenstein na filosofia analítica permite a abertura de um espaço dentro do qual uma reaproximação eventual com Hegel pode ter lugar.

Frege assume a ideia kantiana de juízo na forma de seu “princípio do contexto”, considerando que somente no contexto de uma sentença os nomes têm uma referência. Wittgenstein, no *Tractatus*, seguindo esta esteira, vê as sentenças como a unidade mínima de sentido, considerando uma relação intrínseca entre *dependência* e *independência* entre conceito e sentença para sustentar a determinabilidade do significado dos nomes. Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas* (1989), radicalizando ainda mais o ‘princípio do contexto’ de Frege, considera que a unidade mínima de sentido como sendo a linguagem como um todo, isso é, enquanto uso e jogos de linguagem.

As *Investigações Filosóficas* (1989) possuem a tendência em radicalizar o *contextualismo* fregueano para uma noção de *jogos de linguagem* e, desta forma, o significado de uma proposição só é acessível dentro do contexto dos jogos de linguagem.

³⁵ Afirma Brandom (2011): “Hegel não apenas introduziu, no meio da ordem tradicional, o juízo no lugar do conceito, como também a virou de cabeça para baixo, não apenas compreendendo objetos e conceitos em termos de juízos, mas compreendendo juízos em termos de sua função na inferência. E, do mesmo modo como alguns filósofos que desempenharam papéis centrais na tradição analítica seguiram Kant, outros avançaram na estrada do holismo da qual Hegel foi pioneiro. De fato, todas essas vertentes de pensamento já estavam representadas na tradição pragmática clássica americana: não apenas na linha empirista-atomista (pense no monismo radical de James), mas também na linha kantiana (Peirce) e até mesmo na hegeliana (Dewey e também Peirce). Quine, herdeiro tanto da tradição pragmática clássica americana (via seu professor, C. I. Lewis, ele próprio aluno de James e do hegeliano Josiah Royce) quanto da tradição lógico-analítica, em *Two Dogmas of Empiricism*, considerou a unidade mínima de sentido como sendo não a proposição, mas o que ele chamou de ‘teoria do todo’: tudo em que alguém acredita, e todas as conexões inferenciais que vinculam as crenças entre si e a outras crenças. Davidson aprofundou e desenvolveu este pensamento, e explorou suas consequências para um número de tópicos de interesse central para a tradição analítica. Para aqueles que alcançaram a ideia filosófica durante este período, a influência desta linha de pensamento poderia parecer tão penetrante que alguém como Jerry Fodor poderia, com alguma justificação, ver a sua reafirmação do atomismo semântico como um nadar contra a maré dominante da época.” (p. 81)

Afirma Wittgenstein no parágrafo 199: “Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (1989, p. 87) Nesta célebre passagem das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein está se direcionando para um *holismo semântico*, em grande medida, a partir da radicalização do princípio fregeano do contexto; pois o sentido de uma simples proposição só se deixa determinar na medida em que se está inserido em toda uma linguagem e, da mesma forma, em práticas, comprometimentos e competências, ou seja, na medida em que se saiba jogar, agir, dentro do contexto linguístico, há acesso ao significado. Segundo Brandom (2011), são justamente as tendências *contextualistas* e o *holismo semântico* antecipados e encorajados por Hegel que o aproximam das vertentes da epistemologia moderna que se deixam orientar pelo princípio fregeano do contexto e pela noção de *jogos de linguagem* de Wittgenstein. Desta forma, Kant está, com sua noção de juízo, endossando uma forte tendência contextualista e que é radicalizada por Hegel para um holismo semântico. De maneira semelhante, porém pela tradição da filosofia analítica, Frege e Wittgenstein se direcionam para um contextualismo, para um holismo semântico, que, como observa Brandom, é endossada por vários filósofos analíticos como Quine, James, Peirce, Dewey e outros.

Procura-se, por enquanto, enfatizar que Hegel está antecipando a radicalização do princípio fregeano do contexto feita por Wittgenstein na medida em que radicaliza a noção de juízo em Kant. Neste sentido, Hegel rejeita o atomismo semântico que se sustenta em uma noção de intuição ou de acesso imediato aos objetos de experiência, que pressupõe conteúdos não conceituais. Como afirma Hegel:

Não existe nada, nada no céu, ou na natureza, ou no espírito ou seja lá onde for, que não contenha igualmente a imediatidade, bem como a mediação, de modo que essas duas determinações se mostram como inseparadas e inseparáveis e aquela oposição como algo nulo. (2016, p. 70)

Hegel se vincula a um *holismo semântico* na medida em que antecipa a ideia expressa por McDowell e Brandom da “inesgotabilidade conceitual” ou da “indeliminação conceitual”, o que significa que Hegel se conecta ao *inferencialismo*, opondo-se, assim, ao *atomismo* e a ordem representacionista de explicação semântica. Hegel considera a mediação conceitual operando, mesmo que seja em um nível mínimo, tanto na subjetividade quanto na objetividade. Portanto, não há limites estabelecidos previamente à linguagem e ao conceito, desta forma, o âmbito extralinguístico não possui uma fronteira rígida com o âmbito linguístico. Assim, o primado não está em uma

subjetividade *mentalista* privilegiada e desvinculada da experiência cotidiana, pelo contrário, é na objetividade e na linguagem, enquanto mundo compartilhado, que surge a subjetividade.

O holismo hegeliano se faz a partir da noção de *experiência*, que inclui a história das falibilidades e erros no processo cognitivo. Neste sentido, Brandom (2017) compreende esta atividade de julgar descrita por Kant como um jogo normativo que possui por consequência uma tarefa ou responsabilidade de integrar um compromisso em uma constelação de compromissos. Esta noção de experiência em Hegel é baseada no relato kantiano sobre a atividade cognitiva da síntese pela unidade originária da apercepção. Este jogo normativo gera uma tensão e atrito entre conceitos, o que permite a possibilidade de um juízo de experiência. Esta noção de juízo³⁶ é tanto mais *transcendental*, *aperceptiva* ou *crítica* e não somente perceptiva, na medida é capaz de verificar e explicitar, em seus pressupostos, os conceitos que são compatíveis e incompatíveis com a unidade do juízo, em seu nível explícito de aplicabilidade e em seu âmbito intersubjetivo. Este nível explícito e que envolve a esfera normativa é o âmbito da ação, da prática, da responsabilidade que se dão pelas “funções do julgamento”. Assim como Brandom afirma:

³⁶ Brandom destaca uma distinção entre seres sencientes e seres sapientes. “Senciência é o que compartilhamos com animais não verbais, como gatos – a capacidade de estar conscientes no sentido de estar *desperto*.” (2013, p. 177) “Sapiência, em contraste, concerne ao *entendimento* ou à inteligência, e não à irritabilidade ou excitação. Aborda-se algo como sapiente na medida em que se explica seu comportamento através da atribuição de estados intencionais, tais como crença e desejo, enquanto razões constituintes desse comportamento. Sapientes agem como se as razões lhes importassem. São agentes racionais no sentido em que seu comportamento pode ser tornado inteligível, pelo menos às vezes, atribuindo-lhes a capacidade de fazer inferências práticas concernentes a como conseguir o que querem e inferências teóricas concernindo ao que se segue disso.” (BRANDOM, 2013, p. 177) A noção de juízo em Kant, para Brandom está endossando a tese de que o ser humano é um ser sapiente e isso o distingue de outros animais. Para Kant, as ações humanas possuem razões e Brandom procura radicalizar tal inovação kantiana, assim como, a perspectiva segunda a qual uma simples declaração e descrição sobre algo também envolve compromissos. Desta forma, “um dos insights de Kant que marcaram época, confirmado e assegurado para nós também por Frege e Wittgenstein, é seu reconhecimento da *primazia do proposicional*” (BRANDOM, 2013, p. 179) Porém, além disso, Brandom destaca que “os Juízos são fundamentais, uma vez que são a unidade mínima pela qual se pode assumir *responsabilidade* do lado cognitivo, bem como asações são a unidade correspondente da *responsabilidade* no lado prático.” (BRANDOM, 2013, p. 181) Brandom está indicando que, com Kant, um simples juízo, uma proposição sobre algo, envolve, desde já, um comprometimento e um processo avaliativo. O juízo só possui sentido e autoridade na medida em que se estabelece um julgamento em que determina as responsabilidades que devem ser cumpridas pelo sujeito. Desta forma, Brandom interpreta esta noção de “apercepção” como uma capacidade de seres sapientes possuem em se responsabilizar por aquilo que fazem de maneira tal que permite rejeitar ou assumir compromissos, assim como fornecer razões que justificam assumir tais compromissos. “Apercepção é consciência cognitiva ou sapiente, consciência que pode equivaler a conhecimento. Aperceber é julgar. Julgamento é a forma de apercepção porque julgamentos são a menor unidade pela qual se pode assumir responsabilidade cognitiva.) Essa integração é uma espécie do gênero que Kant chama ‘Síntese’ (razão pela qual a unidade estrutural em questão é uma unidade sintética de apercepção.” (BRANDOM, 2019, p. 68)

Kant entende os conceitos como “funções de julgamento” no sentido de que os conceitos aplicados em um julgamento determinam pelo que o sujeito se responsabilizou, se comprometeu, endossou ou investiu com sua autoridade. Ao julgar, os sujeitos se vinculam normativamente por regras (conceitos) que determinam a natureza e a extensão de seus compromissos. (2019, p. 68)

Desta forma, o caráter do juízo em Kant, em que o sujeito que julga, assume e considera os compromissos racionais e sistemáticos, e com isso, permitindo possíveis correções e autoavaliações que se dão pelas funções do julgamento, tal aspecto fundamental do juízo é mantido e desenvolvido em Hegel. Porém, Hegel promove uma crítica a base atomista de cada juízo ou algum tipo de aspecto na constituição do juízo que seja pressuposta, estando fora da *experiência* da consciência.

Hegel quer endossar a ideia do juízo de experiência na medida em que ela não possui embasamento em um saber mental ideal, como um saber independente dos processos contingentes. Pelo contrário, Hegel radicaliza a perspectiva de Kant segundo a qual o conceito encontra seu significado em uma dinâmica de conceitos funcionais e efetivos no juízo de experiência. Como afirma Brandom: “A Unidade Transcendental da Apercepção é a unidade definida por uma relação equivalente de corresponsabilidade.” (2013, p. 70). O caráter normativo ou a constituição de regras que se dá na experiência de cognição é a condição para a intersubjetividade e, portanto, para o processo de alinhamento com a realidade e com a objetividade. Pois, a partir da concepção normativa não mentalista de Hegel, há a possibilidade de pedir e oferecer razões em ambiente intersubjetivo. Desta forma, os processos de validação se constituem no âmbito social e objetivo, pois permitem dizer e pensar o que estamos *fazendo* quando dizemos ou pensamos algo sobre nós mesmos e sobre nosso mundo. Isso permite uma *reconstrução racional* sobre acontecimentos particulares e públicos, bem como considerar uma *substância social*, uma comunidade ou uma *eticidade*³⁷ que se dá por processos de

³⁷ A partir da estratégia interpretativa sobre Hegel pelo que Brandom chama de *descêncio semântica*, podemos buscar ler a *dialética do senhor e do escravo* a partir desta perspectiva em que as experiências com objetos empíricos, cotidianas são fundamentais para o processo de constituição da consciência de si, de *experiência da consciência* e do reconhecimento recíproco entre o *eu* e *nós*, de maneira tal que a noção de *eu penso* em Kant recebe uma crítica interna. Segundo a estratégia descendo semântica, há uma estrutura pragmática na dialética do senhor-escravo em que a identidade do eu somente pode constituir-se no ambiente prático e nos papéis sociais em que ele está inserido. Neste sentido, o *eu* e o *outro* estão inseridos em um *espírito objetivo*, afirma Hegel: “a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro.” (2012, p. 147) O senhor depende, para constituir sua identidade, do reconhecimento do escravo. Afirma Hegel: “a consciência-de-si atinge sua satisfação apenas na consciência-de-si do outro.” (2012, p. 140) Ou seja, esta *satisfação* não se dá a partir de uma cisão absoluta com o outro. Desta forma, segundo Redding (2021), quando pensamos nos papéis sociais do senhor e do escravo, pelos seus distintos atos discursivos, somente o senhor pode proferir imperativos como “cozinhe um peixe para mim”, isso significa, completa Redding: “performar o ato social e, como consequência, o receptor atua do modo especificado pelas palavras expressas na sentença. Contudo, o funcionamento dessas interações linguísticas depende claramente da posse das capacidades não linguísticas para que possa agir de maneira apropriada, como

reconhecimento recíproco e processos de validações de discursos. Hegel prefere o Kant da *analítica transcendental* ao Kant da *estética transcendental*, pois há um apelo nesta a uma noção de intuição, de um saber que se constitui por um conteúdo extrínseco ao conceito, com tendências a desconsiderar a mediação conceitual enquanto processos de aprendizagem. Kant estaria reconhecendo uma subjetividade que seria incontaminada por determinações, e isto significa a cisão entre algum tipo de subjetividade e um âmbito comunicativo, normativo, linguístico. Pela *sensibilidade*, segundo Kant, “são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece intuições” (2001, B 33). Neste sentido, Kant pressupõe uma dicotomia entre aquilo que é acessado imediatamente e é dado ao sujeito cognoscente e o *entendimento*, que estrutura e organiza estes dados. Lima (2016) observa que Hegel identifica em Hume e em Kant uma tese fundamentalmente comum, qual seja: “ambos os paradigmas filosóficos tematizados na ‘segunda posição’ padecem de uma mesma patologia, a saber: a subserviência à diferença intransponível entre forma e conteúdo.” (2016, p. 241).

quando ordenado a cozinhar um peixe. Primeiramente, e isso é óbvio, o escravo em questão precisa dominar as técnicas culinárias e, além delas, outras instrumentalmente relacionados para alcançar tais objetivos. – pescar, acender o fogo, e assim por diante.” (2021.p.213) E como lembra Wittgenstein: “Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (1989, § 199) Desta forma, também o escravo, por mais que esteja prioritariamente envolvido em ações não verbais, como onde encontrar o peixe, saber se o peixe está cozido ou não, ele, desde já, está inserido em uma eticidade e em uma linguagem justamente por dominar as técnicas e normas implícitas nas frases e comandos do senhor. Desta forma, cada ação do escravo, por mais cotidiana e simples que pareça está inserida em toda uma eticidade que em última instância se dá enquanto linguagem, ou, no caso, no sistema escravocrata que se funda na relação senhor-escravo. É possível ainda traçar paralelos desta situação de atos de discurso entre senhor-escravo no exemplo de Wittgenstein do “construtor de linguagem” em que há um “jogo de linguagem” em que a simples designação a algo, em um contexto de uma construção de uma casa, por exemplo, é já estar inserido em uma forma de vida. Afirma Wittgenstein: “E representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida” (1989, § 19). Desta forma, quando um construtor grita algo simples como: “lajota!” é muito mais que uma palavra ou frase que está sendo dito. Não há a necessidade de se querer dizer (*meint*): “traga-me uma lajota”, argumenta Wittgenstein, pois há, desde já, um contexto de um munda da vida que abarca e promove um modelo de funcionamento das práticas e, desta forma, há uma compreensão inferencial sobre as práticas de modo que o âmbito mental não tem prioridade sobre o jogo de linguagem. No caso de Hegel, há a partir do reconhecimento mútuo, no caso entre o senhor-escravo, de que ambos dependem um do outro para constituírem suas identidades e isso vem junto com o reconhecimento de que a posse da capacidade não linguística de agir apropriadamente é mediato por conceitos, por inferenciais que permite que haja a explicitação de tais ações em termos de justificativas para tais maneiras de agir e isso pode levar a contestações sobre formas de vida assimétricas. Afirma Redding: “Para Hegel, a assimetria das formas de interação entre senhor e escravo garantiu o colapso final dessa forma de relação social.” (2021, p. 213) Nesta direção, afirma Brandom: “por mais perversamente íntimas, invisíveis e insidiosas que sejam essas deformações das práticas de pedir e oferecer argumentos, elas ainda assim abrem a possibilidade de novas formas de oposição ao poder nelas oculto. Pois abrem espaço para discursos *críticos* com o potencial *emancipatório*. Esses idiomas, ou vocabulários, tornam explícitos os compromissos, permissões e proibições implícitos (incluindo os inferenciais, mas não apenas estes) que fornecem força normativa, supostamente racional, a várias estruturas de poder.” (2013, pp. 125, p. 126) Este tema ainda será um pouco desenvolvido nas notas 51 e 52 deste trabalho.

Brandom comenta que há uma grande lição para aprender a partir da obra-prima de Wilfrid Sellars, *Empirismo e Filosofia da Mente* (2008), assim como no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* (2012), qual seja, “a lição inferencialista de que mesmo tais informes não inferenciais devem ser inferencialmente articulados.” (2013, p. 62) Sellars identifica a noção de um *dado*, ou seja, de uma apreensão puramente não conceitual, como um *mito*, uma ficção. Hegel, no capítulo da *Certeza Sensível*, faz operar uma crítica imanente à certeza imediata e, a partir disso, à consciência em sua pretensão de acesso imediato, de modo que a própria consciência é levada a questionar, na experiência que faz sobre si própria, sobre legitimidade deste acesso do sujeito cognoscente ao mundo. Como resultado, a experiência da consciência do saber imediato se enreda em uma contradição interna, e a rígida distinção entre o âmbito quantitativo e qualitativo, e entre conceito e intuição, ou entre sujeito e objeto são colocadas em questão. Surge então o dilema da consciência com sua certeza do imediato, pois ela reconhece, como constitutiva de si mesma, o *universal* ou o conceito.

Em todo caso, na *Introdução à Fenomenologia*, Hegel não apenas apresenta seu livro como também expõe seu quadro metaconceitual, é o que ele chama de *Vernunft* [razão] “em contraste com o quadro categórico metaconceitual tradicional moderno, que atingiu sua forma mais explícita e reveladora naquilo que Kant chama de ‘*Verstand*’ [entendimento].” (BRANDOM, 2015, p. 60). Hegel reconhece a mediação conceitual tanto em nível subjetivo quanto em nível objetivo, ou seja, a característica da experiência em Hegel é que ela possui uma “inesgotabilidade conceitual” (BRANDOM, 2004, p. 91).

A *Vernunft* reconhece a experiência como estruturada conceitualmente em sentido radical, ou seja, em um *holismo semântico*. O holismo em Hegel está intrinsecamente relacionado à sua noção não psicológica de conceito, ou seja, uma noção de conceito que se articula intersubjetivamente, sempre em uma inquietude e na imanência dos processos intramundanos, sociais, mesmo nos em ações cotidianas, em constatações empíricas banais – trata-se de uma razão que se constitui na *eticidade* (*Sittlichkeit*), na tensão entre o âmbito subjetivo e objetivo. Portanto, em Hegel pode-se dizer que há um acesso ao em si, porém tal acesso é mediado conceitualmente e se dá por um processo falível. Não se trata mais de conceitos abstratos e previamente estruturados, seja na mente de maneira *a priori*, seja no objeto enquanto algo operado ou fornecido pela sensibilidade. Desta forma, a *experiência* se constitui pelas falibilidades e no ambiente das práticas, integrando, assim, a inverdade e o erro como processos constituintes da verdade e do acerto, na

medida em que as compatibilidades e incompatibilidades se expressam praticamente. Portanto, em Hegel não há mais uma distinção categórica e rígida entre verdadeiro e falso.

8. Um modo alternativo de lidar com o erro

Uma maneira importante pela qual podemos compreender a inflexão provocada por Hegel no contexto da filosofia moderna reside na forma como ele comparativamente leva em conta a questão do erro e da falibilidade. Temos visto que Hegel busca um modo alternativo de lidar com o conceito e, desta forma, reconhece que o modo de entrar em cena da ciência, do saber metodológico, consiste justamente em seu negar a si mesmo, ou seja, negar a pretensão imediatista que lhe investe de um saber independente das circunstâncias e, por conseguinte, reconhecer que qualquer saber é também falível e, portanto, inferencial e dependente, não sendo por isso absoluto ou indubitável. O voltar-se contra si mesmo da ciência significa perceber sua absoluta dependência de seu outro, do saber vulgar, cotidiano, contingente, histórico, prático e mediado pela vida ética.

Como afirma Hegel:

a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma aparência [fenômeno]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade. Tanto faz neste ponto representar que a ciência é aparência porque entra em cena ao lado de outro [saber], ou dar o nome de “aparecer da ciência” a esses outros saberes não verdadeiros. Mas a ciência deve libertar-se dessa aparência, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela. Pois sendo esse um saber que não é verdadeiro, a ciência nem pode apenas jogá-lo fora – como visão vulgar das coisas, garantindo ser ela um conhecimento totalmente diverso, para o qual aquele outro saber não é absolutamente nada – nem pode buscar nele o pressentimento de um saber melhor. (2012, p. 74, §76)

Pode-se perceber neste trecho uma crítica a Kant e a uma noção psicologizada de conceito e, ao mesmo tempo, uma busca por um modo alternativo em lidar com a falibilidade, afinal, a “ciência” ou o conceito realizado é ela mesma, em um primeiro momento, fenômeno e não um saber elevado ou ideal. Hegel está criticando a ideia do conhecimento como princípio absoluto e imediato, calcado na compreensão da unidade originária, uma acepção de conhecimento que despreza a dinâmica constitutiva do juízo, tratando-o como proposição fundamental (*Grundsatz*) que, enquanto uma unidade imediata, não se revela como história, “saberes vulgares” e contingência. Trata-se, em outras palavras, de princípios *a priori* que se constituiriam justamente por sua carência

de história e de conteúdo inferencial. No entanto, Hegel indica o objeto, ou seja, o *em si*, a efetividade como conteúdo conceitual em um vir-a-ser de si mesmo ou como o *voltar-se contra ela mesma*, isso seria libertar-se das amarras dos fenômenos. A *Vernunft*, a razão, possui o caráter da inesgotabilidade conceitual, pois a relação entre conceito e intuição é originariamente flexível, ou seja, marcada por constante revisão dos pressupostos de modo que a relação entre as perspectivas ontológicas (*em si*) e epistemológica (*para si*) se tornam amalgamadas. Em vista desse vir-a-ser do objeto, insinua-se aqui uma imagem circular; diferente de uma postura vertical ou linear que poderíamos atribuir ao *sujeito transcendental*, que tende a estar apartado do objeto e hierarquicamente predominante sobre ele. Por isso, Hegel propõe outra maneira de lidar com o objeto, menos assimétrica e isso significa um modo radicalmente diferente de lidar com *temor de errar*, no sentido de radicalizar o próprio erro, incluindo os erros no processo, ou seja, não mais admitindo qualquer tipo de postulado de um saber referencial³⁸ que parte um âmbito exterior ao próprio objeto ou que tenha como ponto de partida qualquer saber do tipo fundacional ou cabal.

Hegel afirma: “Entretanto, deveria ser levado em conta a posição inversa: por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, (...)” (HEGEL, 2013, p. 72, §74) Negar o negar é perceber seu outro, o *positivo*, a determinação ou ainda o normativo, portanto, parar de desconfiar do conteúdo é deixar o *objeto* ditar e falar segundo suas próprias determinações, reconhecendo suas inferências, que se explicitam pela experiência. As regras não são mais ditadas por um *sujeito transcendental* como em Kant. Hegel percebe Kant como considerando previamente o jogo de regras que dita a

³⁸ “Quando tentamos expressar explicitamente a compreensão dos sentidos da certeza de sua experiência imediata como um registro passivo, sem comparação ou classificação, ou nos comprometendo com quaisquer consequências inferenciais determinadas do que está meramente lá (uma forma de falar sobre imediatismo no sentido de independência sobre o lado da coisa), podemos fazer isso usando um simples demonstrativo: ‘isto’. O uso do demonstrativo é um dispositivo de referência direta. É uma espécie de referência, porque está meramente apontando o que está lá - nada dizendo sobre isso. É direto (imediatamente) no sentido de não depender ou de usar de alguma forma (ser mediado por) conceitos; não envolve a aplicação de conceitos de forma alguma. (Este é um tipo de imediatismo de conteúdo. [...] No entanto, ‘Isto’, ele aponta, embora seja um puro demonstrativo, é um tipo de expressão que admite muitos símbolos diferentes. “Isto” é repetível, aplica-se geralmente, na verdade universalmente. Qualquer coisa pode ser escolhida por algum símbolo do tipo ‘isto’.” (BRANDOM, 2019, p. 116) Um saber referencial, neste sentido, possui a tendência a desconsiderar mediações com a pretensão de acesso imediato a uma coisa em esfera extralinguística. Hegel no capítulo da *Certeza Sensível* desenvolve esta experiência em acessar o imediato enquanto uma certeza subjetiva sobre aquilo que é sensível. Hegel descreve tal experiência sensível: “Eu só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*.” (2012, p. 85) Apesar desta busca da consciência por esta plenitude em acessar a coisa, a consciência acaba por perceber que este indicar, este movimento ostensivo pode ser intercambiável, desta forma, Brandom, de maneira muito semelhante, chega à mesma conclusão de Hegel, que há uma mediação conceitual no uso de indexais ou de movimentos ostensivos. Afirma Hegel: “Assim, o indicar é, ele mesmo, o movimento que exprime o que em verdade é o agora, a saber: um resultado ou uma pluralidade de agora rejeitados; e o indicar é o experimentar que o agora é [um] universal” (2012, p. 91)

experiência, o que tende a considerar conceitos como rígidos, como uma espécie de metafísica da subjetividade, constituída por categorias prévias à experiência.

A noção psicologizada de conceito possui a tendência de considerar uma “tabela” subjetivamente acessível, formalizada, privada, estática e que normatizaria a experiência, pois levaria em conta como princípio fundante um acesso imediato a categorias que condicionam a experiência. Porém, se não há mediação, se é carente de determinações, ou mesmo, se advém da pura irracionalidade ou de um mundo extralinguístico e sem conceitos – como se tais conceitos modernos tivessem como fundamento a sensibilidade ou instintos –, é o mesmo que considerar a possibilidade de adquirir algo sem a necessidade do processo de *aprendizagem*, que é justamente onde ocorrem erros, atritos, história de formação (*Bildung*) e mediação material. Hegel está indicando que a a questão semântica pelo sentido de proposições e significado de conceitos envolve práxis, história e tudo aquilo que não permanece estável. Ou seja, o pensar e as práticas coincidem no que podemos chamar de uma semântica em Hegel: trata-se de radicalizar o primado da práxis sobre as tendências referencialistas e descritivistas da semântica. Portanto, no ambiente da *Sittlichkeit*, onde se insere a ação humana, há o entrelaçamento entre linguagem e história, e não há espaço para purezas e inocências, ou para uma distinção radical entre verdadeiro e falso.

Um exemplo disso se dá na análise que Hegel faz na *Fenomenologia* das tragédias gregas, dos heróis e suas relações com suas ações e destinos³⁹. Afirma Thibodeau:

a culpa, a culpabilidade, é aqui inerente à ação, é constituída do agir ético, pois “a operação é ela mesma esta cisão (GW, 9, PG, p. 254)”, ela é nela mesma o ato de pôr-se e de opor-se a uma exterioridade, a uma efetividade ou a uma realidade estranha. A inocência é, “portanto, apenas a ausência da ação, o ser

³⁹ Segundo Lima (2012), Habermas desenvolve uma noção de “causalidade do destino” que se dá pelo restabelecimento de uma relação ética e isso ocorre por uma noção hegeliana de “luta por reconhecimento”. Trata-se da experiência de “conhecer-se-no-outro”, no fundamento comum da existência de cada indivíduo. Hegel em trabalhos “pré *Fenomenologia*”, como *Espírito do Cristianismo e seu destino*, apresenta um conceito de *destino* enquanto relacionado ao de *pena*, crime. Desta forma, o crime cometido a uma vida ou a um *ethos*, provocando cisões, afeta todas as relações éticas e isso gera consequências. Afirma Hegel: “Nodestino [...] o ser humano conhece sua própria vida, e seu suplicar ao mesmo não é um suplicar a um senhor, mas antes um retornar a si mesmo e um aproximar-se de si mesmo.” (HEGEL apud LIMA, 2012. P. 266) Há um solo originário comum que pressupõe os conflitos e é neste contexto que surge a pena. Portanto, a pena possui o potencial em transformar-se em “consciência ética”, isto é, na tomada de consciência do indivíduo que comete o crime de seu contexto e de seus vínculos originários, no qual ele já se encontrava, e na tomada de consciência do atual contexto fragmentado que os crimes geram. Apenas por este movimento reflexivo dos indivíduos é possível esta experiência que vai da pena à consciência ética. Afirma Hegel: “O ato criminoso não é, considerado desta maneira, nenhum fragmento. A ação que vem da vida, do todo, apresenta também o todo. O crime, que é a transgressão de uma lei, é somente um fragmento, pois fora dela [a transgressão E.C.L.] está já a lei, a qual não pertence a ela. O crime, o qual provém da vida, expõe este todo, mas [o expõe] partido, e as partes hostis podem novamente integra-se em um todo” (HEGEL apud LIMA, 2012, p. 266)

de uma pedra, nem mesmo o de uma criança.” (GW, 9 PG, p. 254) Em suma, no mundo ético, toda ação é por definição culpável, *schuldig*. Também contém em si mesma o momento do crime, posto que ela é necessariamente parcial, unilateral: ela é o resultado de uma decisão que conduz forçosamente a consciência de si a agir exclusivamente em conformidade com a lei à qual ela pertence e, portanto, a violar e a transgredir a outra lei. (2015, p. 130)

Se a ação, por um lado, pretende seguir uma normatividade subjetiva, esta irá se deparar com *crimes* e incompatibilidades pela perspectiva da normatividade da comunidade, e aquela ação puramente subjetiva será *culpada* pela normatividade objetiva; se pelo contrário quiser, da mesma forma, unilateralmente seguir a normatividade da objetividade, esta irá se deparar com limites e cometer *crimes* em face da normatividade da subjetividade. Isso nos leva ao processo de reconhecimento recíproco para escapar das unilateralidades alienantes.

O erro, o pecado, a culpa e a falibilidade de maneira geral, neste sentido, são as incompatibilidades necessárias para a construção e formação do conceito a partir de práticas e da experiência do erro. Hegel propõe outra maneira de lidar com aquilo de que não se pode ter certeza, com a falibilidade e as aparências. Descartes, Locke ou Kant – e o pensamento moderno de maneira geral – buscam assegurar o próprio saber, buscam um padrão de medida, um saber que seja apodítico, seja ele na racionalidade subjetiva, seja em âmbito empírico também subjetivista. Na *Enciclopédia*, parágrafo 41, afirma que tal postura da filosofia de Kant e da filosofia moderna, qual seja, a de “examinar a faculdade-de-conhecimento antes do ato de conhecer” (1995, p. 109) é o mesmo que “querer entrar n’água antes de ter aprendido a nadar.” (1995, p. 109) Hegel está abandonando a pretensão de estabilidade no processo cognitivo e na experiência de forma geral e reconhece, neste sentido, que estamos desde sempre já imersos na história e na linguagem, onde sempre haverá incompatibilidades, ou seja, trata-se de uma *inesgotabilidade conceitual* e, assim, está acusando a modernidade, simultaneamente, de abstracionismo e de desconhecer a natureza do conceito e da mediação. Afirma Hegel:

Na verdade, esse horror se origina da ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto. Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesma semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu sendo-para-si, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o simples vir-a-ser. (2013, p. 36, §21)

Hegel está chamando atenção para a maneira como a modernidade lidou com a noção de *consciência de si*, pois este movimento de reflexão, que encontramos, por exemplo, na noção de *juízo de experiência* em Kant, na passagem da percepção para a apercepção, se mantém desconectado do *conhecimento absoluto*, ou ainda, se mantém desconectado de suas próprias mediações, de seu próprio processo. Por se tratar de um movimento transcendental, considerando o *Eu puro* como condição para a cognição do objeto de experiência, a reflexão operada pela consciência de si desconsidera o momento positivo no qual a consciência já está participando, seu momento histórico, ou seja, o âmbito efetivo do *em si*, o que envolve as práticas compartilhadas.

9. A consciência natural e o ceticismo radical de Hegel

Hegel compreende que já estamos no absoluto, no em si. Isso traz por consequência um saber que seja efetivo, intrínseco à comunicação, à práxis social e ao objeto em todas as suas mediações, sem a necessidade mais de instrumentos e meios eventualmente deficientes que acarretam necessariamente distorções na relação sujeito e objeto.

Habermas comenta como a modernidade deu status secundário às “mediações”, à práxis, ao agir e à comunicação, conferindo primado ao mental, ao privado, ao abstrato:

Seguindo de perto as pegadas do platonismo, a filosofia da consciência privilegiara o interior em relação ao exterior, o privado em relação ao público, a imediação da vivência subjetiva em relação à mediação discursiva. A teoria do conhecimento tomara o lugar de uma Filosofia Primeira, enquanto a comunicação e o agir caíram na esfera dos fenômenos, ou seja, ficaram com um *status* derivado. (2004, p. 9)

Hegel percebe esta noção de *consciência de si* ou da apercepção dentro da concretude do conteúdo conceitual, na efetividade. Este saber efetivo ocorre pelas mediações, e isto significa levar em consideração todos os tipos de aparências, representações e saberes falíveis. Não se trata de elencar algum tipo de saber independente e imediato para abordar o objeto ou a efetividade; pelo contrário, trata-se de considerar o saber falível como *locus* inevitável de todos, pois já estamos na totalidade, no absoluto, e isso inclui o âmbito relativo e aparente. Hegel chama este lugar de onde sempre partimos e que constitui a experiência imediata de “*consciência natural*” (2012, p. 74). “A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou

saber não real.” (HEGEL, 2012, p. 74, § 78) Trata-se de uma consciência que é natural, pois toda a historicidade e momentos que lhe constituem estão naturalizados no imediato em que ela se encontra. Ou seja, por mais que a consciência esteja naturalizada, ela se constitui por mediações conceituais, em âmbito intersubjetivo, pela vida ética. Por isso, a ciência em seu entrar em cena é ela mesma fenômeno, por se tratar de um saber naturalizado. Contudo, Hegel afirma que é apenas pela consciência natural que se abre passagem para o saber verdadeiro. O fato de já estarmos na consciência natural significa que há possibilidade de o conteúdo inferencial implícito nesta consciência poder ser exposto, desdobrado em justificativas, razões.

O saber da consciência natural é um saber não real, um fenômeno que, na medida em que se percebe enquanto tal, ou seja, enquanto falível, se abre para a possibilidade do processo de realização deste saber na direção de um saber real ou efetivo. Desta forma, “o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade” (HEGEL, 2012, p. 74) Hegel está radicalizando o ceticismo às raias de seus próprios limites. Para que o saber se realize, é necessário antes que ele se perca completamente, inclusive seu saber imediato e aparente que se manifestou. “Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [*Verzweiflung*]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida”. (HEGEL, 2012, p. 74) ‘O que se costuma entender por *dúvida*’, aqui, pode se referir à maneira unilateral, para Hegel, como Descartes aciona o ceticismo, ou seja, no sentido de que tornou o ceticismo um meio para se alcançar um tipo de saber indubitável ou apodítico. Comenta Hegel: “um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes.” (HEGEL, 2012, pp. 74, 75). Ora, não é o caso de ser cético unilateralmente ou por conveniência. Hegel percebe a necessidade de se radicalizar o ceticismo, ou seja, de se reconhecer que já estamos na consciência natural, sempre estamos entremeados por saberes imediatos, mesmo quando a consciência empírica ou o ‘visar’ não percebe isso. Portanto, não adianta ser cético em um primeiro momento, se em seguida se assume algum saber pretensamente indubitável.

O ceticismo radical em Hegel considera que toda experiência possui, mesmo que minimamente, alguma mediação conceitual. Tendo em vista que todo conceito possui uma relatividade tal que não há um fundamento último encontrado em algum conceito isolado, isso se direciona a um caráter radicalmente inferencial sobre a experiência da

consciência, pois todos eles são dependentes e requerem outros conceitos em um sentido holístico. O saber sendo fenomenal e se sabendo enquanto tal, em sua inverdade, abre espaço e dá condições para sua realização efetiva, pois reconhece seu outro, na medida em que reavalia em suas razões e justificativas. “O que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado” (HEGEL, 2012, p. 75)

Vale ressaltar que, segundo Brandom (2015), o caminho da consciência natural para o saber efetivo em Hegel cumpre a “condição de conhecimento genuíno” (BRANDOM, 2015, p. 64), na medida em que rompe com a tradição moderna que leva em consideração “aparências representativas” (BRANDOM, 2015, p. 64) interpretadas como conceitualmente articuladas, porém constituídas a partir de uma distinção estrutural com respeito às “realidades representadas” (BRANDOM, 2015, p. 64), que se pretendem independentes de articulação conceitual. Hegel recusa a ideia de uma *realidade representada* que se constitua independente da articulação conceitual, assim como recusa a ideia de que haja um âmbito que funcione fora do conteúdo conceitual e que funcione como uma referência e parâmetro extrínseco para orientar a *articulação conceitual*. Em outros termos, ao rejeitar a ideia de se considerar um âmbito completamente desvinculado da linguagem, Hegel promove crítica interna à noção de *realidade representada*.

Percebe-se que não é com uma consciência individual que Hegel está lidando quando desenvolve a noção de consciência natural, mas, sim, com uma consciência estruturada pela eticidade enquanto espírito (*Geist*)⁴⁰³⁵, ou seja, com uma consciência natural que surge a partir da vida ética em seu conteúdo normativo. Não se trata, portanto, do caminho da consciência individual que se eleva das aparências ao saber real, mas da consciência que é tanto um *eu* quanto um *nós* e que já possui em germe sua elevação enquanto consciência de si, enquanto um saber efetivo. Brandom afirma:

atividades culturais surgem dentro da estrutura de um mundo natural, concentro-me, sobretudo, naquilo que torna possível a emergência da constelação particular dos comportamentos conceitualmente articulados que Hegel chamou de *Geist*. (Brandom, 2013, p. 46)

Brandom está indicando que compreende Hegel como endossando uma noção não mentalista ou subjetivista de conceito e afirma, em um artigo intitulado *Para a Reconciliação de dois heróis: Habermas e Hegel*, o seguinte:

⁴⁰ O termo espírito (*Geist*) aparece no capítulo VI da *Fenomenologia* (2012) e designa o mundo em sua unidade, sem a cisão entre substância e consciência ou entre mundo ético e consciência de si. Espírito poder ser compreendido como práticas compartilhadas e estruturadas conceitualmente.

Uma questão surge daquilo que considero uma má leitura de Hegel e que é evidente em algumas interpretações alemãs recentes, que compreendem o *Geist* hegeliano como uma espécie de mente divina, um sujeito social que seria autoconsciente em um sentido próximo ao cartesiano. Trata-se de um desdobramento da visão da direita hegeliana do absoluto como uma espécie de pensador supraindividual. (...) Mas uma das descobertas decisivas de Hegel é expressa em sua concepção normativa não mentalista, e mesmo não psicológica, da autoconsciência como um acontecimento social que, em grande medida tem lugar fora do crânio do organismo particular que se torna um indivíduo autoconsciente ao entrar em relações de reconhecimento com outros indivíduos cujas atitudes práticas são igualmente essenciais para a instituição desse estatuto. (2013, pp. 134, 135)

Hegel está se encaminhando para uma nova concepção de empirismo, uma espécie de *empirismo enriquecido*. Como indicado acima, Hegel não adere à divisão proposta por Kant, na *Crítica da Razão Pura* (2001), entre sensibilidade e entendimento, ou entre uma realidade sem acesso à articulação conceitual e outra cujo acesso é dependente da articulação conceitual. A sensibilidade, para Kant, funciona como porta de entrada para o mundo, como capacidade de receber representações. Kant, aos olhos de Hegel, abre espaço para se considerar a realidade em algum nível passível de acesso imediato por um sujeito, de uma maneira tal (e este parece ser o problema visualizado por Hegel): que não se expressa consequências e desdobramentos deste acesso imediato pelo sujeito, isso gera a tendência de se tratar de uma experiência acabada, completa, definitiva. Hegel está mais interessado no Kant que anuncia a espontaneidade do entendimento, onde há sempre a mediação conceitual, porém com a diferença de que a noção de conteúdo conceitual não possui mais parâmetro e fundamentação na noção de *sujeito transcendental*, como pensou Kant, mas, sim, em uma noção de holismo semântico que, em termos hegelianos, pode ser compreendido como horizonte no qual nós já nos encontramos, o *espírito*, na *eticidade*. Portanto, o âmbito da sensibilidade, para Hegel, não se resume ou se esgota apenas em juízos de percepção, ou seja, subjetivos, mesmo se estes são incrementados a partir do âmbito público, do espaço social, ético, onde há um saber prático, ou seja, um conceito enquanto norma que rege as práticas. Por isso, Brandom afirma que Hegel sustenta uma *inesgotabilidade conceitual*, na medida em que reconhece no âmbito sensorial mediação conceitual. A sensibilidade em Hegel possui uma mediação conceitual do tipo modal e que se explicita pelo próprio conteúdo conceitual na experiência empírica, desenvolvendo, assim, um *novo empirismo*. Trata-se, por um lado, de articulações modais do tipo ‘deônticas’ e relações modais do tipo ‘aléticas’ que se complementam e

constituem a experiência empírica. Em todo caso, Brandom comenta sobre este ponto ao afirmar:

O empirismo considerado por Hegel é um empirismo modal especificamente enriquecido. E veremos que, em contraste com Kant, para Hegel, a articulação modal essencial daquilo que é determinado não se restringe a pensamentos ou experiências subjetivas. Ela também caracteriza estados determinados e objetivos, sejam eles objetos passíveis de experiência sensorial ou não.⁴¹ (2015, p.132)

Neste sentido, o ambiente no qual este empirismo está sendo desenvolvido é o que leva em consideração as mediações inevitáveis nas quais todos se encontram, como se dão as coisas pela consciência natural, na medida em que nossa consciência está eivada de saberes fenomênicos, representações. Hegel rejeita critérios advindos de um ceticismo unilateral, ou seja, que não abarque de alguma forma o processo da experiência, e isso significa que Hegel não admite como padrão ou critério para o saber autêntico nem a “autoridade alheia” (HEGEL, 2012, p. 75), nem a “própria convicção” (HEGEL, 2012, p. 75) quando estes estão desconectados um do outro. O fundamento da semântica em Hegel não se dá na pretensão de acesso a um dado imediato e cabal, nem no âmbito subjetivo ou mental, não está nem no *em si*, nem no *para si* ou ainda, nem um referencialismo, nem em uma metafísica da subjetividade. Tal padrão ou critério para o saber, em Hegel, só terá apoio na própria prática e tem condições de operar na medida em que se sustenta pelo *ceticismo radical*. Isso significa um tipo de saber que não se fixa em determinações esvaziadas de conteúdo, mas que, incansavelmente, opera a partir da tensão entre o subjetivo e o objetivo, entre o particular e o público, ou entre o para si e o em si. Ou seja, o ceticismo radical, este *nada*, este não pressupor nada, desencadeia a práxis de pedir e oferecer argumentos, e isso se dá pela *negação determinada*, portanto, uma negatividade que parte do conteúdo. E este conteúdo é prático e expressivista ao mesmo tempo, ele se expressa pela pragmática, por aquilo que está implícito e articulado inferencialmente quando se está fazendo ou pensando algo. Esta *negatividade determinada* reconhece este *nada* como a condição que possibilita a prática de pedir justificativas, de pedir e dar razões, e é nesse sentido que ela permite a determinação, uma determinação que surge pela radicalização deste nada que pode ser compreendido como

⁴¹ Tradução livre feita da seguinte passagem do texto *Hegel on Consciousness*, de Robert Brandom: The empiricism Hegel is considering is a specifically modally enriched empiricism. And we shall see that, by contrast to Kant, for Hegel the essentially modal articulation of what is determinate is not restricted to subjective thoughts or experiencings. It also characterizes objective determinate states of affairs, whether possible objects of sensory experience or not.

um *espaço das razões*; enquanto um ceticismo unilateral ou metodológico possui seu fundamento em um tipo de determinação abstrata, não articulada inferencialmente, em uma negatividade desprovida de conteúdo e, portanto, com tendências mentalistas, o que impede a prática de pedir e oferecer razões, pois tal negatividade já está completamente justificada e, portanto, em um âmbito fora da prática de pedir e oferecer razões.

Pelo fato de o conceito não possuir um limite externo e mediar o âmbito subjetivo e objetivo, não há de imediato qualquer tipo de parâmetro fundacional, nem no sujeito nem no objeto. Afirma Hegel: “A diferença entre apoiar-se em uma autoridade alheia, e firmar-se na própria convicção – no sistema do ‘visar’ e do preconceito – está apenas na vaidade que reside nessa segunda maneira.” (2012, p. 75, §78) A tentativa de se apoiar em um âmbito, seja ele objetivo ou subjetivo, é já considerar uma cisão estrutural entre tais âmbitos, o que significa que se trata sempre de um saber unilateral ou abstrato, pois o concreto está no todo, “o verdadeiro é o todo” (HEGEL, 2012, p. 36, § 20), e este todo ao qual Hegel se refere, indica a articulação originária entre sujeito e objeto. O saber que se pretende padrão *natural* recai ao nível de opiniões ou preconceitos e, neste sentido, “é irrelevante chamá-los próprios ou alheios” (2012, p. 75, §78), afirma Hegel sobre as inúmeras representações, pensamentos ou opiniões que se pretendem ser fundacionais.

Qualquer saber cindido, ou seja, que encontre seu padrão de medida unilateralmente em âmbito subjetivo ou em âmbito objetivo, não está reconhecendo seu outro, que lhe dá conteúdo, ou sua estrutura histórica que lhe constitui ou ainda, não percebe que, desde sempre, tais opiniões [*meinen*] são mediadas por um sistema de outras muitas opiniões, preconceitos e justificativas. O ceticismo radical significa a implosão de qualquer tipo de opinião travestida de conceito efetivo, assim como o desmascaramento desta opinião ao se apresentar como absoluta e natural. Neste sentido, afirma Hegel:

o ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais. (2012, p. 75, §78)

O ceticismo radical de Hegel revela que a tendência à naturalização provinha de perspectivas privadas ou unilaterais, enquanto maneiras de agir baseado em opiniões. Isso significa que a perspectiva subjetiva e que se pretende desconectada do seu outro, do público, da comunicação e interação, tem a forma de uma representação natural, por ser natural – como característica de saber puro, imediato, *a priori* – não pode ser colocada

em questão, ser questionada e requerida em suas justificativas e razões ou avaliada acerca de como *nós* estamos usando tais conceitos.

O conceito irrealizado, enquanto se expressa como opinião (*meinung*) e como práticas compartilhadas naturalizadas, pode ser desdobrado em um jogo de dar e pedir razões pela experiência da consciência. Neste sentido, o conceito, justamente por ser substituível, falível e dependente de uma rede de outros conceitos, manifesta, segundo Hegel, um *momento positivo*. Hegel afirma: “Para fazer inteligível esse ponto, pode-se notar previamente, de maneira geral, que a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente negativo.” (2012, p. 75, § 79). Ou seja, cada saber possui uma estrutura conceitual, e isso não significa um empobrecimento da experiência (como poderia imaginar a consciência fundada em *Verstand*, que geralmente procura terreno natural e seguro para se firmar), pois, como Hegel está indicando, a inverdade ou um saber não verdadeiro, por possuir uma estrutura minimamente conceitual, permite um processo expressivo e de caráter enriquecedor à experiência, na medida em que permite uma via intersubjetiva, o que pode levar a novas maneiras, mais verdadeiras, de justificar e validar a experiência da consciência.

Desta forma quando se busca fixar um destes saberes ou conceitos como naturais, há aí uma cisão com outros saberes ou conceitos, assim como há uma cisão também no espaço social, pois ali haveria um saber apodítico e inquestionável. Daí que tal saber fundacional não passe de um saber puramente negativo, abstrato ou subjetivo, pois não assume sua dependência inferencial com outros saberes e conceitos e seu enraizamento público. Assim, tal saber abstrato se pretende desconectado do conteúdo conceitual, não reconhece que em sua constituição, aquilo que a determinação nega, também faz parte constitutiva dela mesma. Hegel, entretanto, procura demonstrar que o processo de *experiência* possui uma negatividade constitutiva, pois permite um movimento positivo, ou seja, que se expressa racionalmente pelo *espaço das razões*. Isso significa, um espaço de seres e agentes conscientes que exercem autoridade normativa e assumem responsabilidades e, desta forma, submetem-se às avaliações normativas. E isso possibilita, por sua vez, a constituição de regras forjadas por essas correções normativas e, portanto, instituições flexíveis a essas avaliações normativas e que se medeiam pelo *movimento dialético*.

A consciência natural, afirma Hegel, “tem geralmente uma visão unilateral assim, sobre este movimento.” (2012, p. 75, § 79) O movimento ao qual Hegel se refere consiste em que a consciência natural possui dificuldades para perceber é o *movimento dialético*

que se nega em sua naturalidade para ir em direção à determinação, para aquilo que estava implícito para a consciência, o que seja, para o *Nós*. Isto quer dizer que a consciência natural parte de regras já antecipadas e enrijecidas e, por isso, Hegel identifica uma tendência unilateral neste modo de lidar com conceitos e regras, pois tal consciência não se faz consciente do movimento, do devir, da história, do processo de constituição destas regras aparentemente naturais. O *nós* é substância social, é *movimento* e *vir-a-ser*, é *história* e âmbito intersubjetivo em que se entrelaçam autoridades e responsabilidades. Devido às tendências a naturalizações dos conceitos e regras que regem a experiência, a consciência nem sempre é consciente de seu potencial em dar e pedir razões, ao seu conteúdo que envolve as instituições e a vida prática, o espaço das razões.

O *ceticismo unilateral* ou metodológico (tornado objeto e instrumento para o sujeito) recai em um *abismo vazio* e geralmente fundado em regras de que nem sempre são conscientes quanto a sua existência ou, simplesmente ignoram, tratando, assim, tais regras como pressupostos não verificados, como instâncias que explicam, porém, que são inexplicáveis. Este ceticismo [unilateral] acaba por funcionar como uma *vaidade* que é “capaz de tornar vã toda a verdade, para retornar a si mesma e deliciar-se em seu próprio entendimento; dissolve sempre todo o pensamento, e só sabe achar seu Eu árido em lugar de todo o conteúdo.” (HEGEL, 2012, p. 77, §80) Os resultados desta consciência natural são abstratos, trata-se das regras produzidas pelo *entendimento* (*Verstand*) e que rege e determina o objeto, contudo, Hegel está questionando justamente estas regras abstratas, afinal, por que não podem ser questionadas? O não questionamento de tais regras abstratas estão determinando e condenando a experiência empírica a um campo infrutífero onde há pressupostos dados não verificados, por este motivo, se torna em um *puro nada* (não há história) apartado de todo conteúdo. As consequências deste tipo de ceticismo unilateral é a desconexão do âmbito pragmático, do conteúdo em questão: trata-se de uma consciência desconectada da prática social que lhe constitui. Isso se dá pois este ceticismo que opera motivado pelo temor de errar “vê sempre no resultado somente o puro nada, e abstrai de que esse nada é determinadamente o nada daquilo de que resulta” (HEGEL, 2012, § 79, p.76). Ou seja, trata-se de uma desconexão entre o resultado e o processo, uma negatividade formal que é desconectada do conteúdo conceitual, ou ainda, trata-se de um conceito naturalizado que não reconhece seu papel inferencial como premissa e conclusão de inferências. Hegel nos direciona para um ceticismo capaz de questionar o próprio ceticismo.

Diferentemente das tendências da negatividade formal, Hegel está interessado em uma noção de negatividade que seja imanente ao conteúdo. Tal negatividade imanente se dá pelas inverdades e erros nos processos de aprendizagens, pois eles possibilitam, por uma rememoração e reconstrução, que torna possível uma reavaliação, o que gera uma expressividade e uma explicitação do que é compatível ou incompatível nesta experiência da consciência. Ou seja, Hegel está sensível às normas e determinações do próprio conteúdo, e não mais buscando previamente as determinações em alguma noção de subjetividade, em uma negatividade abstrata, como conceitos puros. Portanto, Hegel propõe uma *negatividade determinada*, produtiva e constitutiva e, desta forma, o movimento de negatividade, de substituição de conceitos por outros, é compreendida como um momento, como passagem que possui fundamental significação para o processo de experiência. Afirma Hegel:

quando o resultado é apreendido como em verdade é – como negação determinada –, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo” (2012, p. 76, § 79)

O conteúdo – não o sujeito formal – o objeto, o conteúdo representacional que “produz a si mesmo”, que toma consciência de si, ou seja, se autodetermina. Neste sentido, o padrão de avaliação para se julgar não está em um sujeito transcendental como em Kant, mas, sim, no próprio conteúdo em questão, no âmbito cotidiano e intramundano, na objetividade do jogo de determinações enquanto *espírito*, pois assim será passível de avaliação, de correção, de debate, de justificação mediante a intersubjetividade.

A negação determinada expressa a normatividade no próprio conteúdo, o que gera consequências materiais a partir de correções necessárias a se fazer em virtude de incompatibilidades e consequências materiais. Brandom chama atenção ao fato de que tal processo, desencadeado pela negação determinada, inclui a “experiência do erro” (2015, p. 51). Brandom busca atualizar o arcabouço conceitual de Hegel e, desta forma, aquilo que Hegel chama de *negação determinada*, para Brandom, é denominado de “incompatibilidade material” (2015, p. 29), assim como o que Hegel chama de “mediação”, Brandom denomina “consequência material” (2015, p. 29). Vejamos, então, o que Brandom entende por *experiência do erro*, bem como as características do que seja *conceito* em sua concepção *funcionalista* e *expressivista*, para que seja possível compreendermos melhor, de acordo com ele, o escopo e atualidade da noção de *experiência (Erfahrung)* em Hegel.

10. Experiência e uma noção de conceito não psicologizado

Para Hegel o *imediato* é, como uma *certeza sensível*, a consciência em um momento do saber efetivo. Desta forma da perspectiva de Hegel, não pode haver êxito em uma semântica que trate os fatos como dependentes, a fim de que possuam significado, da suposição ontológica de uma realidade constituída por entes discretos, coisas e predicados, como *átomos*, e de que o acesso a tais significados estivesse fora do alcance da articulação conceitual e inferencial. Hegel identifica nesta ‘semântica atomista’, que considera a “*certeza da realidade*” (2012, p. 93, §109) uma tendência ontológica ingênua, onde seria possível capturar perceptivamente algo de maneira cabal, sem haver outras conexões a serem expressas, explanatórias de tal fato captado pela certeza sensível. Em vez disso, como buscaremos introduzir neste capítulo, Hegel irá propor, pela leitura de Brandom, o *realismo conceitual*, o que nos direciona a uma semântica inferencialista e holista. Afirma Brandom:

Penso que Hegel tem uma ideia radicalmente nova do que consiste a inesgotabilidade conceitual do imediatismo sensorial – que é conforme muito mais com sua nova configuração holística da *Vernunft* do que com o *Verstand* ou com o atomismo. (2011, p. 91)

Trata-se de trilhar o caminho que vai de Kant a Hegel, ou de passar de um paradigma baseado no *Verstand* para um paradigma fundamentado na *Vernunft*. Na primeira opção, há uma busca incessante em capturar, mediante juízos conceitualmente articulados, uma infinidade de percepções, dando a entender que há, assim, uma tarefa incompleta nesta operação, já que tal conceitualidade, por mais que se processe por juízos verdadeiros, se apresenta de maneira insuficiente para permitir a percepção completa do âmbito sensorial, o que Hegel chamou de “*mau infinito*”⁴². Na segunda opção, há o reconhecimento de que o imeditismo sensorial possui uma inesgotabilidade conceitual, portanto, por este paradigma da *Vernunft*, não se estabelece como fixo qualquer tipo de estrutura conceitual prévia à experiência ou a um conjunto específico de conceitos determinados. A consequência é que, por um lado, não há uma captura estável sobre como

⁴² “Não importa quantos juízos perceptivos verdadeiros nós podemos fazer, restarão sempre outras verdades ainda não expressas. Capturar completamente, nos juízos conceitualmente articulados, o que percebemos sensorialmente é uma tarefa infinita (no sentido de Fichte), portanto, em princípio, incompleta. Este é um apelo ao que Hegel chamou de ‘mau infinito’. A boa infinitude característica da *Vernunft* é diferente, e vaimais fundo.” (BRANDOM, 2011, p. 92)

são as coisas, por outro lado, ao se aplicar um conjunto de conceitos determinados, estes irão mostrar suas inadequações ao levar os sujeitos envolvidos a compromissos incompatíveis de maneira material, segundo normas implícitas ao próprio objeto. Desta forma, o uso conceitual revela suas imperfeições e inadequações e, assim, abre-se a possibilidade de reavaliações sobre tais regras. Isso nos leva a uma inesgotabilidade conceitual intrínseca à própria experiência que emana pelo imediatismo sensorial, uma “boa infinitude” e que se articula por uma via falibilista. Por isso, como afirma Brandom: “No coração da concepção de Hegel está um falibilismo não só epistêmico, mas também profundamente *semântico*.” (2011, p. 92)

Hegel apresenta uma concepção de conceito que se evidencia, segundo Brandom, como “funcionalista” (2015, p. 42). Isso significa uma noção de conceito que se forja por atritos entre seus usos práticos, o que se dá de maneira contextual, inferencial, ou seja, eles interagem entre si mutuamente em relações de incompatibilidade material. Na perspectiva de Kant, o juízo mantém uma unidade racional na medida em que articula conceitos em co-responsabilidade e numa constelação de compromissos, de modo a manter uma unidade normativa e racional diante do emaranhado de sensações. Porém, para Kant, esta normatividade é mantida por regras que não reconhecem sua própria história, são *a priori* e dadas anteriormente à própria experiência. Hegel dá continuidade à ideia *funcionalista* do conceito. Porém, levando em conta uma articulação intrínseca entre conceitos empíricos, práticos e históricos no processo da *experiência*. Ou seja, em vez de considerar que os conceitos se articulam previamente à experiência, Hegel considera que eles se fazem por um processo histórico de constelações de compromisso, e isso possibilita que estes possam se aprimorar; na medida em que houver uma necessidade prática, esta necessidade será o parâmetro, o que viabiliza o reconhecimento e validade de uma proposição, já que ela se fará de maneira imanente à articulação conceitual do conteúdo proposicional.

Brandom nos lembra a célebre frase de Espinosa e apreciada por Hegel: “*Omnis determinatio est negatio*” (ESPINOSA apud BRANDOM, 2015, p. 26), ou seja, toda determinação e definição de algo é ao mesmo tempo uma delimitação e, portanto, também uma exclusão. Para que haja determinação, quando se afirma ou se formula uma proposição, é necessário, de maneira sincrônica, que haja também negação. Isso tudo gera, mesmo que implicitamente, uma responsabilidade prática em considerar um âmbito em detrimento de outro. Neste sentido, uma ideia funcionalista do conteúdo proposicional se dá pela *experiência do erro*. Esta se caracteriza por integrar novos compromissos a

antigos compromissos, sintetizando, assim, uma constelação de compromissos que exibem uma unidade racional e normativa. O conceito ou predicado não obtém mais seu significado por seu conteúdo semântico puramente extra-normativo, mas pelo papel pragmático que desempenha na integração de um compromisso a uma constelação de compromissos pré-articulados. Tudo isso ocorre mediante erros, pela experiência do erro. A ideia funcionalista considera o conceito em suas articulações e relações e, neste sentido, Hegel compreende o conceito dentro de seu papel e função no contexto inferencial de atividade. Portanto, tal conceito exerce uma função, um compromisso, uma tarefa, estabelece uma responsabilidade no sentido de integrar e corrigir incoerências. Desta forma, Hegel está nos indicando um modo específico de inferências. Tais inferências não se dão de maneira aleatória, como em um sorteio. Porém, também não são consideradas previamente à experiência enquanto regras formais. A inferência que Hegel estaria abordando seria material. Ou seja, trata-se de um conteúdo conceitual que desempenha uma função no jogo inferencial de fazer afirmações, de fornecer e demandar razões. Captar um conceito em um nível material é ter um conhecimento prático em jogo, no sentido de que aquilo que está explicitado no uso conceitual se constitui por aquilo que está implícito ao que se segue da aplicabilidade de tal conceito. Trata-se de um tipo de *know-how*, uma experiência prática onde a aplicabilidade dos conceitos vigentes faz expressar os erros, isso leva a um conceito material, expresso a partir da experiência do erro. Afirma Brandom: “O tipo de inferência cuja correção determina os conteúdos conceituais de suas premissas e conclusões pode ser chamado, seguindo Sellars, inferências *materiais*.” (2013, p. 66 [cifra do autor]). Brandom exemplifica tal afirmação:

Considere a inferência de “Pittsburg está a oeste de Princeton” a “Princeton está ao leste de Pittsburg”, e de “Agora se viu um raio” a “O trovão será ouvido em breve”. São os conteúdos dos conceitos *oeste* e *leste* que fazem do primeiro exemplo uma boa inferência, e os conteúdos dos conceitos *raio* e *trovão*, assim como os conceitos temporais, que tornam a segunda correta. O endosso a essas inferências constitui parte da captação ao domínio desses conceitos, independentemente de qualquer competência especificamente lógica. (2013, p. 66)

Este exemplo revela que este jogo inferencial de conceitos como raio e trovão, oeste e leste, possui um conteúdo conceitual que não depende necessariamente ou apenas da *lógica*⁴³, mas de compromissos ou de uma articulação inferencial que se faz tanto de

⁴³ Afirma Brandom: “Regras materiais são tão essenciais para o significado (e, portanto, para a linguagem e o pensamento) como regras formais, contribuindo para o detalhamento arquitetônico de sua estrutura dentro dos suportes da forma lógica.” (2013, p.68) Isso dá a entender que Brandom está colocando as

um uso prático de tais categorias como do campo das justificações, ou seja, daquilo que se expressa por tais conceitos, como em um desdobramento racional em que se fornece e se demanda razões. Observemos a importância para Brandom dos conteúdos implícitos em um juízo⁴⁴.

Isso nos leva à noção de conceito em Hegel que, segundo Brandom (2015), compreende a dimensão representacional da intencionalidade em termos *expressivos*, atravessando, assim, o caminho que vai da experiência como representação à experiência como expressão, gerando compromisso com o mundo objetivo e inferencialmente articulado. Expressar pode ser compreendido como o ato de trazer ao jogo de demandar e fornecer razões (*asking and giving reasons*). O conteúdo representacional se desdobra na medida em que torna “explícito em uma forma em que possa ser pensado ou dito aquilo que é implícito no que se faz.” (BRANDOM, 2013, p. 71). Ou seja, trata-se da possibilidade de explicitar compromissos implícitos em um jogo inferencial e em justificar práticas compartilhadas. Afinal, Hegel afirma no prefácio da *Fenomenologia*, no parágrafo 13: “Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos.” (2012, p. 32). Ou seja, o conceito articula compromissos, são regras e determinações que requerem

inferências materiais como podendo fundamentar a lógica formal e não o contrário. Nesta direção, afirma Brandom: “Embora não sejam essenciais para o significado, as regras materiais de inferência têm uma autoridade original não derivada de regras formais e desempenham um papel indispensável em nosso pensamento sobre questões concretas.” (2013, p. 68) Wittgenstein promove, de maneira semelhante, críticas à Lógica e à linguagem ideal nas *Investigações Filosóficas*. A crítica é tanto mais virulenta quanto mais desconecta se faz a linguagem ideal e abstrata do âmbito prático e dos usos das palavras. “116 [...]. Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.” (1989, p. 55) Afirma Wittgenstein. Vale destacar que este *nós* se refere à linguagem do dia a dia em que todos participamos.

⁴⁴ Percebe-se a relevância da noção de Juízo sintético em Kant, neste contexto de discussão sobre inferências intrínsecas relacionadas a experiências empíricas em *nível básico*. Por exemplo: Kant promove críticas ao empirismo de Hume, justamente por este não reconhecer, na sua noção de “causalidade”, mediações por “regras”, mas, sim e apenas em *hábitos* e conteúdos sensíveis. Desta forma afirma Kant: “Para pôr à prova o conceito problemático de Hume (a sua *crux mataphysicorum*), a saber, o conceito de causa, é-me primeiro fornecida *a priori* pela lógica a forma de um juízo condicional em geral, isto é, um conhecimento dado para utilizar como princípio e o outro como consequência.” (2007, p. 88) Kant está indicando que há regras, conceitos que constitui a relação causa e efeito, portanto, não se trata de par conceitual que se dá em experiência imediata. Kant oferece exemplos cotidianos e afirma: “se um corpo é durante bastante tempo iluminado pelo sol, aquece-se. Aqui, evidentemente, não existe ainda uma necessidade de conexão, nem, por conseguinte, o conceito de causa. No entanto, eu continuo e digo: se a proposição precedente, que é simplesmente uma conexão subjetiva das percepções, deve ser uma proposição de experiência, importa que ela seja considerada como necessária e universalmente válida. Mas, uma tal proposição seria: o sol é pela sua luz a causa do calor.” A regra empírica precedente é doravante considerada como lei e, sem dúvida, válida não só para os fenômenos, mas para estes fenômenos em vista de uma experiência possível, que precisa de regras gerais e portanto, universalmente válidas. Compreendo, pois, muito bem o conceito de causa como um conceito necessariamente ligado à simples forma da experiência, e a sua necessidade como a de uma união sintética das percepções numa consciência em geral. (2007, p. 88) Neste sentido, o juízo sintético produz uma articulação conceitual que permite um juízo sobre a relação entre o sol e a produção de calor em um corpo enquanto consequência *necessária*. A diferença com Hegel é que este conceito de causa não é dado nem como Hume considerou, como um hábito, nem como Kant pontuou, como constituído por algum conceito *a priori*. Para Hegel este conceito de causa e efeito, por exemplo, se dá pela *experiência do erro*, sem necessitar, com isso, pressupor qualquer tipo de estrutura prévia ao conhecer.

outras regras e que exige também que os concernidos saibam jogar. Portanto, a normatividade e sua explicitação requerem comprometimentos, o que só pode acontecer em âmbito intersubjetivo, no *espaço das razões*. Hegel não leva em consideração o âmbito subjetivo como sendo fonte primordial dos conceitos, mas, sim, a interação, a *intencionalidade compartilhada* que se constitui de maneira *inferencialista* e *expressivista*, por um processo de racionalização, reivindicação e justificação.

A *experiência* começa em Hegel pela própria fenomenologia, ou seja, por aquilo que se manifesta e é imediato, enquanto sendo, um *este*, por exemplo, ou um *aqui*. Porém, esta tendência em captar o imediato faz transparecer sua dependência por universais, por conceitos. Desta forma, se o imediato não se manifesta em formato conceitual ele possui um potencial para ser explicitado enquanto tal, estando, por assim dizer, em formato protoconceitual, ou seja, contém inferências implícitas ou conteúdos proposicionais implícitos. Hegel está nos levando, afirma Brandom (2011), a uma inescapabilidade conceitual do imediatismo sensorial, que é condizente com a nova configuração pensada através da *Vernunft*.

O conteúdo proposicional é determinado e se posiciona a partir de inferências a outros conteúdos proposicionais em relações de negação determinada. Tal processo de determinação ocorre pela *experiência do erro*, pois, quando se reconhece na experiência da consciência a incompatibilidade entre dois ou mais compromissos gerados pela determinação, se estabelece uma tensão entre o ilusório e o real. Tal tensão conduz de maneira imanente à experiência de reconhecer o erro, a incompatibilidade e, a partir daí, exerce-se a tarefa crítica e reconstrutiva da consciência de reparar ou modificar pelo menos um dos compromissos incompatíveis.

A noção de *negação determinada* em Hegel assume a função de explicar o processo de incorporação de elementos cognitivos que são essencialmente dinâmicos. Segundo Brandom, “o conceito-chave da lógica, semântica e metafísica de Hegel é a negação determinada. Trata-se de um conceito modal.” (2011, p. 87) Ou seja, seguindo a ideia de que uma determinação inclui em si uma negação, há dois tipos de diferenciação, segundo Brandom (2015) e sua inspiração no capítulo da *Percepção na Fenomenologia*, quais sejam: a diferença simples ou indiferente [*gleichgültige*] e uma diferença exclusiva [*ausschließende*]. No primeiro caso ocorre como a diferença entre quadrado e vermelho;

são propriedade distintas, porém, podem ser compatíveis com o mesmo objeto, por exemplo; ou seja, é indiferente para a constituição do quadrado se ele aparenta ser vermelho ou verde, assim como é indiferente para as amostras de cores seu formato geométrico. No segundo caso, trata-se da diferença entre quadrado e círculo, pois seria incompatível o mesmo objeto possuir as duas qualidades ao mesmo tempo, é uma diferença excludente, trata-se de elementos incompatíveis de maneira material. Afirma Brandom:

No começo do capítulo Percepção da Fenomenologia, Hegel argumenta que a determinação requer mais do que mera diferença de outras coisas. Requer o que ele chama de diferença “exclusiva” [*ausschließende*], e não uma mera ou “indiferente” diferença [*gleichgültig*]. (2019, p. 56)

A negação determinada envolve a diferença exclusiva, e isso nos leva a uma noção não psicologizada de conceito. Brandom assinala que “o tipo de negação em questão, a negação determinada, corresponde aos contrários aristotélicos e não às contradições aristotélicas, que seriam entendidas em termos de negação formal ou abstrata.” (2015, p. 80).

Pode-se dizer que a negação lógica (inconsistências formais) estabelece suas regras antecipadamente à experiência, enquanto a negação determinada constrói seus conceitos e negações a partir da experiência, a partir de um processo falibilista, pois tal negação se dá por compatibilidades e incompatibilidades materiais, gerando compromissos e responsabilidades na medida em que surgem erros e, assim, um comprometimento em corrigir erros quando necessário. O elemento da crítica e da experiência caminham juntas, e este caminho é o caminho para a verdade e não *a verdade*. Afinal, afirma Brandom: “A negação formal é uma abstração a partir de determinada negação que é o que realmente importa.” (2011, p. 91)

Desta forma, Brandom percebe a noção de experiência em Hegel como tendo fundamento na *falibilidade*, não só epistêmica como semântica. “Na medida em que nossos conceitos empíricos e práticos determinados estão envolvidos, nós nascemos em pecado, e estamos condenados a morrer em pecado.” (BRANDOM, 2011, p. 92) A inesgotabilidade conceitual do imediato sensorial revela a impossibilidade de se capturar de forma estável uma coisa ao usar algum tipo de conceitualidade formal e abstrata, pois com o tempo, tais conceitos aparentemente estáveis se mostram em suas insuficiências práticas na medida em que nos levam a compromissos relacionados a incompatibilidades materiais. Ou seja, o uso do conceito não se dá de maneira abstrata, pois ele requer sempre

outros conceitos, na medida em que as incompatibilidades materiais se fazem presentes, e estas surgem a partir de demandas práticas. Trata-se de melhor compreendermos a *experiência do erro*.

Brandom (2015) dispõe um exemplo para ilustrar o processo da *experiência do erro*. Suponha que um sujeito olhe para um graveto curvado que está parcialmente submerso na água. Ao retirar o graveto da água, surge a crença de que ele seja completamente reto e não retorcido. Trata-se de crenças incompatíveis para o mesmo objeto, afinal, o graveto não pode ser curvado e completamente reto ao mesmo tempo. Vale frisar que tais apresentações do graveto se tornam conteúdos proposicionais que entrariam em contradição um com o outro: na medida em que a consciência se compromete em uma proposição sobre o graveto, surgem responsabilidades práticas e a tarefa crítica de conciliar as incompatibilidades. Há, assim, uma responsabilidade crítica, uma tarefa por rejeitar ou modificar pelo menos um dos dois compromissos na constelação de representações que formam o conteúdo proposicional. Em todo caso, ambas as representações do graveto são modos de apresentação da realidade da vareta, uma que é verídica e outra, deturpada. Porém, há uma dependência mútua entre elas. O padrão para avaliação destes modos de apresentação da vareta se dá pelo papel *funcional* dos compromissos assumidos na medida em que tais representações *expressam* conteúdos proposicionais normativos na prática, pois que a consciência quando percebe o graveto como reto, impõe-se a necessidade de restrições racionais para formar uma constelação de compromissos em relação a outra constelação incompatível de compromissos. Poderíamos inclusive extrapolar pragmaticamente o exemplo de Brandom se pensarmos como pode estar associada a compatibilização de compromissos epistêmicos com a tarefa, por exemplo, de pescar usando o graveto como flecha e trabalhando, assim, com sua aparente modificação de forma em virtude da refração.

As práticas e processos da experiência do erro envolvem os âmbitos subjetivo e objetivo numa *dependência sensorial prática* e, neste sentido, o *saber fazer* enquanto comprometimento prático se torna complementar aos *fatos* e especificidades do vocabulário modal que se expressa, por exemplo, sobre o graveto. Desta forma, é possível haver inteligibilidade, ou seja, é possível explicitar categorias implícitas naquilo que se faz. A inteligibilidade em Hegel resulta através da inteligibilidade do erro. Por isso, aquilo que é dito ou pensado sobre algo só é o caso se este alguém, que diz ou pensa, souber, ao mesmo tempo, fazer aquilo que diz, estando, assim, apto a assumir um compromisso. Esta

aptidão em saber jogar se dá pela experiência do erro, no atrito entre o âmbito subjetivo e objetivo. Afirma Brandom:

A forma subjetiva articula o que as coisas são ou podem ser para a consciência, e a forma objetiva articula o que as coisas são ou podem ser em si mesmas. A segunda é a forma da realidade empírica; a primeira é a forma pela qual essa realidade empírica aparece para os sujeitos que conhecem. (2019, p. 666)

Ou seja, Brandom está apontando para a articulação destes dois polos de modo a possibilitar o conhecimento genuíno. Portanto, pensamentos, sentimentos, sensações, declarações, classificações e qualquer tipo de expressão do polo subjetivo terá que encontrar apoio no polo objetivo, e isso se dá pela prática, fazendo coisas, seguindo o caminho que passa por comprometimentos e responsabilidades. Brandom argumenta sobre uma reciprocidade e reconhecimento mútuo entre a subjetividade e a objetividade. Por um lado, afirma Brandom: “O que são as coisas para a consciência deve estar em conformidade com o que as coisas são em si mesmas.” (2019, p. 673) Expressando as coisas assim, há uma autoridade do âmbito objetivo sobre o âmbito subjetivo. Por outro lado, Brandom reconhece “uma dimensão de dependência do mundo objetivo em relação a compromissos práticos subjetivos.” (2019, p. 674) Pois, esta subjetividade é compreendida, com a leitura de Brandom, enquanto uma intersubjetividade que se articulam por contextos práticos e neste sentido, as regras que se dão pelo polo objetivo, a *natureza*, sofre influências do polo subjetivo também, do *espírito*, enquanto histórias das práticas humanas sobre os objetos e que se naturalizou. Assim, há uma crítica ao *referencialismo* ou à semântica baseada em fatos brutos, na medida em que Brandom defende que as declarações baseadas em intuições sensíveis, sensações e as representações de modo geral apenas se tornam compreensíveis ao se entender o que se está fazendo ao se declarar.

Uma *ação* relevante é uma constelação formada por asserções e inferências, realizadas por declarações que oferecem e solicitam razões. Trata-se, segundo Brandom, de um “racionalismo sobre o conceitual” (2013, p. 29), ou de um “pragmatismo sobre o conceitual” (2013, p. 29). Neste sentido, Brandom (2015) compreende que o conteúdo compartilhado, envolvendo as tensões entre fenômeno e *noumenon*, pensamento e fato, dá-se em duas formas diferentes de relações de incompatibilidade e consequência material. Ou seja, a *negação determinada* hegeliana possui dois modos de expressão que não são absolutamente ambíguas e sim, pelo contrário, complementares. Pelo formato subjetivo operam conceitos modais por normatividade deôntica, e pelo lado objetivo se

expressa o vocabulário modal alético. Segundo Brandom (2015), o vocabulário modal alético só pode ser compreendido na medida em que se tenha dominado as práticas normativas orientadas pela explicitação do vocabulário deôntico. Ou seja, “o vocabulário normativo deôntico é um metavocabulário pragmático para o vocabulário normativo modal alético.” (BRANDOM, 2015, p. 57). Na medida em que o sujeito domina as práticas que são mediadas por relações normativas deônticas – isso significa expressar as incompatibilidades incontornáveis que surgem pela prática e ao assumir compromissos –, abre-se o caminho de aplicabilidade e explicitação do vocabulário modal alético. Este processo é justamente a experiência do erro, o operar e o deixar ser da negação determinada. Vale ressaltar: o que conecta estes dois aspectos da negação determinada é uma dependência recíproca e intrínseca entre o âmbito sensorial e o âmbito prática.

Aquilo que é dito possui sua referência não em âmbito mental, em ideias subjetivas, mas, sim, na capacidade de fazer, aplicar e se comprometer sobre aquilo que é dito. Afinal, ao se assumir algum compromisso, o sujeito em questão se submete às consequências no âmbito objetivo que expressa impossibilidades e necessidades (normatividade alética). Ou seja, há uma relação intrínseca entre o vocabulário deôntico e o alético, pois quando os concernidos estão um para o outro em processos práticos e de justificação sobre as normas que possuem diretrizes deônticas, há, por consequência, comprometimentos com vocabulário alético, que expressa delimitação a estes concernidos, para que seja possível entrarem em acordos razoáveis. Portanto, há mais garantias de validações da normatividade deôntica aos concernidos, quando esta reconhece e dialoga com as delimitações incontornáveis da normatividade alética.

Segundo Brandom (2015), a correspondência entre o âmbito subjetivo e objetivo, ou entre uma forma subjetiva articulada por relações normativas e deônticas de incompatibilidade e consequência material, por um lado, e uma forma objetiva articulada por relações aléticas modais de incompatibilidade e consequência material, por outro, dá-se por uma *dependência sensorial prática*. Esta noção descrita por Brandom significa que aquilo que é mais imediato, subjetivo, como por exemplo as intenções e sensações, são, em verdade, mediadas por práticas compartilhadas e, portanto, há uma dependência entre as sensações e as práticas. Isso impossibilita o acesso a uma sensação sem que haja um contexto compartilhado e de ação. Desta forma, nota-se aqui uma diferença radical entre a tradição empirista e este empirismo modal enriquecido proposto por Hegel; pois filósofos empiristas, como no caso de Locke, buscam a referência que conecta a subjetividade e a objetividade em uma noção psicologizada de conceito, como a *ideia*

sensível, que funciona como referência e portadora de significado para um nome, o que significa que a referência está em uma unidade conceitual acessada imediatamente e mentalmente, como nomes designando coisas. Para Brandom, essa semântica tradicional em que desemboca o empirismo faz uma abstração do desenvolvimento e incremento do saber pela solução de problemas e pela dinâmica das justificações. Como afirma Brandom: “É uma espécie de referência, porque está meramente apontando o que está lá - nada dizendo sobre isso. É direto (imediate) no sentido de não depender ou de usar de alguma forma (ser mediado por) conceitos; não envolve a aplicação de conceitos de forma alguma.” (BRANDOM, 2019, p. 116) No entanto, no caso dos juízos empíricos em Hegel, estes se formam por processos de aprendizagem e solução de problemas, e por isso a referência desta experiência empírica parte de uma noção não psicológica do conceito; e esta se dá, por seu turno, pela competência prática em seguir normas, em assumir compromissos que permitem dizer o que se faz. A *dependência sensorial prática* significa que o mundo objetivo independe dos *sujeitos* (enquanto esfera que abarca conceitos psicológicos) para que possa se expressar conceitualmente. Desta forma, a dependência sensorial prática quer se divorciar completamente de qualquer tipo de dependência a algum tipo de *referência*, enquanto experiência imediata de um objeto ou representação pela mente de um sujeito cognoscente. Afirma Brandom:

É importante destacar este ponto, ao considerar o realismo conceitual [de Hegel]. Pois, o resultado da combinação do realismo conceitual sobre o mundo objetivo com uma compreensão psicológica do conceitual é uma espécie de idealismo de Berkeley, segundo o qual os fatos objetivos requerem um pensador do mundo de uma maneira tal que as existências deste mundo dependem de tais pensamentos. Este não é, enfaticamente, o pensamento de Hegel [...]. (2019, p. 55)

A dependência sensorial prática é o privilégio do âmbito prático em relação ao âmbito semântico, isso nos direciona a uma noção de *realismo conceitual*, de um “idealismo objetivo” de maneira tal que a dependência a uma *referência* se constitui por mediações, a *referência* é um resultado de um processo de justificação e que envolve comprometimentos práticos, nada está pronto e dado, pelo contrário, é necessário um processo de formação do conteúdo conceitual que se dá pela forma subjetiva e objetiva em articulação. Porém, este subjetivo não é mais a *mente* de um sujeito onde se encontra uma espécie de estrutura prévia (*natural*) e adequada ao conteúdo sensível, mas sim um ambiente prático e compartilhado que se expressa por um vocabulário deôntico. Hegel, de fato, afirma que a *certeza sensível* é *história* e não um resultado pronto:

É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas.” (HEGEL, 2012, p. 92, §109)

Trata-se de uma história com expressão racional que possui dois vocabulários, um que é normativo deôntico, correspondendo ao subjetivo (consciência natural) e outro modal alético, correspondendo ao objetivo (como as coisas são). Isso não pode ser confundido, nos lembra Brandom, com o modelo criticado, na *Introdução da Fenomenologia*, por Hegel que pressupõe um abismo entre sujeito e objeto, entre aquele que representa e aquilo que é representado. Afirma Brandom:

O tipo de modelo que Hegel constrói para contrastar com os modelos representacionais de dois estágios comprometidos com uma forte diferença de inteligibilidade entre representações e representados depende de uma explicação do conteúdo conceitual comprometida com uma anfibia do conteúdo conceitual entre uma forma subjetiva, articulada por relações normativas deônticas de incompatibilidade-e-consequência, assim como uma forma objetiva, articulada por relações modais aléticas de incompatibilidade-e-consequência. A relação de correspondência entre eles é um metavocabulário pragmático que induz a uma espécie de dependência prática dos sentidos. De acordo com essa abordagem, o realismo modal envolve realismo conceitual, que envolve idealismo objetivo. (2019, p. 84)

Brandom está levando a sério uma frase do Hegel que diz: “àquele que enxerga o mundo racionalmente, o mundo o enxerga de volta racionalmente.” (HEGEL, apud BRANDOM, 2013, p. 124) Neste sentido, na medida em que há engajamento prático colocando as crenças e subjetivismo a prova de maneira tal que haja a possibilidade de avaliações e correções, se torna possível dizer sobre o que estamos fazendo: dizer sobre aquilo que sempre fizemos sem conseguir expressar o que estava implícito em tais atividades. Brandom percebe que Hegel trata a imediatez sensível como uma *inesgotabilidade conceitual* (alcançando tanto a esfera subjetiva como a objetiva). Brandom está afirmando que o empirismo enriquecido de Hegel nos leva a considerar que a menos que alguém compreenda praticamente o que é dito pelo vocabulário normativo, engajando-se nas práticas, não poderá tampouco compreender o que é dito pelo vocabulário modal alético. O compromisso de um agente/falante nas diversas relações normativas faculta a possibilidade de se dizer o que é preciso fazer para se formular afirmações acerca daquilo que é objetivamente impossível e necessário, permitindo, assim, usar de forma legítima e justificável o vocabulário modal alético.

Brandom comenta que Hegel percebe a articulação entre os âmbitos subjetivo e objetivo “como dois lados de uma mesma moeda” (BRANDOM, 2015, p. 56. A experiência do erro, regida por normas, práticas e que se expressa por relações deônticas de incompatibilidade, é o que permite perceber o comprometimento de alguém como fenômeno ou realidade.

No exemplo sobre o graveto, pode-se identificar dois objetos, quais sejam, o objeto da consciência enquanto graveto torto (uma aparência) e o objeto enquanto graveto reto (uma realidade). São a princípio incompatíveis, porém a experiência do erro e ilusão é o movimento dialético de passagem de uma consciência imediata para uma consciência que comporta, ao mesmo tempo, a primeira representação e a segunda enquanto alinhamento com a realidade, ou seja, o erro possui fundamental valor constitutivo para a representação do graveto como tendo uma forma retilínea. Esta passagem de um objeto para o outro, essa movimentação na consciência se dá pela dependência sensorial recíproca e prática entre a subjetividade e a objetividade, entre o vocabulário normativo deôntico e o vocabulário modal alético.

Ou seja, a subjetividade possui seu parâmetro não em algum tipo de conceito psicológico, como uma *ideia sensível* lockeana, mas, sim, em um conceito forjado pela vida prática, pela história e contradições que são desenvolvidas em nível prático e através de uma dinâmica justificativas. Se há um impasse sobre compromissos enquanto pensamentos ou julgamentos que são materialmente incompatíveis, tal resolução se dá por um viés crítico, a fim de que possam ser corrigidas as incoerências em nível efetivo, atingindo, assim, toda uma rede inferencial de relações.

Os fatos objetivos funcionam por relações modais, pois, se dois estados de coisas são materialmente incompatíveis, isso significa que um mesmo objeto não pode obter as duas configurações ao mesmo tempo – algo que envolve uma questão material sobre o que é impossível e necessário. Porém, incompatibilidades materiais em nível subjetivo podem coexistir num mesmo sujeito. Sendo esse o caso, tal sujeito estará comprometido com duas constelações incompatíveis enquanto compromissos normativos, o que significa, por sua vez, que há uma demanda intersubjetiva enquanto tarefa crítica, mesmo que o sujeito em questão não reconheça a *necessidade* implícita em se resolver as incompatibilidades materiais que inevitavelmente se estabelecem. Alguém terá que mudar o compromisso, passar pela *experiência*, eliminar a incoerência, corrigir a situação, assumir um compromisso em nível prático ao reconhecer um erro, caso contrário, o processo cognitivo colapsaria num fundacionalismo, no qual os conceitos se naturalizam. Esta

correção significa a explicitação deste *como fazer* (estar apto a fazer) enquanto *dizer* ou *pensar que*; ou enquanto direito de fazer. Desta forma, trata-se do caminho para o pensar e o agir assumirem um equilíbrio entre si. Como afirma Brandom:

A ideia geral é que a racionalidade que nos qualifica como sábios (e não como meramente como sencientes) pode ser identificada como sendo um jogador no jogo social, implicitamente normativo, de oferecer e avaliar, produzir e consumir razões (2013, p. 95)

Em nível prático inferencial, comprometer-se com uma afirmação é comprometer-se com o que se segue de tais afirmações. Desta forma, “substâncias objetivas, não menos que sujeitos, coisas não menos que pensamentos, como determinado, são essencialmente estruturados conceitualmente.” (BRANDOM, 2015, p. 70) Assim, pode-se afirmar que o conceito não possui limites externos, pois alcança tanto o nível subjetivo quanto o objetivo. Brandom afirma que tal relação é de “dependência recíproca dos sentidos⁴⁵” (2015, p. 70). E mais, trata-se de reconhecer e tratar uns aos outros, na prática, como pessoas que autorizam e que são responsáveis.

Tendo em vista que pelo lado objetivo, que se dá por declarações modais aléticas, e que explicita e expressa as características modais imanentes ao objeto, Hegel está antecipando forte crítica ao *descriptivismo*. “Hegel rejeita o descriptivismo ou o representacionalismo para o vocabulário modal alético.” (BRANDOM, 2015, p. 226). A alternativa recomendada por Hegel é por um tipo distinto de *expressivismo*. Por exemplo, um conjunto de fatos e características modais e implícitas sobre um objeto como o cobre expressa características necessárias e intrínsecas a ele. Trata-se, por exemplo, do fato de ele ser condutor, excluindo a possibilidade de ser um isolante elétrico. Portanto, o cobre possui sua significação no contexto, e graças a estados de coisas que lhe são intrínsecos e que podem ser expressos, no caso, pelo fato de o cobre expressar a qualidade de ser condutor elétrico, e que em temperatura ambiente se mantém em estado sólido. Porém, para que tais qualidades intrínsecas ao cobre se expressem, é necessária uma articulação pelo lado subjetivo que funcione por relações modais deônticas, pois é necessário

⁴⁵ “A alegação é que, a menos que se compreenda praticamente o que é dito pelo vocabulário normativo - poder fazer coisas, envolver-se em práticas, que são determinadas pelo vocabulário normativo - não se pode entender o que é dito pelo vocabulário modal [alético]. Ou seja, a afirmação é que há uma espécie de dependência de sentido do vocabulário modal sobre o que é expresso pelo vocabulário normativo, não um tipo de dependência de referência.” (BRANDOM, 2019, p. 84) Brandom está indicando que o acesso a um objeto não se dá de maneira imediata e de forma unitária, mas sim por uma *anfíbolia*, por uma ambiguidade que se dá pela subjetividade e objetividade. Pode-se dizer que se trata de uma contradição constitutiva entre a normatividade deôntica e o vocabulário modal alético. Desta forma, a dependência recíproca de sentido é a dependência recíproca entre a normatividade deôntica e o vocabulário modal alético. Em outra passagem afirma Brandom: “o vocabulário normativo deôntico permite dizer o que se deve fazer para, assim, dizer o que o vocabulário modal alético permite dizer.” (BRANDOM, 2019, p. 215)

manipularmos o cobre, usarmos, nos comprometermos acerca dele, isso inclui erros e encararmos suas incompatibilidades materiais. Brandom está indicando aqui uma conexão interna entre comunicação bem sucedida e representações de fatos.

Sendo assim, pelo lado subjetivo, um sujeito que assume compromissos por relações normativas é capaz de desempenhar um papel em âmbito prático de comprometimento e decisão a partir da experiência do erro. Neste sentido, as incompatibilidades materiais e suas consequências que surgem pela experiência do erro, tornam expressa uma *dependência* sensorial em relação ao vocabulário modal alético, na medida em que é articulado no vocabulário deôntico. Isso significa estar mais comprometido com um processo de práticas e de jogos normativos, que permitem uma expressividade imanente sobre um objeto, do que estar comprometido a uma referência, a uma referência mental que desconsidera um processo prático normativo de formação deste objeto. Hegel rejeita a ideia de um referencialismo esvaziado de conteúdo. Em vez disso, endossa a dependência dos sentidos que se manifesta e se desenvolve em âmbito prático, a partir de comprometimentos e de capacidades dos sujeitos em participarem de jogos normativos, deônticos, onde tais sujeitos participam de um jogo em que são capazes de se responsabilizarem e se direcionarem a uma comunidade em que os concernidos se reconhecem reciprocamente. A referência não é dependente do (e nem está no) âmbito mental, subjetivo ou em uma intencionalidade puramente subjetiva, mas, sim, na capacidade de dar sentido a uma proposição pela participação em práticas explícitas, na aplicação do vocabulário normativo deôntico que permite legitimidade na representação de um fato. Assim, torna-se possível compreender as relações e propriedades do objeto que são articulados por relações modais aléticas, que se expressam por aquilo que é possível e necessário sobre o objeto. Isso ocorre porque o mundo objetivo para Hegel é estruturado conceitualmente, portanto, não há um âmbito puramente intuitivo ou não conceitual que poderia ser postulado como referência para a determinação sobre uma proposição. O conceito está tanto no sujeito quanto no objeto, e justamente por ter a capacidade de estar nestes dois âmbitos, ele é inesgotável. Isso nos leva à importante noção de *realismo conceitual*, que veremos a seguir.

10.1 - Realismo Conceitual

Para Brandom, o realismo conceitual conduz à percepção da interação entre a subjetividade e a objetividade para constituir, assim, o conteúdo conceitual. Portanto, há duas formas diferentes com as quais o conteúdo conceitual se apresenta: pelo lado subjetivo, ele se expressa por uma normatividade deôntica e, pelo lado objetivo, ele se expressa por uma normatividade alética. O realismo conceitual admite a possibilidade de mundos possíveis e, ao mesmo tempo, desconsidera a existência de sujeitos por quem o vocabulário normativo deôntico é aplicável e, mesmo assim, considera válida a possibilidade de expressão do vocabulário modal alético, no âmbito objetivo. Isso ocorre pois o parâmetro do conteúdo conceitual não é psicológico ou mental. Portanto, o realismo conceitual está intrinsecamente relacionado ao “idealismo objetivo” de Hegel, que considera, segundo Brandom, que “[p]odemos entender e descrever mundos possíveis, sem sujeitos a quem o vocabulário normativo deôntico se aplique, tornando o vocabulário alético modal aplicável.” (2019, p. 84) Brandom está admitindo que o vocabulário modal alético possui certa independência em relação ao vocabulário modal deôntico, apesar de serem complementares, afinal, para se compreender aquele, é necessário participar de práticas de explicitação e que se dão pelo vocabulário normativo deôntico. Em todo caso, o realismo conceitual de Hegel, segundo Brandom, é “hilemórfico e bimodal”, pois entende que a objetividade e a subjetividade são duas formas diferentes que o conteúdo conceitual pode assumir. Como afirma Brandom:

Essa estrutura hilemórfica de forma e conteúdo está subjacente ao relato expressivo de Hegel acerca das relações entre pensamentos subjetivos e estados objetivos de coisas em práticas discursivas de saber e fazer.” (2019, p. 3)

Desta forma, o realismo conceitual considera o mundo como desde sempre estruturado conceitualmente ou, pelo menos, proconceitualmente. Portanto, o mundo objetivo é pensável ou inteligível, sem dever nada a nenhum tipo de atividade mentalista de sujeitos pensantes, sejam de uma consciência particular ou de uma consciência supraindividual. Em suma, o realismo conceitual é uma concepção não psicológica sobre o conceito, de acordo com a qual as propriedades e determinações se expressam por relações de incompatibilidade material (por negação determinada, nos termos de Hegel), e isso leva às consequências materiais (mediação). Por exemplo, se P possui a mesma propriedade que há em Q, há a *consequência* de que tudo aquilo que for incompatível

com P será também incompatível com Q. E isso independe de haver sujeitos intencionados e pensantes que concordam ou não com isso. Esta elaboração sobre uma concepção não psicológica sobre o conceito não é estabelecida propriamente pela *Introdução à Fenomenologia*, afirma Brandom, mas, sim, pelos primeiros capítulos sobre a *Consciência*. Portanto, a consciência em um processo dialético adentra no processo gradual de reconhecimento de um mundo conceitualmente estruturado, na medida em que reconhece fatos e objetos em suas propriedades e relações de incompatibilidade material e consequência. Segue-se que, por “conceitual”, afirma Brandom: “queremos dizer, com Hegel, ‘mantendo relações de incompatibilidade e consequência material’, então os fatos e propriedades objetivas que a ciência natural revela como realidade física estão eles mesmos em formato conceitual.” (2019, p. 54) Do lado subjetivo, a consciência, pelo sistema funcional conferido ao conteúdo conceitual, se envolve em atividades práticas, em usos e, assim, a consciência se abre para a possibilidade de compreender o vocabulário normativo alético de incompatibilidades materiais, ou seja, mediante a aplicação do vocabulário normativo deontico se compreende o mundo objetivo. Portanto, Hegel, com o realismo conceitual, hilemórfico e bimodal⁴⁶ considera a possibilidade de expressividade conceitual pelo lado objetivo e pelo lado subjetivo, sem que isso signifique uma subserviência a uma concepção psicológica sobre o conceito. Ou seja, por um lado, a referência e o significado, para a semântica em Hegel, não estão em âmbito mental, posto que se encontram na experiência do erro, em ambiente falibilidades e onde o rigor normativo é expresso, assim como as consequências comprometedoras se explicitam. A consciência em sua experiência está em um *caminho do desespero*, como Hegel afirma, pois aquilo pelo que se desespera são ações intencionais da consciência, não compartilhadas, que pretende o controle das normatividades sobre o objeto. Por outro lado, a referência e o significado semântico também não estão em um âmbito objetivo, enquanto uma referência cabal, como uma normatividade definitiva que brota de maneira

⁴⁶ “O realismo conceitual hilemórfico bimodal entende o conteúdo conceitual como vindo em duas formas: a forma normativa subjetiva e deontica dos pensamentos e a forma modal alética objetiva dos fatos.” (BRANDOM, 2019, p. 638) Neste sentido, tanto a subjetividade quanto a objetividade possuem expressividade conceitual. O conceito não possui um limite externo, neste sentido, é ilimitado e isso possibilita o diálogo. Em outro momento, afirma Brandom: “A própria resposta de Hegel é uma concepção não psicológica do conceitual, de acordo com a qual ser conceitualmente satisfatório é estar em relações de incompatibilidade material e consequência para com outros itens igualmente satisfatórios. Essa forma de pensar sobre o conteúdo conceitual apoia-se no realismo conceitual hilemórfico bimodal. É a visão segunda a qual o conteúdo conceitual se apresenta em duas formas distintas, que se distinguem pela modalidade das relações de incompatibilidade e consequência. Estados objetivos determinados de coisas são conceitualmente satisfatórios em se colocarem uns aos outros em relações modais aléticas de não-compatibilidade e necessidade. Pensamentos subjetivos determinados expressam os mesmos conteúdos conceituais ao se colocarem uns aos outros em relações modais deonticas de rigor normativa e as consequências comprometedoras.” (2019, p. 106)

imediate da objetividade. Brandom nos lembra que, pela objetividade, há dependência da articulação conceitual, que se dá por relações modais que expressa a necessidade e as incompatibilidades dos conceitos uns com os outros. A referência, afirma Brandom, é *sensorial prática* e se dá pelo “movimento dialético”, no movimento que faz surgir o “novo objeto”. Mais à frente, ainda neste capítulo, iremos retomar este ponto sobre o *movimento dialético*, mas por ora gostaríamos apenas de enfatizar que o significado em Hegel se dá pelo vir-a-ser do objeto, e isso significa uma *reversão da própria consciência* (experiência do erro) e, ao mesmo tempo, uma *elevação* da mesma no processo de alinhamento com a realidade.

Afirma Hegel:

Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são para a consciência, ela mesma é sua comparação: é para ela mesma que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto. (2012, p. 79, § 85)

Neste sentido, retomando o exemplo do graveto, num primeiro momento se crê estar dobrado e, em seguida, se percebe enquanto reto. Este primeiro movimento do objeto já revela que, pelo lado da objetividade, há a expressão da consciência, pelo próprio graveto, de ele não ter características semelhantes à de uma corda, que a qualquer movimento se faz flexível e toma várias formas, isso não faz parte dos predicados compatíveis de um graveto. Mas, sim, traz o fato de se tratar de um graveto que possui a característica intrínseca de ser mais rígido e, no caso, de ser um graveto aparentemente dobrado e que agora é reto. Notemos que todas estas expressividades objetivas sobre o graveto se dão pelo seu uso prático. Desta forma, há um processo de desmascaramento das aparências, e tal processo ocorre pela própria consciência quando esta não se fixa a nenhum padrão prévio, abstrato, mas, sim, ela mesma mantém na tensão dos dois lados (objetivo-subjetivo) do conteúdo, que gera crenças e incompatibilidades. A consciência se depara com ambiguidades que se fazem presentes tanto em nível objetivo quanto em nível subjetivo. Isso significa a não possibilidade de localizar onde está a consciência, o conceito, pois ela está justamente no movimento da consciência, quando se substitui o compromisso com respeito ao graveto dobrado pelo comprometimento com sua forma reta. Desta forma, há um alinhamento com a realidade, com o real. Há na consciência correções e consequentes realinhamentos a respeito da realidade pela experiência do erro

e pelo envolvimento prático com o graveto (pensemos mais uma vez no aprimoramento da capacidade de pescar levando em conta a refração da “flecha”), pois a distinção entre o que é *em si* (a realidade) e o que as coisas são para a consciência (fenômeno e crenças) se torna algo para a própria consciência, enquanto uma tensão constitutiva nela mesma. Desta forma, a consciência terá de tomar uma decisão, terá que abandonar algum compromisso. O graveto distorcido entra em um processo de reconhecimento de incompatibilidades materiais com a consciência do graveto reto, o que provoca o reconhecimento de que a consciência do graveto distorcido não passa de uma crença que é, ao mesmo tempo, constitutiva para abrir espaço para a expressividade que surge pelo graveto reto.

Sem o *erro* não há condições de compreender correções materiais, concretas e o alinhamento com a realidade. Por isso, Brandom afirma: “a chave explicativa desta concepção não-psicológica do conceitual é que ela se aplica não apenas a pensamentos subjetivos, mas também a fatos objetivos.” (2015, p. 68) Desta forma, na colisão entre os compromissos incompatíveis assumidos sobre o graveto é resolvido por restrições racionais que surgem na prática (na experiência) quando surge o graveto reto, pois esta impõe limites normativos. A experiência do erro muda não apenas como o sujeito está comprometido com as coisas, mas também traz uma movimentação com respeito à própria coisa em questão, e o objeto se modifica. Brandom (2015) está ampliando o leque de possibilidades de relações entre fenômeno e realidade, na medida em que promove uma transição do paradigma do *Verstand* para um paradigma da *Vernunft*. Afirma Brandom:

O conceito de negação (incompatibilidade) em termos dos quais devemos entender a determinação (seja do pensamento subjetivo ou do fato objetivo) envolve essencialmente um princípio de movimento, de mudança, de ação ativa e prática - por mais estranho que isso pareça do ponto de vista da visão da tradição lógica do *Verstand*.⁴⁷ (2015, p. 60)

Neste sentido, Brandom nos indica uma inteligibilidade que é funcionalista e pragmática, uma inteligibilidade do erro que segue critérios de um conhecimento genuíno e sensível às negatividades, sejam elas *aléticas* ou *deônticas* que se expressão nesta interação imanente com a Coisa (Sache), ou ainda, como afirma Brandom:

⁴⁷ The concept of negation (incompatibility) in terms of which we should understand determinateness (whether of subjective thought or of objective fact) essentially involves a principle of motion, of change, of active, practical doing—as odd as this seems from the point of view of the logical tradition indigenous to *Verstand*.

“compreendendo a dimensão representacional da intencionalidade em termos de uma dimensão conceitual expressiva.” (2015, p. 62)

10.2 – Ciência da experiência da consciência enquanto experiência do erro

Em seu esforço hermenêutico sobre o texto da introdução da *Fenomenologia*, Brandom chama atenção para o desafio envolvido na compreensão deste *movimento* da consciência que faz surgir um *novo objeto*. Tal esforço se dá pela estratégia da descenso semântica e pela fato de que o “recurso da metodologia de Hegel, para abordar conceitos filosóficos, espelha a visão que devemos alcançar da maneira comum, do funcionamento dos conceitos empíricos-práticos, em nível do solo. (2019, p. 103) Neste sentido, afirma Brandom sobre a estratégia interpretativa da descenso semântica: “O que tenho feito é um exercício da “ciência da experiência da consciência”. Pois essa ‘ciência’ é a compreensão explícita e autoconsciente da “experiência da consciência”. (2019, p. 103) Portanto, Brandom percebe tanto na *Introdução* como nos primeiros capítulos da *Fenomenologia*, uma semântica e uma pragmática sobre conceitos que se constituem pela experiência da consciência, em nível do solo. Brandom busca reconstruir estas experiências da consciência, como forma de seguir o caminho da experiência da autoconsciência e esta explicitação das determinações e correções no processo de autoconsciência é a “ciência”. Tal ciência pode ser exemplificado pelo exemplo do *graveto torto* e *graveto reto*.

Afinal, no exemplo do graveto, este é tido como reto e não mais como torto, houve um novo compromisso com o graveto, algo que se deu pela experiência do erro – há uma mudança que emerge na consciência. Porém, isso significa também uma mudança no objeto, surge um *novo objeto*. A consciência está tanto no sujeito como no objeto. É impossível que haja uma mudança no sujeito que não corresponda também a uma mudança no objeto e *vice versa*, como na figura de Janus⁴⁸ que interconecta o passado e o futuro, o antigo e o novo. Em outras palavras, o processo do erro, onde se lida com fenômenos e ilusões, gera uma responsabilidade prática, uma tarefa crítica e criativa essencial para o processo de uma comunicação bem-sucedida, portanto, a representação, o erro, o ilusório são constitutivos para um processo de expressão de compromissos intrínsecos ao mundo objetivo e inferencial. A ilusão não é algo sem significado, como

⁴⁸ Deus romano ligado às mudanças, aos inícios, geralmente representado com duas faces, uma direcionada para trás, para o passado e outra direcionada para frente, para o futuro.

algo que passou e não tem relevância, que não possui aparente validade ou autenticidade. Pelo contrário, “A experiência do erro obriga não apenas a mudança de crença, mas também a mudança de significado” (2019, p. 693), afirma Brandom. Aquilo que se tornou incompatível com novas configurações, aquilo que é falho, constitui e é o único caminho para novas configurações. Da mesma forma, que não existiria graveto reto se não houvesse graveto torto, pois são conceitos que se negam e se constituem mutuamente e, por isso, estão em um “movimento”, e este se dá, por sua vez, por um processo de *rememoração* (*recollection* ou *Erinnerung*), ou seja, por uma reconstrução racional.

Na medida em que o sujeito se depara com novas configurações proposicionais que se dão a partir do erro e ilusão com o objeto, este se torna um outro, surge um *novo objeto*. Por isso, Hegel afirma: “A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto, e o objeto ao conceito.” (2012, p. 76, § 80). Ou seja, não houve a necessidade de se postular um parâmetro fora do processo de atrito entre a mente e o mundo para se adquirir um conhecimento que interaja com o real, pois este é vivo e dinâmico, e Hegel nos leva a compreender este processo em que já estamos inseridos na verdade, enquanto estamos no processo da experiência do erro. Neste, o conceito se realiza, se desenvolve, e se coloca como intrínseco ao efetivo, e daí, ganha significado, pois se constitui por processos práticos na *substância social* por reconhecimento recíproco.

O “caminho da dúvida”, onde já estamos entremeados por representações, em aparências, é o caminho da verdade. Afinal, como já foi mencionado acima, “a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente negativo.” (HEGEL, 2012, p. 75)

Pela a inspiração no método da *descenso semântica*, seguindo o exemplo já citado do graveto torto. O movimento que surge com o erro e a ilusão é constitutivo para o novo compromisso assumido com respeito ao graveto reto. Afinal, há algo positivo no processo do erro, o fato de o graveto ser reto. Sendo assim, o objeto verdadeiro é este movimento que gera um novo status proposicional atribuído ao sujeito na relação com o objeto mediante uma tarefa crítica e em processos de reconhecimento e de reconstrução racional. Assim, é-se sensível à expressão advinda do objeto, no sentido de que houve uma compreensão maior sobre o objeto pela rede inferencial e efetiva que o compõe e que se expressa em suas compatibilidades e incompatibilidades materiais. Daí, uma diferença radical com o ceticismo metodológico ou unilateral, o qual “vê sempre no resultado

somente o puro nada, e abstrai de que esse nada é determinadamente o nada daquilo de que resulta. (HEGEL, 2012, p. 76)

Hegel se direciona para um saber efetivo, positivo, e o caminho para tal momento positivo se dá por experiências cotidianas, ou seja, se dá por eventos comuns onde há enganos e isso nos leva a um caminho da negatividade, porém uma negatividade determinada, pois no desmascaramento da falsa aparência há possibilidade de um novo status normativo. Hegel está afirmando que se trata de um nada daquilo de que resulta, “um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro” (HEGEL, 2012, p. 81; § 87). O resultado é o graveto reto, porém tal resultado advém da negação do graveto torto. Brandom afirma na mesma direção de Hegel: “O compromisso original não é revelado por sua incorreção como uma aparência – mas como a aparência de uma realidade” (BRANDOM, 2015, p. 83), ou seja, o fenômeno é uma maneira de a realidade se manifestar pela consciência, não se trata de algo simplesmente errado ou falso, como um negar abstrato, mas de uma crença que constitui o processo para o caminho da verdade. O resultado, no caso do exemplo citado, o graveto reto, contém o conhecimento anterior, o graveto torto; o novo e o velho se constituem na totalidade do processo de experiência. A representação anterior é materialmente incompatível com o conhecimento no resultado e, neste sentido, algo positivo é apreendido: uma negatividade intrínseca ao próprio objeto em seu desdobrar. Além disso, tal transição do primeiro objeto, o graveto torto, para o segundo objeto, o graveto reto, gera uma mudança de status de uma proposição atribuída ao sujeito, na direção de outro *status proposicional* que é atribuível também ao objeto. Há, assim, um enriquecimento do conteúdo proposicional a partir da experiência do erro e desta reconstrução racional⁴⁹ onde é possível identificar as negatividades e determinações tanto do polo subjetivo (normatividade deôntica) quanto do polo objetivo (normatividade alética). Aqui reside uma diferença com a epistemologia moderna tradicional, pois esta é incapaz de “apreciar o papel da negação determinada na extração de consequências da experiência do erro.” (BRANDOM, 2015, p. 83)

⁴⁹ Iremos desenvolver mais esta noção de reconstrução racional e de rememoração no último capítulo deste trabalho: Uma nova concepção de Verdade.

11. Uma síntese entre Espinosa e Kant

Para Brandom (2013), a tradição pré-kantiana, formada por racionalistas e empiristas, preocupou-se predominantemente com a “ordem e conexão de ideias”, ou seja, com questões predominantemente subjetivas ou mentais como o lócus nativo e original do uso de conceitos, relegando assim à linguagem um papel secundário e instrumental. Eis que o “conceito fundamental da concepção característica e dominante sobre o conteúdo cognitivo no período iniciado por Descartes é claramente a *representação*.” (BRANDOM, 2013, p. 60) Porém, Brandom está indicando que há uma insuficiência na prevalência da concepção representacionista sobre o núcleo conceitual do conteúdo cognitivo e, ao mesmo tempo, lutando, a partir de Hegel, por outra concepção sobre o conceitual, pouco considerada: “Mas, existe outro, talvez menos apreciado, contraste em jogo durante esse período, além do causal e conceitual, que é o da origem e da justificação de nossas ideias.” (2013, p. 60) Tal tradição semântica minoritária escolhe, em vez da representação, a inferência como seu conceito central, ou seja, levando em conta também a “ordem e conexão das coisas” (Espinosa). Exemplos dessa tradição inferencialista na epistemologia moderna são Leibniz e Espinosa⁵⁰. Brandom sublinha

⁵⁰ “Hegel combina este aspecto fundamental do pensamento de Espinosa (o isomorfismo estrutural da ordem e conexão das coisas e das ideias, interpretado em termos de relações de negação determinada) com uma ideia kantiana que Espinosa não tinha. Pois, Espinosa não apreciou o caráter normativo distinto da “ordem e conexão das ideias”, que a distingue da ordem e conexão das coisas. A síntese de Hegel de Espinosa com Kant depende da fundamentação de Kant da semântica pela pragmática: sua descrição do que se deve fazer a fim de assumir a responsabilidade por um conteúdo conceitual julgável.” (BRANDOM, 2019, p. 96) Nota-se que o Espinosa de que Hegel está interessado é aquele que dá primazia à noção de *substância* em detrimento à noção de subjetividade (apartada e independente da *substância*). No prefácio à Fenomenologia, Hegel inspirado em Espinosa afirma: “Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação da próprio sistema – tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito.” (2012, p. 34) Hegel está sugerindo com isso que a própria substancialidade, as coisas, possui subjetividade, possui sua própria normatividade. A “substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro.” (HEGEL, 2012, p. 35) Brandom lê em tais passagens como uma espécie de tratado contra toda e qualquer psicologização do conceito, na medida em que Hegel busca dar voz à conceitualidade e normatividade imanente às coisas elas mesmas. A *substância é viva* justamente por não depender dos sujeitos com intenções e crenças particulares para poder expressar suas conexões e normas, por isso se trata do *movimento do pôr-se-a-si mesmo*. Tal substância possui sua vida justamente em sua própria negatividade imanente. Neste sentido, pode-se dizer que Hegel percebe tal substância de uma maneira pós-kantiana, levando em conta uma semântica pragmática de maneira tal que esta substancialidade é social, é a expressão das normas, enquanto substancialidade ética. Não se trata de um tipo de essência como a “*ousia*” aristotélica, nem da substância dos medievais, mas sim de uma substancialidade exaustivamente negativa, de modo tal que não há um ponto de repouso fixo, apenas uma negação autônoma. Neste negar a si mesmo surge um diferenciar-se de si mesmo, o que permite a diferença, a abertura para o outro, a expressão, a comunicação, o conceito em sua indelimitação. Mesmo que em um primeiro momento tal substancialidade não surja na forma do juízo ou proposição, a identidade dela consigo mesmo, assim como sua negação intrínseca permite tal expressão. Este caminho em que se expressa tal normatividade imanente, na

sobretudo as insuficiências do *descriptivismo* e do *naturalismo*. Segundo Brandom (2013), há insuficiência conceitual em uma semântica representacionista que não é capaz de oferecer uma justificação inferencial. Da mesma forma, há insuficiência no naturalismo semântico que se pretende absoluto frente a normas e razões. Isso significa que o representacionismo, na medida em que simplesmente descreve e se apoia em fatos, pretende estar desconectado de práticas e comprometimentos. Austin, em seu livro *Quando Dizer é Fazer* (1990), descreve bem esta crítica e mostra como Kant é fundamental na descoberta de que fatos ou declarações estão em conexão com performaces e comprometimentos práticos e afirma:

Por mais tempo que o necessário os filósofos acreditaram que o papel de uma declaração era tão-somente o de “descrever” um estado de coisas, ou declarar um fato, o que deveria fazer de um modo verdadeiro ou falso. Os gramáticos, na realidade, indicaram com frequência que nem todas as sentenças são (usadas para fazer) declarações, há tradicionalmente, além das declarações (dos gramáticos), perguntas e exclamações, e sentenças que expressam ordens, desejos ou concessões. (1990, p. 20)

Ou seja, o descriptivismo tende a desconsiderar elementos constitutivos e implícitos em suas afirmações, ou seja, o jogo inferencial que compromete e responsabiliza quem afirma. Assim como Brandom, Austin considera que Kant foi pioneiro em considerar uma articulação interna entre descrever fatos e os inevitáveis comprometimentos práticos aos quais aderimos ao fazer isso. Assim, Kant está considerando a existência de afirmações que expressam atos e não somente descrições e informações “inocentes”. Afirma Austin:

Em primeiro momento [...], mostrou-se que muitas declarações, como Kant primeiro sustentou de maneira sistemática, eram estritamente sem sentido [...] Passou-se geralmente a considerar que muitos proferimentos que parecem declarações não têm, ou têm apenas em parte, o propósito de registrar ou transmitir informação direta acerca de fatos. Por exemplo, as “proposições éticas” talvez tenham propósito, no todo ou em parte, de manifestar emoção ou prescrever comportamento ou de influenciá-lo de modo especial. (1990, p. 21)

Estas críticas atingem a concepção mentalista do conceito, as teorias que consideram a cisão entre a linguagem e o mundo, e a noção de linguagem como mero instrumento. Tais críticas se direcionam à perspectiva segundo a qual a filosofia deveria

perspectiva da consciência natural, é o “caminho do desespero” e com ele a abertura para processos de justificação, de *rememoração* (*Er-innerung*) e *interiorização* do movimento da própria *coisa*.

se limitar apenas “à análise lógica da linguagem”, e isso atinge os pensamentos de Carnap, Russell e o Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Isso certamente não deixa de fora David Hume e, por isso, a crítica de Kant a este é pioneira em perceber que declarações não apenas descrevem, mas também prescrevem. Isso indica uma crítica ao atomismo semântico e uma aproximação ao inferencialismo. Por isso, afirma Brandom sobre uma das tarefas de seu livro *Articulando Razões* (2013): “Introduzir um modo não humeano de pensar sobre o raciocínio prático. Oferecer uma explicação kantiana, em sentindo amplo, da vontade como uma faculdade racional de raciocínio prático.” (2013, p. 51) Portanto, mesmo no âmbito da “vontade”, das intuições, das emoções, ou de qualquer âmbito dito “irracional” possui, por esta perspectiva, algum tipo de racionalidade que gera comprometimentos normativos.

Nesta direção, Hegel promove uma síntese entre Espinosa e Kant, segundo Brandom (2015). Ou seja, na medida em que Hegel radicaliza o inferencialismo, que já estava presente na concepção de juízo em Kant, Hegel se direciona a aplicar a noção de negação determinada à doutrina de Espinosa de que: “a ordem e a conexão das coisas são idênticas à ordem e conexão das ideias.” (ESPINOSA, apud, BRANDOM, 2015, p. 80) Hegel está considerando o isomorfismo estrutural entre a subjetividade e a objetividade, porém mediado pela negação determinada e, desta forma, incrementando uma ideia kantiana que Espinosa não teve, como afirma Brandom: “A síntese hegeliana de Espinosa e Kant depende da fundamentação da semântica de Kant na pragmática: sua consideração do que se deve fazer para assumir a responsabilidade por um conteúdo conceitual julgável.” (2015, p. 81)

Desta forma, segundo a doutrina espinosana “a ordem e a conexão das coisas são iguais à da ordem e conexão das ideias.” (ESPINOSA, apud, BRANDOM, 2015, p. 80), porém, isso não apresenta, para Hegel, de maneira imediata, pois este considera as assimetrias residuais entre a ordem e a conexão das ideias e a ordem e a conexão das coisas como necessárias para o processo de reparação e alinhamento entre as *ideias* e as *coisas*. Trata-se de levar em conta o processo da experiência do erro como meio pelo qual a subjetividade e a objetividade se articulam. Ao contrário de Espinosa, Hegel opta pela fundamentação da semântica pela pragmática, pois o alinhamento entre o subjetivo e o objetivo se dá por um processo de desmascaramento de conteúdos irrealis e aparentes e que possibilitam um *racionalismo expressivista* pelas incompatibilidades materiais e por um processo de explicitação de normas, pois pelas práticas e ações ocorre a tarefa reparadora, ao se reconhecer as incompatibilidades, e assim são expressos novos status

normativos. Portanto, quando Brandom afirma que Hegel endossa uma versão do *racionalismo expressivista*, significa que aquilo que é explícito, pensável, dizível possui um papel inferencial que o conecta com aquilo que é implícito, o que nos direciona a um holismo inferencial, pois há uma correlação constitutiva entre aquilo que é implícito e explícito. Trata-se de um pragmatismo racionalista expressivista, e esta expressividade se dá por uma via pragmática e pela experiência do erro. Ou seja, a afirmação espinosana, adquire seu sentido, para Hegel, não abstratamente ou anteriormente à experiência, mas, sim, pela experiência do erro, por um processo expressivista e que revela as inferências na medida em que surgem incompatibilidades materiais, ou seja, negação determinada. Afirma Brandom:

A versão hegeliana do expressivismo é mais atraente na medida em que não é apenas pragmática e inferencialista sobre o conceitual, mas é também *relacional*, no sentido de que o implícito e o explícito são constituídos em parte por suas relações expressivas de um com o outro. (2013, p. 48)

Estas relações nas quais Brandom se refere entre o implícito e o explícito funcionam pelas incompatibilidades materiais e pela negação determinada, e isso envolve o espaço prático e social. Uma afirmação enquanto crença, enquanto uma representação, só encontrará ressonância no mundo e nas coisas na medida em que haja comprometimentos prático e mudanças, assim como revisão de crenças quando necessária, o que gera revisão de significados. Trata-se de um processo retrospectivo, como uma história pragmática sobre as relações de responsabilidade e autoridade com respeito aos fatos. Afirma Brandom:

Ao fazer uma afirmação, alguém também aceita uma *responsabilidade* – justificar a afirmação, se devidamente questionada e, portanto, redimir a autorização de alguém ao compromisso reconhecido pela afirmação. Assim, outro aspecto essencial desse modelo de prática discursiva é a justificação: herança interpessoal, interconteúdos da autorização a compromissos. (2013, p. 185)

Por isso, Hegel desenvolve e preserva uma ideia iniciada por Kant e que quer articulá-la à concepção espinosana de *substância*. Trata-se da ideia segundo a qual os seres humanos são seres sapientes⁵¹ e não apenas sencientes, e isso significa que são

⁵¹ Esta ideia kantiana da *sapiência* está intrinsecamente relacionada à forte crítica de Kant à metafísica tradicional e à noção de *substância*. Pois, a ontologia, ou seja, a teoria do ente, pela filosofia kantiana, fica restritamente mediada pela *analítica transcendental*, nas palavras de hoje, à *semântica*. Como afirma Loparic (2008): “A analítica transcendental não trata do “ente enquanto ente”, mas apenas daqueles aspectos de coisas que podem ser conhecidos pelo aparelho cognitivo humano com capacidades finitas, [...]. O seu domínio não abrange o “ente no seu todo”, mas apenas aquela parte de entes pensáveis que podem ser acessados pela sensibilidade (receptividade) humana.” (p. 327). As ideias da razão, neste

“criaturas distintivamente normativas, governadas por regras.” (BRANDOM, 2013, p. 184) Brandom considera isso de extrema importância, pois Hegel vê aí o início de uma nova era. “Kant lançou uma nova época filosófica ao deslocar o centro de preocupação da *certeza* à *necessidade*.” (BRANDOM, 2013, p. 184) Tais necessidades não são fundadas em intenções subjetivistas, mas fazem parte e constituem o jogo de dar e pedir razões, do *know-how* prático. Afinal, afirmar é uma forma de se responsabilizar. Portanto, os seres humanos “kantianos” são obrigados, no sentido de estarem comprometidos, a terem razões para suas intenções, juízos e ações, mesmo que isso esteja mantido de maneira implícita. Isso nos direciona a uma comunidade que permite reconhecimentos mútuos e participa do *espaço das razões*, Brandom explica:

estar no espaço das razões, no sentido de que seres que conhecem e agem só contam como tais na medida em que exercem sua autoridade normativa para obrigar-se por normas, assumir responsabilidades e compromissos discursivos e, assim, submeter-se a certos tipos de avaliação normativa. (2013, p. 132)

Hegel pretende preservar a ideia kantiana da dependência da semântica pela pragmática e da radicalização da noção de liberdade enquanto *autodeterminação*. Afinal, para Brandom:

A tentativa de entender a fonte, natureza e significado das normas implícitas em nossos conceitos – tanto as que governam o emprego de conceitos teóricos na investigação e conhecimento quanto as que governam seus empregos práticos em deliberação e ação – está no centro do empreendimento filosófico de Kant. (2013, p. 184)

contexto, ficam reduzidas a ficções heurísticas como guias para pesquisas científicas. As ideias, anteriormente dirigidas pelo saber metafísico ficam limitadas a pesquisas empíricas, de caráter operacional, a ser usado pelo ser humano, concebido como solucionador de problemas: tanto daqueles provindos *a priori* (morais, religiosos, cognitivos etc), tanto daqueles provindos da *experiência*. Neste sentido, as questões ligadas aos interesses da *razão* citadas por Kant em sua *Lógica* (2009): - o que posso saber? o que devo fazer? E o que me é permitido esperar? (tradicionalmente atribuídas à ontologia, à moral e à religião retrospectivamente), são postas, agora, pela perspectiva kantiana, na conta da *antropologia*. Se a questão fundamental na filosofia de Aristóteles é “o que é o ente?”, fica substituída pela questão: “o que é o homem?”. Nesta direção, Kant, por mais que considere uma *antropologia fisiológica*, que trata sobre o que a natureza faz do ser humano, busca enfatizar uma *antropologia pragmática* onde o interesse principal é saber “o que ele [ser humano], como ente que age livremente, faz de si mesmo, ou pode e deve fazer.” (KANT, 2006, 14). Esse movimento de autofeitura do ser humano tem fundamentos na *natureza humana* e não na *natureza física*. Afirma Loparic: “A pergunta sobre o que é o homem fica definitivamente substituída pela pergunta sobre o que ele pode fazer de si mesmo e continuar desenvolvendo todas as suas predisposições [...] e, nesse sentido, *amadurecer* segundo as determinações da razão. Esse processo depende do cultivo de capacidade humana solucionadora de problemas e da objetificação teórica e, ao mesmo tempo, tecnológica da natureza.” (2008, p. 239) Nota-se que a posição de Kant é paradigmática e nos direciona a um comprometimento com as coisas na medida em que compromete-se com este fundamento transcendental nele mesmo. Desta forma, por mais que Kant considera ainda a natureza como afetando e determinando o ser humano, há um caráter *essencialmente operacional* nas ações humanas, de modo que ele se torna um solucionador de problemas.

Desta forma, sobre esta possível síntese entre Espinosa e Kant: por um lado, Hegel preserva a noção de conceito em Kant, que opera de maneira funcional pela concepção de juízo e, neste sentido, a noção de experiência do erro se faz pela tarefa integrativa e criativa pensada por Kant, pois a responsabilidade de sintetizar uma constelação de compromissos que têm uma unidade racional distinta implica em um comprometimento em nível prático com respeito ao significado representacional. Em outras palavras, o *significado* de algo não está em âmbito mental ou preso a uma articulação conceitual específica do juízo, mas, sim, fundado em uma noção não psicologizada de conceito, dando, assim, privilégio à práxis para sua constituição, que se faz por história, corresponsabilidades ou pela intencionalidade compartilhada. Vale frisar, o processo de significação envolve e acontece mediante a linguagem⁵². Por outro lado, Hegel assume

⁵² O processo de *autodeterminação* se dá enquanto processo de nível intersubjetivo pelo qual é possível um alinhamento com a realidade na medida em que há movimento crítico e de correção de erros. A autoconsciência surge, em Hegel, justamente da suspensão da identidade do sujeito consigo mesmo segundo a fórmula EU=EU ou pela suspensão da *vaidade* de uma autodeterminação subjetiva (como Rousseau, Kant e Fichte compreenderam a autodeterminação), pois esta última se refere a uma negatividade abstrata pela perspectiva hegeliana. Seguindo Herder (em seu livro, *Tratado sobre a origem da linguagem*), Hegel está promovendo uma crítica imanente à perspectiva antropológica em Kant que dá espaço a uma *antropologia fisiológica*, que acaba permitindo um espaço para uma perspectiva de *liberdade limitada* ao considerar um âmbito sobre “o que a *natureza* faz do homem.” (KANT, 2006, p. 14). Hegel percebe a *linguagem* enquanto o ponto de mediação em toda experiência imediata, isso permite a possibilidade de análise das línguas, ritos e estruturas simbólicas no ser humano, assim como pesquisas sobre a expressividade normativa em objetos, sem a necessidade de se recorrer a estruturas fisiológicas para fundamentar a *experiência* de fazer ciência. Pode-se dizer que Fichte inicia este caminho que busca acessar um âmbito mais originário em relação ao *Eu penso* e ao *Eu transcendental* em Kant. Busquemos compreender um pouco deste debate: Kant inicial uma “revolução copernicana”, pois antes “nosso conhecimento se devia regular pelos objetos” (2001, B XVI), e desta vez, Kant propõe “experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos deveriam se regular pelo nosso conhecimento.” (2001, B XVI). Kant tem em mente, enquanto contrapartida, a posição de Aristóteles em relação aos objetos, onde os objetos eram considerados como portadores materiais de “forma” e de “essência”. Desta forma, Aristóteles “pensou a percepção como um processo no qual a forma da coisa conhecida passa para a mente do conhecedor” (REDDING, 2021, p. 206) sem necessidade de uma mediação de um *eu transcendental*, como é a inovação de Kant. Entretanto, Kant inaugura um novo desafio, pois, se há a mediação do *Eu penso* que “deve poder acompanhar todas as minhas representações” (2001, B 132), isso provoca que aquilo que conhecemos seja dividido por *fenômeno* (que se faz pela mediação do *Eu penso* articulado a representações empíricas) e por *noumenon*, “a coisa em si mesma”. Esta última não pode ser acessada pela cognição humana. Pós-kantianos tentaram, desta forma, buscar reunir os reinos dos “fenômenos” e das “coisas em si mesmas”. Neste ponto entra J.G. Fichte (1762-1814), figura importante para o pensamento de Hegel, que busca fundamentar o *eu penso* em um *eu* que se *autodeclara* a partir de um *ato originário*. Isso significa que Fichte busca fundamentar esta “unidade transcendental da consciência-de-si” (KANT, 2001, B 132) em Kant de maneira tal que a cisão *fenômeno* e *noumenon* seja relativizada. Kant considerou uma cisão entre o *eu* e o *não eu*, entre o sujeito consciente e o objeto ou ainda entre uma antropologia pragmática e outra fisiológica. Em todo caso, Kant considera um “não eu” que acaba por determinar o eu, enquanto aquilo que a *natureza* faz do homem. Isso coloca em jogo a *autoidentidade abstrata* do eu penso. Desta forma, afirma Redding: “Precisa-se então de um terceiro princípio, que reconcilie os dois primeiros [quais sejam estes: o princípio do Eu=Eu e o princípio da oposição eu e não eu]: o eu [agora, por esta articulação dos dois primeiros] precisa declarar-se *tanto* a si mesmo *quanto* ao não eu como opostos.” (2021, p. 209). Fichte propõe como solução um eu “autodeclarado”. Reagindo a Fichte, Hölderlin e Schelling buscam criticar esta unidade inicial do qual os opostos eu e não eu emergem. Estes propõem, então, uma unidade originária assentado no panteísmo de Espinosa. Isso faz com que não seja mais necessário apoiarmos em algum tipo de antropologia, porém,

uma transubstanciação do pensamento em fenômeno e do fenômeno em pensamento como indicada por Espinosa, quando afirma que “a ordem e a conexão das coisas são iguais à da ordem e conexão das ideias.” Nesta mesma direção Hegel afirma que: “àquele que enxerga o mundo racionalmente, o mundo o olha de volta racionalmente.” (HEGEL, apud, BRANDOM, 2013, p. 125), dando a entender com isso que o *objeto*⁵³

postula uma identidade indiferenciada entre o eu e o não eu enquanto *unidade primal*. Diante deste cenário, Hegel, concorda com Fichte sobre a necessidade de uma mediação entre o eu e o não eu em Kant. Porém, não se filia a alguma noção de *Eu intuitivo*, que fundamenta e media a relação eu-objeto. Além disso, Hegel distancia-se da posição de Schelling (enquanto proposta de um naturalismo do tipo espinosano) que considera uma unidade originária acessada somente pela *fé* ou pelo *sentimento*, onde se é indiferenciado a substância da consciência e o trabalho do conceito é praticamente dispensado para se alcançar tal resultado. A posição de Hegel chama atenção para as pré-condições sociais da consciência de si, como na famosa dialética do senhor-escravo. Neste sentido, o contexto de emergência do eu está menos no reino do objeto (enquanto algum tipo de substância espinosa) e mais em um reino “espiritual”, histórico-social. Hegel está criticando propostas que desconsideram o trabalho da mediação e optam por afirmações abstratas como Eu=Eu ou da identidade indiferenciada sujeito-objeto e afirma: “a consciência-de-si imediata tem por objeto não o Eu=Eu, mas somente o Eu; por esse motivo é livre para nós, não para si mesma, ainda não sabe de sua liberdade; tem somente em si a base dessa liberdade, mas ainda não a liberdade verdadeiramente efetiva” (1995, §424) Somente com o reconhecimento recíproco, como a dialética do senhor e do escravo nos mostra, é possível a verdadeira liberdade, onde “o eu é um nós, e o nós que é um eu”. Hegel reconhece uma cooriginalidade e mútua implicação entre a autoconsciência individual e a intersubjetividade social. Trata-se de estar junto a si e ao mesmo tempo no outro. Isso implica que o *eu* somente se constitui mediante aquisição de práticas e dos papéis sociais, com base no mútuo reconhecimento. E tal processo não se dá de maneira imediata, mas, pela experiência do erro, por lutas, contradições. Afirma Lima: “Esta luta [por reconhecimento] 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.” (2014, p. 455)

⁵³ Da mesma forma que podemos considerar uma subjetividade no próprio objeto enquanto expressão de uma negatividade imanente (e isso pode soar estranho para a racionalidade moderna), pode-se fazer um paralelo na dialética do senhor-escravo em Hegel, onde há neste processo o reconhecimento de que o escravo também possui normatividade em suas práticas. Tal dialética antecipou temas do pragmatismo, segundo Redding (2021). Hegel afirma: “Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. O processo necessário das figuras anteriores da consciência – cuja verdade era uma coisa, um Outro que elas mesmas – exprime exatamente não apenas que a consciência, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras.” (2012, p. 132 §164). Hegel está indicando que a consciência de si depende da relação com o outro e em todos os seus momentos evanescentes na relação com este outro. Desta forma, levando em conta que a dialética senhor-escravo se dá após as *experiências da consciência* na *certeza sensível*, na *percepção* e no *entendimento*, pode-se considerar que todos estes momentos da consciência são fundamentais para a constituição da consciência de si. Tendo em vista que em um primeiro momento, apenas a consciência em sua vaidade acha que possui normatividade e não o objeto. Estas experiências da consciência promove o processo paulatino de reconhecimento da consciência que sua própria constituição depende da expressividade normativa do objeto (mediante a experiência do erro). Isso tira a consciência de uma perspectiva de buscar satisfação somente no consumo do objeto. O modelo de consciência-de-si subsistente é para Hegel autocontraditório e desta forma, a verdadeira realização da consciência não está no domínio completo sobre o objeto, pois “a consciência-de-si atinge sua satisfação apenas na consciência-de-si de outrem.” (2012, §175) De maneira similar, o senhor entra em um processo de reconhecer que é dependente do escravo e isso se dá por um sentido pragmático. Levando em conta as experiências da consciência desde a *certeza sensível*, o escravo é conduzido a obedecer ordens, o que lhe leva a lidar com questões de *nível do solo*, como questões que envolvem o exemplo do graveto, no sentido de ter de pescar com um graveto adequado para cumprir uma ordem do senhor. Trata-se de práticas, ações e performances exercidas pelo escravo. São questões como “lajota”, como o exemplo dos construtores de Wittgenstein e que se aproxima das discussões sobre a relação do senhor que ordena e do escravo que executa ações. No exemplo, um construtor grita apenas esta palavra “lajota” e a partir daí há uma execução de uma ação em um contexto. Desta forma, “lajota” significa mais as ações e o contexto normativo do que uma *coisa*. Como afirma

também possui sua própria negatividade e suas próprias regras. Ou seja, Hegel está endossando uma noção de conceito que seja dialética, portanto, tendo o caráter do inesgotável, o que nos leva ao ‘holismo semântico’ onde o conceito está tanto na consciência quanto no objeto. Afinal, o conceito não pertence ao sujeito apenas, ou a uma instância abstrata e sem história, mas, sim, aos processos e desenvolvimentos conferidos pelas relações práticas com seus compromissos e responsabilidades, em um processo falibilista, pois é justamente pela reparação destas incompatibilidades que se expressa os enganos da subjetividade, e as regras intrínsecas ao objeto são expressas. Ou seja, no lugar de uma subjetividade transcendental da consciência como fundamento para o conceito entra a intersubjetividade destranscendentalizada da *substância ética* (*Sittlichkeit*). Busquemos compreender melhor o que seja esta conexão entre Espinosa e Kant a partir de uma noção dialética do conceito.

A consciência se dá na relação codependente e na tensão entre dois objetos, um primeiro que é *em si* e o segundo que é *para a consciência* deste em si. Hegel considera que, “a consciência é para si mesma seu conceito” (HEGEL, 2012, p. 76, § 80), a consciência em sua ambiguidade é, por um lado, consciência – isso envolve o entrar em cena na experiência pela consciência natural – e, por outro lado, é consciência de si enquanto conceito. Trata-se de uma negatividade intrínseca à própria consciência, pois, a consciência toma consciência de si mesma. Porém, essa tomada de consciência de si é feita na percepção incontornável de sua ‘impureza’, de perceber que sua independência é, na verdade, sustentada por um processo de dependência, de uma tentativa de exercer autoridade e, portanto, de buscar reconhecimento. Isso significa que a consciência é tanto sujeito quanto objeto, é tanto a consciência natural quanto

Wittgenstein: “Na práxis do uso da linguagem, um parceiro enuncia as palavras, o outro age de acordo com elas; na lição de linguagem, porém, encontrar-se-a este processo: o que aprende *denomina* os objetos. Isto é, fala a palavra, quando o professor aponta para a pedra. [...] Podemos também imaginar que todo o processo do uso das palavras é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Chamarei esses jogos de ‘jogos de linguagem’ e falarei muitas vezes de uma linguagem primitiva como de um jogo de linguagem.” (1989, §7) Por estes termos, o senhor dita as normas, por mais simples que sejam, como no exemplo de Wittgenstein, e por mais que o senhor veja o escravo apenas em uma *linguagem primitiva*, onde ele apenas estaria em um estado meramente pre-verbal, em verdade, como Wittgenstein também indica, já está em um *jogo de linguagem*. Portanto, o escravo, assim como o construtor, está em ações mediadas por regras e normas. Este processo é fundamental para a construção de uma relação mais simétrica, no caso, entre o senhor e o escravo, pois aquele reconhece que este domina as técnicas e, portanto, a normatividade implícita em tais ações, desta forma, não é só o senhor o portador da normatividade. Afirma Redding: “Relações sociais mais simétricas, pensemos, poderiam envolver interações que não mais se assentassem em outras assimétricas, como a força ou a dominação (ou o hábito jamais questionado, que seja), mas a aceitação racional do interlocutor do discurso do outro quando lhe são dadas *razões* para aceita-lo.” (2021, p.213) Caso contrário, afirma Redding: “Ao não reconhecer a independência do seu escravo, o senhor está, portanto, privando a si mesmo das condições pelas quais ele pode ser propriamente autoconsciente. Como uma forma de espírito objetivo, tal sociedade não pode efetivar as características essenciais à consciência-de-si: razão e liberdade.” (2021, p.212)

consciente de sua dependência das mediações que constituem esta naturalidade da consciência, os processos de justificação na substância social. Este aspecto natural da consciência é, ao fim e ao cabo, uma rede inferencial de conceitos, muitas vezes implícitos e latentes. Neste sentido, Hegel afirma:

a meta do processo de experiência está onde o conceito não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito.” (HEGEL, 2012, p. 76, § 80)

A meta está em sustentar a contradição da consciência ser o próprio objeto, estando na *substância* ela própria, ou seja, na história, na concretude das práticas, mas também no sujeito; pois a própria dinâmica viva do objeto permite para a autoconsciência em sua percepção das ‘impurezas’ nas quais todos já estamos. Isso coloca os sujeitos inseridos no espaço de pedir e fornecer razões. Os conceitos se instituem no espaço das razões, nas práticas onde se reconhecem uns aos outros, se autorizam e se responsabilizam. Como afirma Brandom:

E isso equivale a dizer que a tentativa de exercer autoridade é sempre também uma forma de tornar-se responsável em relação àqueles que se reconhece como autorizados (legitimados, talvez obrigados) a validá-la ou reconhecê-la. (2013, p. 133)

Pode-se dizer que quem toma consciência de si é o próprio objeto e não mais o sujeito, pois não existe sujeito sem objeto e, além disso, Hegel está reconhecendo o lugar desde já ‘impuro’ do qual todos nós já participamos, a consciência natural, o espaço das razões. Desta forma, os conceitos vão sendo forjados por processos de reconhecimento recíproco. Com respeito à relação que Hegel compreende entre os nossos conceitos e o campo experiencial de sua formação, vale retomar a seguinte nota de Brandom: “Na medida em que nossos conceitos empíricos e práticos determinados estão envolvidos, nós nascemos em pecado, e estamos condenados a morrer em pecado” (2011, p. 92).

Hegel propõe uma noção de conceito que seja dialética, ou seja, o conceito se nega realizando-se e envolvendo seu outro, ou seja, na *intuição*, em sua pretensão de independência ou como sendo não-inferencial. A intuição, no entanto, é para Hegel ‘protoconceitual’, ou melhor, opera dentro do sistema de ‘preconceitos’. Como comenta Brandom: “a mediação e imediatismo são dois lados de uma mesma moeda.” (2019, p.

716). A passagem do ‘protoconceito’ (conceito irrealizado) para o conceito realizado se dá em dinâmica e processo incansável. Portanto, a articulação entre realidade e fenômeno, conceito e intuição não possui um parâmetro definitivo que possa determinar o que é a realidade e o que é o fenômeno. A identificação da realidade ou do fenômeno, do conceito ou da intuição, não passa de mera abstração do processo, pois este apenas se dá no *movimento* e, por isso, não há uma clareza entre o que seja a realidade e o fenômeno, os dois, por assim dizer, contaminam-se reciprocamente. Hegel afirma: “o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente.” (2012, p. 76, §, 80). Portanto, a meta não possui um ponto fixo a ser alcançado.

Quando, pelo contrário, não reconhecemos o caráter inesgotável do conceito há uma forte tendência à naturalização, ou seja, a assumir um âmbito em que o conceito não alcança, e isso pode ser explicado da seguinte forma: quando se considera que haja um âmbito inalcançável ao conceito, abre-se para a possibilidade de considerar a existência de um espaço em que não há a possibilidade de reivindicar justificativas, pois não há inferências para serem explicitadas, não há debate, não há regras a serem questionadas sobre tal âmbito puramente extraconceitual ou extralinguístico. Por isso, tal âmbito considerado inacessível ao conceito se torna mecânico ou inflexível, pois se naturalizou, tornou-se tão comum e enraizado nas práticas intramundanas que não se *reconhece em* sua normatividade vigente, apenas se *conhece*, pois é aparente. Isso significa a impossibilidade de tornar explícito aquilo que é implícito no que se faz e se diz, pois o embasamento destas práticas e dessas afirmações não possui história ou vida. A tendência é, portanto, o agravamento da cisão entre o conceito e a intuição, ou entre o entendimento e a sensibilidade, justamente por não haver a possibilidade de diálogo entre tais âmbitos, pois não há espaço para a experiência do erro ou para processos de justificação para além deste conceito natural. Surge uma nítida divisão entre aquilo que é considerado falso e aquilo que é considerado verdadeiro, e o parâmetro é este conceito que se naturalizou e se enrijeceu. Geralmente, a tradição empirista leva em conta tal dicotomia e, assim, como assinala Brandom, buscou apoio em “informes não inferenciais” (2013, p. 80), ou o que Hegel chama de *representação natural*, ou seja, trata-se de informes que expressam algum tipo de conteúdo proposicional, porém que se pretende independente de outros conteúdos, de outros conceitos e inferências, o que acaba por servir como um ponto fundamental de parâmetro de avaliação para determinar aquilo que é verdadeiro daquilo que é falso. Hegel considera que este tipo de saber, fruto de uma naturalização de

conceitos, mantém pressupostos e dinâmicas normativas de constituição história. Portanto, a naturalização provoca a alienação ou a heteronomia na experiência humana, por ser um momento imediato que se pretende independente do todo do processo e operar por fora do espaço das razões. Entretanto, a *vida natural*, afirma Hegel, “não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato” (2012, p. 76). Qualquer saber que se pretende independente da dinâmica do saber cotidiano, vulgar, corriqueiro, passível de dúvidas e desvios e, portanto, que envolva conceitos, está, em verdade, apenas em sua imediatez, em uma aparência, em uma unilateralidade, podemos dizer, na *consciência natural*.

Hegel, pelo contrário, está radicalizando o inferencialismo e neste sentido, pode-se dizer que o uso de um conceito, qualquer que seja, mesmo quando encarado como natural, significa algum tipo de compromisso inferencial mais amplo, a saber, “o compromisso com a propriedade da inferência das circunstâncias às consequências da aplicação.” (BRANDOM, 2013, p. 41). Ou seja, este conteúdo representacional, que é considerado como não-inferencial, possui aplicabilidade prática e é vigente.

Neste sentido, de acordo com a noção dialética de conceito, não há nenhum repouso para o conceito, pois este inclui seu limite, seu outro, e sua dependência a outros conceitos, o que sempre o leva para além de si mesmo. Hegel afirma:

se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu desassossego estorva a inércia. Ou então, caso se apoie no sentimentalismo, que garante achar tudo bom a seu modo, essa garantia sofre igualmente violência por parte da razão, que acha que algo não é bom, justamente por ser um modo. (2012, pp. 76, 77, § 80).

Portando, na medida em que há a passagem do *Verstand*, ponto de vista afeito a atomismos semânticos e à cisão entre mundo e linguagem, para a *Vernunft*, onde se considera o holismo semântico e onde não há parâmetros abstratos e fixos, pode-se dizer que, para Hegel, qualquer tipo de harmonia racional é temporária, pois sempre haverá novas anomalias. Como afirma Brandom: “a experiência do erro é inevitável.” (2019, p. 689) Pois não importa quantas proposições são feitas com relação ao mundo, sempre há novos juízos ainda não expressos que codificam características genuínas do que se percebe. Trata-se de um realismo conceitual, da relação entre pensamento e fatos do mundo, pois “o próprio mundo objetivo é incoerente – ‘inconsistente’. Em alguns momentos, Hegel coloca suas próprias afirmações de maneira a convidar a essa leitura.” (BRANDOM, 2019, p. 690) No parágrafo 45 da *Enciclopédia* afirma Hegel:

A verdadeira situação do fato é esta: que as coisas, sobre as quais sabemos imediatamente, são simples fenômenos, não apenas para nós, mas em si, e que

a determinação própria das coisas [que são] por isso finitas, é ter o fundamento de seu ser não em si mesmas, mas na ideia divina universal. (1995, p. 116)

É justamente este caráter imanente e divino das coisas, que se dá não apenas para nós, mas em si mesmo, que caracteriza a experiência inesgotável que emana das coisas. Pode-se dizer, de maneira concomitante a esta *ideia divina universal* uma outra ideia de Hegel, de uma *natureza divina do falar*, em que a linguagem possui a característica de sempre encontrar novas formas de expressão⁵⁴⁴⁹. Afirma Hegel no final do capítulo da Certeza Sensível: “O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘visar’ de torná-lo algo diverso, não o deixando assim aceder à palavra.” (2012, p. 94). Assim, gera-se sempre novas proposições possíveis e novos relatos sobre os fatos. E ainda, surge uma inesgotabilidade de erros e ilusões na relação com as coisas – trata-se do “caminho do desespero”. Porém, a tensão apresentada por Hegel entre a inevitabilidade do erro e a possibilidade realista de um conhecimento efetivo e genuíno não é apenas destrutiva ou negativa, mas também produtiva. Tal produtividade se dá por um relato retrospectivo, expressivamente progressivo. Ou seja, a retrospectiva como marcha da razão pela história, pois a partir do princípio da instabilidade surgem demandas, necessidades normativas por mudanças que têm como resultado a revelação expressiva e progressiva da realidade por reivindicações anteriores. Este processo ocorre pela negação determinada, pela incompatibilidade material. Pois o fracasso prático e o erro cognitivo pela negação determinada revelam os compromissos que obrigam normativamente o sujeito a saber e agir para fazer algo, a se engajar. Desta forma, afirma Brandom:

A negação determinada, a incompatibilidade material, não é apenas a estrutura conceitual fundamental, mas também marca o momento do imediatismo no que é conceitualmente articulado, seja do lado do ser ou do pensamento. (2019, p. 691)

Neste sentido, Hegel articula Espinosa e Kant, pois os *pensamentos* e o *ser* podem ser vistos articuladamente e em simetria, com em Espinosa; porém, para Hegel, o filósofo hoandês estaria pressupondo tal harmonia entre as ideias e as coisas como algo dado e imediato e, desta forma, Hegel prefere ver esta harmonia sendo constituída por meio de *ideias* que se constroem de maneira pragmática, pelos seus usos e justificações, ou seja,

⁵⁴ Gadamer, inspirado também em Hegel, no capítulo *Homem e linguagem* do livro *Verdade e Método*, possui afirmações muito próximas a estas que Hegel está fazendo sobre o caráter divino das coisas ou o caráter divino do falar. Afirma Gadamer: “A linguagem já sempre nos ultrapassou.” (2011, p. 178) “O falarnão pertence à esfera do eu, mas à esfera do nós.” (2011, p. 179) “Todo diálogo possui, portanto, uma infinidade interna e não acaba nunca. O diálogo é interrompido, seja porque os interlocutores consideram já ter dito o suficiente, seja por não terem mais nada a dizer. Toda interrupção desse diálogo guarda, por sua vez, uma referência interna à retomada do diálogo” (2011, p. 181)

por tensões e atritos que requerem reparações e ajustes de modo que as coisas possam expressar suas próprias ideias, isso se dá por uma retrospectiva racional (essa é uma contribuição kantiana em começar a priorizar a pragmática à semântica e levada ainda mais a sério por Hegel, pois isso é o que permitiria *o vir-a-ser do objeto*). Desta forma, Hegel considera a possibilidade de um “olhar racionalmente para o mundo”, e este se dá pelo que Brandom está chamando de *recollection*, de um olhar retrospectivo e, portanto, não se trata de um olhar que capta imediatamente, mas, sim, a partir da experiência. E mais, segundo Brandom: “O processo rememorativo (*recollective*) também é o que Hegel chama de ‘dar à contingência a forma da necessidade’” (2019, p. 962)

Há consciência tanto no sujeito, quanto no objeto. Isto gera uma tensão constitutiva e expressiva que permite que o conceito irrealizado e *contingente* – ainda que em formato protoconceitual ou “no sistema do ‘visar’ e do preconceito” (HEGEL, 2012, p. 75, §78), como se manifesta na consciência natural – se torne consciente de si mediante negação determinada e experiência do erro, portanto, conceito efetivo e *necessário*. “A forma da necessidade é uma forma normativa” (BRANDOM, 2019, p. 692). Este processo é denominado por Hegel de “movimento dialético” (2012, p. 80), e tal movimento é imanente à normatividade intrínseca ao conteúdo representacional e, por isso, este possui a capacidade para ser livre, portanto, é capaz de autodeterminação. A autodeterminação não ocorre pela reflexão subjetiva em Hegel, mas, sim, no contexto prático, onde há comprometimento, onde são possíveis correções graças às incompatibilidades materiais, isso só pode ocorrer na efetividade institucional, no *sistema do visar e do preconceito*, ou ainda, no horizonte valorativo compartilhado. A possibilidade da experiência está no movimento reconstutivo racional que se faz pelos erros e ilusões, pelas incompatibilidades materiais, por práticas sociais.

Neste sentido, pode-se dizer que Hegel articula Espinosa e Kant. Por um lado, Espinosa endossa uma noção de holismo segundo sua concepção de *substância*, por outro lado, Kant defende uma ideia de *liberdade* enquanto *autodeterminação*. Hegel articula estas ideias na medida em que quer dar liberdade ao objeto. *Objeto (Sache)* deve ser compreendido no sentido do holismo semântico, ou seja, o objeto é sempre a articulação de conceitos em sentido holístico e, assim, a autodeterminação se dá no próprio objeto, no *objeto* enquanto rede interdependente de conceitos e ‘protoconceitos’. Trata-se de “um jogo de amor consigo mesmo” (HEGEL, 2012, p. 35), não no sentido de uma unidade originária e imediata consigo mesma, mas, sim, no sentido de um *vir-a-ser* de si mesmo, em uma totalidade que se nega, se reconhece em seus momentos, pois amor pressupõe

tanto dois, articulados nesta tensão e, desta forma, envolvendo “a dor, a paciência, e o trabalho do negativo” (HEGE, 2012, p. 35). Aquilo que é essencial, que dá sustentação e significado, deve envolver necessariamente o efetivo, a práxis, o jogo social, caso contrário é apenas um saber abstrato. Por isso, Hegel afirmou, como já citamos acima, que “o processo se produz por si mesmo.” (2012, p. 76).

Como a consciência, segundo Hegel, é para si mesma seu conceito, há aí uma contradição imanente, um ir-além do conceito pelo próprio conceito, ou seja, a consciência se percebe enquanto consciência determinada e não como simplesmente consciência de um nada. A consciência se dá não apenas na subjetividade, mas antes mesmo na própria vida ética, no objeto, no em si ou pela negação de si da consciência natural. Afirma Hegel no parágrafo 17 da *Fenomenologia*: “Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito.” (2012, p. 34).

Em outras palavras, Hegel está indicando que a própria substância ou o sistema em seu conjunto de normas possui a capacidade de ser sujeito, ou seja, possui, mesmo que em germe, a capacidade de autodeterminação. Neste sentido, é impossível delimitar uma fronteira absoluta entre o *em si* e o *para si*; entre fatos e pensamentos. Hegel afirma, tendo em vista a articulação entre Espinosa e Kant:

a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do por-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. (2012, p. 35, § 18).

Hegel está aplicando a noção de subjetividade em Kant, enquanto socialidade crítica e levando em conta a noção de conceito que possui primazia na práxis, no âmbito daquilo que na tradição filosófica compreendeu como *substância*, ou seja, aquilo que é em si, que é essencial, que é fundamental, que se sustenta. Pode-se dizer que se trata de reestabelecer uma noção de ontologia em sentido pragmático, social, ou por aquilo que Hegel denomina *Espírito* (*um eu que é um nós, e um nós que é um eu*). Brandom compreende a noção de Espírito em Hegel como uma “constelação de práticas e instituições normativas conceitualmente articuladas” (2015, p. 89) Esta constelação de práticas é o que Hegel está denominando substância, porém uma *substância ética* ou *eticidade* (*Sittlichkeit*), onde “todos são responsáveis pelos atos de cada um, e cada um pelos atos de todos.” (BRANDOM, 2019, p. 734). Brandom afirma:

O *Geist* hegeliano é o domínio normativo de todas as nossas performances, práticas e instituições normativamente articuladas, bem como tudo que as torna possíveis e é tornado possível por elas. (É nesse sentido que a natureza é compreensível como o corpo do *Geist*) Ele é instituído socialmente pelo reconhecimento recíproco, [...] ambiente normativo universal das práticas discursivas. *Sprache* é o Dasein do *Geist* (A linguagem é o ser-aí do espírito), diz Hegel na *Fenomenologia*. (2013, pp, 133, 134)

Desta forma, a síntese Kant-Espinosa em Hegel se dá pela noção de *experiência* que é o “movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber, tanto em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência” (HEGEL, 2012, p. 80, § 86) A *experiência* se dá por um reino discursivo normativo em que vivemos, nos movemos, somos, ela é instituída por relações de reconhecimento que são constitutivamente mútuas, por esta mediação que surge o *novo objeto*. Desta forma, a experiência é feita pela consciência em direção à *ciência*, como é compreendida por Hegel, enquanto um saber que não seja apenas teórico, mental, mas, sim, envolvendo instituições, responsabilidades práticas e em processo de tomada de consciência e de autoridade racional. A experiência da consciência enquanto comprometimento prático de processo de reconhecimento, envolvendo as justificativas e razões, possibilitando a identificação suas compatibilidades, incompatibilidades e consequências materiais.

O que se pressupõe para este movimento é uma maneira alternativa que Hegel propõe com relação ao ceticismo epistemológico e o seu temor de errar. O temor em errar está enraizado na semântica tradicional, como diagnosticado por Hegel na *Fenomenologia* em sua *Introdução*, quando diz: “O temor de errar introduz uma desconfiança na ciência” (2012, p. 72, §74). Esta desconfiança está relacionada à sua primeira afirmação de sua *Introdução*, quando sustenta: “Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade –, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer” (2012, p. 71, § 73). Pois o *temor de errar* provoca um recuo do sujeito cognoscente diante da *coisa*, e Hegel está falando da filosofia moderna de maneira geral, como com Descartes ou Kant, que assumem uma preocupação maior com o modo de conhecer, ocupando-se prioritariamente com métodos e teorias do instrumento e do meio, do que com a própria *coisa* em seu saber imanente e efetivo. A maneira alternativa proposta por Hegel está pelo movimento dialético, que compreende o papel fundamental dos erros, das representações falsas e do ilusório, considera estes como constitutivos para a experiência e não como um elemento a ser rejeitado ou considerado como simples negação. Por isso, Hegel reconhece

a experiência como processo que requer a paciência do conceito para um alinhamento com as coisas como são em si mesmas. Há, portanto, uma pretensão de acesso à realidade, porém por meio das aparências, por um processo falibilista. Brandom (2015) sustenta que Hegel está fornecendo uma grande lição à tradição filosófica moderna como é indicada já na *Introdução da Fenomenologia*, qual seja, a pretensão de acesso privilegiado ao âmbito subjetivo que – em discussões epistemológicas possuem amplas consequências e endossa uma doutrina *mentalista* – está, em verdade, operando pela consciência natural, portanto, tal saber imediatista se mostrará meramente como um conceito abstrato, no modelo da experiência enquanto representação, pelo modelo do *Verstand*. Contudo, uma vez que abarque a negatividade em sua produtividade e, portanto, se reconheça o processo falibilista como necessário e produtivo, há um progresso, pois há pela retrospectiva mudanças de crenças e também de significado. Esse caminho, o *caminho do desespero*, é a porta de entrada para “dar à contingência a forma da necessidade”; de passar de uma *experiência como representação* para uma *experiência como expressão*; de passar de um modelo estático do *Verstand* para um modelo dinâmico da *Vernunft*. Brandom nos indica que o significado positivo que Hegel busca deixar transparecer pelo processo da experiência do erro e por seu ceticismo radical nos leva à necessidade de “uma nova concepção substantiva da verdade” (BRANDOM, 2015, p. 85) que é desenvolvida por Hegel na *Introdução*, porém, antecipada já no *Prefácio da Fenomenologia*, no parágrafo 47.

12. Uma nova concepção de Verdade

Brandom (2015) chama atenção para o fato de Hegel buscar caracterizar a verdade como o próprio processo de experiência em que as aparências são o “surgir e desvanecer”⁵⁵, porém, ao mesmo tempo, nem surge nem passa, pois já está aí enquanto efetividade, processo e percepção de algo onde o surgir ou desaparecer só podem ser identificados por meio da abstração do processo, ou seja, trata-se de um *movimento* que não possibilita categorizar antecipadamente onde surge um fenômeno e onde termina. Tratar o falso e o fenômeno enquanto algo simplesmente errado e absolutamente equivocado é desvinculá-lo completamente do que seria a verdade, e isso é uma abstração, ou seja, um conceito que opera por uma negatividade abstrata e, portanto, em uma

⁵⁵ “arise and pass away.”

abstração da própria verdade. A verdade está justamente na *transição*, não em algum ponto fixo. Hegel afirma: “o que deve ser tratado como essencial é o próprio evanescente” (2012, p. 53, § 47). O momento positivo que surge com o ceticismo radical de Hegel é uma *positividade viva*, isso significa um tipo de “determinação essencial” (HEGEL, 2012, p. 53, § 47), ou seja, que parte da própria substância, passando antes pela experiência *báquica* de se perder em meio aos delírios e enganos. Como afirma Hegel na *Introdução da Fenomenologia*: “o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade.” (2012, p.74, § 78). Na experiência empírica, pode-se dizer que é justamente nos erros e enganos de construção que se revelam as faltas de saber empírico confiável. Por isso, é mais interessante no caso em que há fracassos, pois isso há um reflexo normativo das regras que guiam a ação sobre algo no mundo objetivo. Neste sentido, a *determinação essencial* capta uma totalidade em sentido qualitativo, um holismo, pois se entremeia pelo caminho da verdade que inclui seu outro, o negativo, o falso, por isso, o evanescente é também essencial.

Em contraposição, uma “determinação inessencial” (HEGEL, 2012, p. 53, § 47) é abstrata, ou seja, considera elementos que se pretendem independentes de suas consequências materiais e suas inevitáveis incompatibilidades. Afinal, qualquer que seja a determinação ou conceito, este possui, intrínseco a si, ao menos alguma negação e, portanto, vinculação com outros conceitos.

Desta forma, a *positividade viva* que é produzida pelo ceticismo radical ou pela negatividade determinada, mediante a experiência do erro, significa abarcar e reconhecer a *mundanidade*, a *consciência da vida cotidiana* como parte essencial no processo para a verdade. A verdade, portanto, não é uma determinação rígida e prévia à experiência como um esquema metódico baseado em algum tipo de tabela de categorias mortas. Para Hegel, “o verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples” (HEGEL, 2012, p. 53). Isso significa, pontua Brandom (2015), que a verdade se dá em um processo, em uma dinâmica e não por algum tipo de parâmetro cabal ou definitivo à própria experiência, a verdade é a experiência em processo pelo qual “descobrimos (mais sobre) como as coisas realmente são.” (BRANDOM, 2015, p. 86), na medida em que se reconhecem as incompatibilidades e ilusões como constitutivas.

Os fenômenos, vistos por esta ótica, surgem e desaparecem constantemente, pois surgem enquanto operam, são vigentes e consideradas verídicas. Porém, na medida em

que os agentes agem, os fenômenos são para a consciência e estão em condições de serem colocadas em questão, tornando-se evanescentes. Afinal, erros empíricos, becos sem saídas e falhas práticas são inevitáveis e geram responsabilidades. A experiência da consciência se expressa em formato conceitual, em dinâmica de corresponsabilidades quando são reconhecidas as articulações incompatíveis com outros compromissos neste processo, gerando uma rejeição de certos compromissos e, assim trazendo por consequência um *novo objeto*, o que significa dizer uma mudança de consciência e também de significado. Porém, vale ressaltar, este novo objeto e novo status proposicional só se dá pelo surgir do primeiro objeto, que já contém nele mesmo um jogo inferencial; ou seja, os fenômenos *surgem e desaparecem*⁵⁶ sincronicamente. O resultado que emerge é o resultado do saber anterior naquilo que possui de verdadeiro. Como afirma Hegel: “Esse novo objeto contém o aniquilamento [natividade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele.” (2012, p. 80; § 86).

Hegel, na última passagem do parágrafo 47 do *Prefácio da Fenomenologia* (2012), ainda afirma:

Na totalidade do movimento, compreendido como [estado de] repouso, o que nele se diferencia e se dá um ser-aí particular é conservado como algo que se rememora, cujo ser-aí é o saber de si mesmo; como esse saber é também imediatamente ser aí. (2012, p. 53).

⁵⁶ Este tema em torno do saber genuíno, ou seja, envolvendo o fenômeno da aprendizagem, ou melhor, da experiência enquanto movimento em um surgir e desaparecer de determinações e crenças, pode ser exemplificado, ou pelo menos aproximado, com a descrição aristotélica no que se refere à aprendizagem da conceitos comuns. Gadamer em *Verdade e Método* (2011) resgata o exemplo aristotélico de um exércitoem fuga para buscar descrever o aprendizado da fala. No exemplo, há a questão de como deter um exércitoem fuga. - Onde começa a contenção do exército? Não é possível determinar a referência no primeiro ou no segundo soldado que para, nem mesmo no último, pois o exército já teria começado a parar. Trata-se de um fenômeno onde o resultado, o exército completamente parado, se fez de modo sistêmico, interativo, completamente dinâmico e constitutivo por um jogo prático. Ou seja, o processo de aprendizagem de um conceito requer um saber interagir em um fluxo de impressões. No caso de Hegel, o jogo da experiência envolve uma *reconstrução* ou um *rememorar* (*Erinnerung*), um processo genealógico no qual se processam a experiência e a aprendizagem. Neste sentido, tendo em vista a experiência do erro e a descrição hegeliana sobre verdade no parágrafo 47 da *Fenomenologia* enquanto a verdade como delírio báquico e, ao mesmo tempo, repouso translúcido e simples, este jogo interativo da experiência envolve o reconhecimento de incompatibilidades, a reconstrução racional das determinações e o reparo e ajuste com a realidade. Tudo isso ocorre de maneira sincrônica, sem a possibilidade de determinar onde começa e onde termina tal processo; porém ninguém pode dizer que não ocorra – como no exemplo, o exército para; isso faz dele um conceito, isso permite que falemos dele, podemos rememorar-lo, sabe-se jogar com ele. O processo de aprendizagem e experiência não possuem um parâmetro último para determinar quando houve algum aprendizado ou não, trata-se de momentos positivos e necessários, pois também são negativos e evanescentes. Em todo o movimento, por exemplo, no movimento de um exército que para, há algo que se lembra. Tal lembrança é uma reconstrução racional, processo este que alarga a experiência que levou à atual constelação de compromissos. O parar do exército, neste sentido, é algo processual, gradual e cumulativo, assim como a experiência para compreender um conceito, requer passar pela experiência.

Depreende-se que o tema da verdade é considerado por Hegel em sua totalidade e não somente pelas partes. Pois é na totalidade que a consciência toma consciência de si mesma, realizando-se enquanto conceito. Esta realização é o saber de si que significa se tornar explícito para todos, sensível às incompatibilidades inevitáveis que se dão pelas suas próprias determinações. Em outras palavras, o processo da verdade e da experiência é um processo contraditório e ambíguo por si mesmo, o que dá possibilidade de movimento, vida, de tomada de consciência. Este processo de se saber de si mesmo no outro é o que Hegel chama de *rememoração* (*Er-innerung*). Brandom destaca este tema, pois constitui o processo da experiência do erro. O conteúdo representacional se manifesta e, na mesma medida, mantém-se implícito nas razões. Trata-se de algo evanescente por sua própria natureza. Contudo, num primeiro momento, está como algo imediato, como um “saber bem conhecido” (HEGEL, 2012, p. 43, § 31). Por isso, a totalidade do movimento é captada como um simples ser-aí, dado, em estado de repouso. Porém, tal *estado translúcido e simples* se constitui de uma rede inferencial que vai além deste simples ser-aí particular como surge para a consciência. Isso gera uma tensão no próprio conteúdo que é simples e complexo na mesma medida.

Compreender o processo da experiência do erro é compreender a “marcha da razão através da história” (HEGEL, apud, BRANDOM, 2013, p. 136) em um sentido *retrospectivo* e *deôntico* (normativo). É estar sensível ao movimento da *determinação essencial* que se move pelo paradoxo entre o delírio báquico e o repouso translúcido e simples, assim como entre o fenômeno e a realidade, ou entre o *saber bem conhecido* e o *saber reconhecido*. Trata-se de percorrer o processo que produz a experiência em os seus momentos, em sua *contradição* que destrói e, ao mesmo tempo, produz: ela é *retrospectiva* e ao mesmo tempo *prospectiva*⁵⁷. Se exemplificarmos os *delírios báquicos* como a experiência do erro, trata-se de passar por tal experiência, perdendo-se nas atividades, e em um segundo momento *olhar para trás*, afinal “a coruja de Minerva só levanta voo ao entardecer”. Após este carnaval, abre-se a possibilidade de “enxergar racionalmente o mundo”, pois neste processo os conceitos se desenvolvem, quer eles

⁵⁷ Brandom enfatiza que esta ideia hegeliana de *dar à contingência a forma da necessidade* ou de transformar o passado em história se vincula por questão normativa (*deôntica*) e, portanto, não se trata de categorias aléticas que impõem uma norma inevitável. Ou seja, Hegel não está propondo fazer historiografia ou prever e definir antecipadamente o futuro, ou privar a liberdade pelo determinismo. Desta forma, afirma Brandom: “Não existe aí nenhuma ideia de que algum desenvolvimento particular seja necessário no sentido alético de ser inevitável ou inelutável, ou mesmo previsível. A ideia é antes a de que, uma vez ocorrido, podemos exibi-lo retrospectivamente como adequado, como um desenvolvimento que devia ter ocorrido por ser a aplicação correta e a determinação de uma norma conceitual que agora podemos ver, donosso vantajoso ponto de vista atual, como tendo sido sempre uma parte daquilo a que estávamos implicitamente comprometidos por nossas decisões prévias. Essa espécie normativa de necessidade é não apenas compatível com a liberdade, mas dela constitutiva.” (2013, p. 137)

sejam empíricos ou lógicos, e assim surge uma trajetória progressiva, pois “ele [o mundo ou o delírio] nos enxerga de volta racionalmente”, portanto, todo este processo culmina na posição atual, simples e translúcida. Porém, isso não significa o fim, pois:

Olhando para o futuro, vê-se a inevitável deterioração de cada harmonia tão bela, pelo inevitável advento de compromissos incompatíveis entre si por suas próprias luzes, e o início de novos episódios triplos da experiência do erro. (BRANDOM, 2019, p. 691)

É, desta forma, pela *rememoração*, ou seja, pela reconstrução racional e pelo reconhecimento do jogo inferencial que o imediato se percebe em sua rede de compromissos. Este ser-aí, tal como é para consciência, sabe de si mesmo de maneira gradual e cumulativamente em um processo *expressivista*, tornando explícito os compromissos retrospectivamente que estavam implícitos nas práticas anteriores. O resultado é como o *nada daquilo de que resulta*, um resultado que advém daquilo, do saber anterior, que se expressa em sua legitimidade e direito. Como afirma Brandom: “Fazer isso está transformando um mero passado em uma história inteligível. (Nossa história é, ao mesmo tempo, o que nós nos tornamos e aquilo que fazemos)⁵⁸” (BRANDOM, 2019, p. 736)

No parágrafo 31 do Prefácio da *Fenomenologia* (2012), Hegel lista alguns saberes que costumam ser tomados pela tradição filosófica como “bem conhecidos”, aparentemente sem história e por isso, não *reconhecidos*, quais sejam, a relação entre *sujeito e objeto*, Deus, natureza, o entendimento, a sensibilidade. Todos esses carecem de exame antes de serem postos como fundamentais, indica Hegel ao afirmar:

Sujeito e objeto etc., Deus, natureza, o entendimento, a sensibilidade etc., são sem exame postos no fundamento como algo bem conhecido e válido, constituindo pontos fixos tanto para a partida quanto para o retorno.” (2012, p. 43, § 31)

Podemos dizer que a relação *sujeito e objeto* no ambiente moderno de discussão epistemológica, não respeita a *condição de conhecimento genuíno*; no mesmo sentido, a *natureza* não deve ser encarada como totalmente desvencilhada do que podemos chamar de *segunda natureza*, ou seja, do âmbito social, cultural, *espiritual*; *Deus*, para Hegel, como é indicado no último parágrafo de *Fé e Saber* (2011), assim como Pascal anuncia, está morto, nos direcionando para um *ceticismo radical*; o *entendimento* (*Verstand*) pode

⁵⁸ “Our history is both what makes us what we are and something we make.”

ser tratado como em uma racionalidade abstrata, formal e, portanto, por não fazer a passagem para a razão (*Vernunft*), ou seja, para uma noção de conceito reconhecendo sua *inesgotabilidade*; já a *sensibilidade* busca apoio em informes não inferenciais, dependente de postulações de conteúdos imediatamente acessíveis a um sujeito cognoscente.

Ou seja, a consciência que se pretende cindida do objeto, seja esse a *natureza*, o próprio *entendimento*, a *sensibilidade* ou *Deus*, age no mundo como se tais elementos, “bem conhecidos”, fossem em si fundamentais e independentes do atrito com o jogo inferencial e prático em que já se encontram e são formados. Neste sentido, tal consciência considera um além da história e da *experiência*, como instâncias prontas e acessíveis passivamente à consciência. Já a perspectiva de Hegel considera a consciência dialética, que se faz pela experiência, portanto, reconhece um além de si mesma, o que significa que há uma contradição na consciência em considerar uma estruturação conceitual nela mesma e também em seu outro. Desta forma, aquilo que é “bem conhecido” para a consciência (enquanto um *em si* naturalizado) e aquilo que é o ser para ela deste em si (enquanto a identificação da história deste em si) possuem estruturação inferencial e conceitual. Este movimento da consciência é o surgimento do *novo objeto*, pois a consciência faz a experiência a partir desta ambiguidade e tensão e, assim, há por um lado um desvanecer, na medida em que há reflexão e a percepção que não há alguma estrutura absoluta; e, por outro lado, uma mudança de consciência feita sobre o aniquilamento do aparente “bem conhecido”, surgindo, ao mesmo tempo, um *novo objeto*, mediante a *reconstrução racional*.

Hegel está indicando que a consciência deve simplesmente seguir a necessidade imanente ao próprio conteúdo, pois, caso contrário, insistiria numa impaciência que “exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios” (HEGEL, 2012, p. 42, §29). Qualquer *ser bem conhecido* possui uma constituição histórica de tensões inferenciais que mantêm incompatibilidades e compatibilidades intrínsecas além de consequências materiais. Vale ressaltar o seguinte trecho do *Prefácio* no parágrafo 47: “Perante o tribunal desse movimento não se sustem nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários quanto são negativos e evanescentes.” (HEGEL, 2012, p. 53). Brandom identifica que todo o saber que é dissolvido pela experiência do movimento dialético “são aqueles [compromissos] que sofrem a transformação da experiência e são rejeitados para manter

a homeostase racional que Hegel identifica como um estado de repouso simples”⁵⁹ (BRANDOM, 2015, p. 86). Porém, isso não resume o movimento, pois este tribunal seleciona e permite um momento também positivo pela necessidade do próprio conteúdo. Este tribunal não é feito por um sujeito cognoscente que observa o movimento desde fora, como um juiz rígido; não há este âmbito judicativo fora da experiência, assim como não há perspectiva fora da própria consciência natural, que é o ambiente onde se inicia a *Ciência*. Ou seja, o conceito se forja pelo âmbito do reconhecimento mútuo, o *tribunal* é justamente este ambiente que permite “atitudes práticas de reconhecimento, de confissão e perdão, instituindo um novo tipo de comunidade de reconhecimento.” (BRANDOM, 2019, p. 726) Isso fomenta uma comunidade de confiança (*Vertrauen*); uma comunidade de agentes práticos que se reconhecem e permitem uma simetria de autoridade e responsabilidade: *confiança*.

Brandom (2015) apresenta três temas sobre a verdade apresentada no prefácio da Fenomenologia de Hegel. A primeira é a estrutura da *experiência do erro*, processo pelo qual os conteúdos conceituais se desenvolvem e, assim, a articulação conceitual é selecionada, o âmbito em que os conceitos evoluem. Tal experiência do erro, onde há atrito entre a realidade e o fenômeno, é o lugar do *tribunal do movimento* e seus elementos constitutivos se apresentam, por um lado, como positivos e necessários e, por outro lado, como negativos e evanescentes. Brandom percebe este tribunal do movimento como sendo a experiência do erro, e sendo por este que o conteúdo conceitual não apenas seleciona os compromissos compatíveis dos incompatíveis, mas, sobretudo, permite aos conceitos se desenvolverem e evoluírem, ou seja, trata-se de um processo pelo qual o mundo se torna cada vez mais real. A realidade a que Brandom se refere se dá pela materialidade dos compromissos, envolvendo o mundo prático que se dá por incompatibilidades e compatibilidades que surgem intrinsecamente ao processo de alinhamento com a realidade. Há uma implementação e reconhecimento dos vários conceitos que se dão em processo de compatibilidade e incompatibilidade, na medida em que os resultados herdados da experiência do erro articulam o mundo objetivo.

O segundo tema destacado por Brandom (2015) sobre a verdade em Hegel diz respeito ao processo de *reconstrução racional*, pela invocação da memória [*Erinnerung*] “recollection” (BRANDOM, 2015, p. 87), um processo de rememoração, de reconhecimento. Não se trata de conhecer ou de visar apenas, porém, de reconhecer.

⁵⁹ are those that undergo the transformation of experience and are rejected in order to maintain the rational homeostasis that Hegel identifies as a state of “simple repose.”

Trata-se de partir do processo real da experiência passada, uma trajetória que se constitui dos processos precedentes, aproveitando o aspecto *expressivista* dos conceitos. A experiência anterior não é tida como inexistente, como um simples passado que morre, mas, sim, como algo que se expressa na medida em que os conteúdos implícitos se tornam explícitos, um processo *expressivamente progressivo*. Isso permite uma revelação gradual e cumulativa de como as coisas realmente são. Hegel afirma: “um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro” (2012, p. 81, § 87)

O terceiro aspecto da noção de verdade pontuado por Brandom (2015) se refere à concepção de *Ciência* em Hegel, ou melhor, da “ciência da experiência da consciência” (HEGEL, 2012, p. 81, §, 88). Apesar de não haver tantas ocorrências, no presente texto, sobre a *ciência da experiência da consciência*, mas antes, muito mais, sobre a experiência da consciência pela *experiência do erro*, Brandom (2015) esclarece que todo esse esforço interpretativo da *Fenomenologia* de Hegel já diz respeito ao processo da ciência da experiência da consciência, ou seja, as discussões sobre graveto e exemplos mundanos já participam da *ciência*. Trata-se do *descenso semântico* (*semantic descent*), que explicita discussões em *nível solo*, onde a experiência empírica perde sua autoridade inquestionável com um *mito do dado* e abre espaço para uma experiência empírica enriquecida, a qual só é possível mediante o agir social, portanto, há um envolvimento e articulação interna entre conceitos determinados empíricos e práticos.

Brandom apresenta uma estratégia de leitura da *Fenomenologia* a partir do descenso semântico. Isso implica que Brandom, a todo momento, mostra estar atento a narrativas sobre as diversas *formas* de autoconsciência de modo a compreender o uso e o conteúdo de conceitos empíricos comuns. Brandom com isso não parece discordar de Hegel, mas, somente, enfatizar e tornar mais explícitas as lições mais importantes dele em relação ao que se pode aprender sobre o uso e o conteúdo de conceitos práticos, descritivos e empíricos comuns, para que seja possível compreender, ainda mais, o alcance expressivo de conceitos que articulam nossa autoconsciência semântica e pragmática.

Brandom persegue, desde os primeiros parágrafos da *Introdução* da *Fenomenologia*, passando pelo primeiro capítulo da *Certeza Sensível*, pelo capítulo da *Percepção* até ao sofisticado capítulo sobre *Força e Entendimento*, os rastros da discussão epistemológica, de conceitos empíricos e de formas de autoconsciência cognitiva, semântica e pragmática. Brandom reconhece este tipo de leitura visando os conceitos empíricos e cotidianos em Hegel, em vez de focar nos *conceitos filosóficos e lógicos*,

não é tão comum, porém, rejeitar esta leitura, segundo Brandom, é ter de lidar com o fato de que o próprio Hegel sustenta esta leitura por um descenso semântico. Afirma Brandom:

Os dezoito primeiros parágrafos da introdução de Hegel são detalhados nos três primeiros capítulos. A razão dessa atenção estendida a um trecho tão curto de texto tem a ver aqui com o fato de que introduzo a estratégia do descenso semântico e submeto-a a um primeiro exercício mais minucioso. (2019, p. 20)

Desta forma, Brandom lê a ideia hegeliana de “caminho do desespero”, que leva a um *ceticismo radical* (não um ceticismo estratégico ou metodológico), enquanto uma ideia fundamental para o que ele chama de *experiência do erro*. Este *caminho do desespero* é compreendido por Brandom (2019) como um processo contraditório onde o *imediate* e o *ser-aí* entram em colapso interno na medida em que a consciência opera uma crítica imanente à própria coisa que faz expressar (um *novo objeto*) categorias com as quais a consciência compreende sua própria atividade cognitivas. Portanto, a *Certeza Sensível* nos leva a uma autoconsciência cognitiva e que se direciona para a autoconsciência cognitiva na forma da *Percepção* até chegar à forma de autoconsciência cognitiva pelo *Entendimento*. Afirma Brandom: “A *Introdução* parece evidentemente ter o objetivo de, nesse sentido, nos ensinar a ler o livro ao qual serve de introdução: uma fenomenologia das formas categoriais de consciência.” (2019, p. 20) As categorias que se expressam neste processo se dão pela necessidade, contexto de experiência de aplicação e determinação do conteúdo conceitual empírico comum, em nível solo.

Brandom é sensível à distinção presente em Hegel entre os conceitos especulativos, filosóficos e lógicos, de um lado, e os conceitos empíricos, ordinários, no nível mais básico e elementar, de outro. Afirma Brandom: “o objetivo dos primeiros é fornecer as ferramentas expressivas necessárias para tornar explícito o que é implícito no processo de desenvolvimento dos últimos.” (2013, p. 135) Desta forma, torna-se possível “dizer e pensar o que estamos *fazendo* quando dizemos ou pensamos algo sobre nós mesmos e nosso mundo.” (BRANDOM, 2013, p. 135) O sistema de conceitos lógicos permite a vantagem para nós de explicitação⁶⁰ e o descobrimento de práticas implícitas.

⁶⁰ Brandom destaca que Hegel não pretende explicitar a totalidade daquilo que está implícito em nossas práticas, porém muito mais de preservar a possibilidade de emancipação a partir das práticas de pedir e oferecer razões em uma comunidade em que possam ser explicitados os compromissos, proibições e permissões. Afirma Brandom: “Mas ele [Hegel] não acredita que tornar explícitas essas estruturas e atividades de determinação de conceitos – atingindo o estágio do ‘saber absoluto’ (este nome assustador) que tanto a Fenomenologia quanto a Ciência da Lógica buscam produzir – estabeleça quais conceitos de primeiro nível nós deveríamos ter, ou quais compromissos conceituais, teóricos e práticos nós deveríamos assumir. A investigação e a deliberação devem continuar sendo feitas como antes, com a única diferença de que agora nós sabemos o que estamos fazendo ao investigar e deliberar. Entender explicitamente, isso é, conceitualmente, o modo como nós e nossos conceitos nos desenvolvemos mutuamente, e como nos determinamos através das práticas e atividades em que empregamos conceitos, é um tipo único e valioso de

Isso permite que as práticas continuem sendo feitas abertamente, à luz do dia. Ao mesmo tempo, a autoconsciência e a rememoração permitem a explicitação do que se está fazendo e daquilo que sempre fizemos sem que conseguíssemos dizer o que estava implícito nessas atividades, apesar de estarem no cotidiano, no nível solo, no âmbito do bem-conhecido.

Desta forma, Brandom buscando justificar sua peculiar leitura direcionada pela ideia de *descenso semântico*, nos lembra que muitas das preocupações de Kant e de Hegel se dão no cotidiano, em *nível solo* (*ground-level*). Afirma Brandom:

Entendo que qualquer compreensão de Hegel (ou Kant) deve começar com o que ele tem para nos ensinar sobre a experiência empírica e prática comum no nível básico – para ele (como para Kant) uma questão de aplicar o que ele chama de ‘conceitos determinados’. (2019, p. 103)

Isso significa estar sensível à consciência empírica que se explicita em formas de autoconsciência a partir de proposições simples e corriqueiras⁶¹, de como as coisas são enquanto descrições empíricas comuns. Daí exemplos em Kant que fazem referência às circunstâncias de que “o quarto seja quente, o açúcar doce, o absinto desagradável” (2008, § 19); em Hegel, percebemos como constantes e diversas discussões em *nível solo* na formação da *consciência*, envolvendo a *certeza sensível*, a *percepção*, o *entendimento*. Desta forma, lida-se com afirmações como “agora é a noite” (2012, p. 87, § 95) ou “o aqui, por exemplo, é uma árvore” (2012, p. 88, §, 98). Nesta mesma direção, Brandom se utilizou das imagens do graveto torto e do graveto reto para exemplificar a experiência e, neste sentido, Brandom compreende estar lidando com a *ciência da experiência da consciência*, ou seja, lidando com conceitos que se explicitam e apresentam um processo de autoconsciência a partir da experiência da consciência. Isso se dá, pois, nas

autoconsciência, o ápice de um processo evolutivo específico. Mas isso não nos exime de modo algum da responsabilidade de lidar com as contingências imprevistas e imprevisíveis que surgem à medida que descobrimos mais sobre o nosso mundo e deliberamos sobre o que deveríamos fazer, ou sobre quem deveríamos ser.” (2013, pp. 135, 136).

⁶¹ Wittgenstein, assim como Kant e Hegel, também é sensível a linguagem em seu uso cotidiano, do dia a dia. Wittgenstein chega a indicar que qualquer tipo de conceito metafísico elevado necessita passar pela “terapia” para poder lembrar e reconhecer seus aspectos originários que se dão pelo emprego cotidiano de tais conceitos. “Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.” (1989, p. 55) Wittgenstein está muito atendo às experiências e empregos da linguagem em âmbito comum, prático, cotidiano, empírico. Nesta direção, afirma: “129. Os aspectos para nós mais importantes das coisas estão ocultas pela sua simplicidade e trivialidade. (Podemos não notá-los por tê-los sempre diante dos nossos olhos.) Os homens não se dão conta dos verdadeiros fundamentos de sua pesquisa. A menos que uma vez tenham se dado conta disto. – E isto significa: não nos damos conta daquilo que, uma vez visto, é o mais marcante e o mais forte.” (1989, p. 57) Vale lembrar, tais afirmações de Wittgenstein são muito próximas da noção de Hegel de *saber bem conhecido*.

proposições em nível básico que foram compreendidas pela tradição filosófica moderna como operando em âmbito subjetivo, por acesso privado, ou seja, por aquilo que Hegel, na *Introdução* de sua *Fenomenologia* (2012) (no parágrafo 78), caracterizou como apoiando-se na vaidade da própria convicção “no sistema do ‘visar’ e do preconceito” (2012, p. 75). Este simples “visar” (*meinen*) pode ser compreendido enquanto um acesso sem mediações, dependente de um âmbito extralinguístico, ou seja, fora do acesso conceitual, algo que ocorre sem a interferência de instituições, compromissos e responsabilidades. Trata-se de uma simples *opinião* (*meinenung*). Este visar no qual Hegel se refere pode ser também compreendido como uma definição ostensiva, como um apontar para um objeto, um indicar, um movimento que se pretende o mais primitivo possível, de modo tal que não necessite requisitar, aparentemente, um aparato inferencial linguístico para se explicar ou determinar algo. No capítulo da *Certeza Sensível* o movimento *primitivo* do visar não cumpre verdadeiramente suas pretensões na medida em que necessita de mediações para ser legitimado e compreendido. Este processo de reconhecimento de mediações não pode ocorrer no simples visar, mas, sim, em um processo de reconstrução das mediações, e é nesta *genealogia* ou reconstrução que constitui o que Hegel chama de *Ciência da experiência da consciência*. Afirma Hegel:

É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas. A consciência natural por esse motivo atinge sempre esse resultado, que nela é o verdadeiro, e disso faz experiência; mas torna sempre a esquecê-lo também, e começa de novo o movimento desde o início. (2012, p. 92, §109)

Ou seja, nas discussões de *nível solo* ocorre também o que Hegel caracteriza por *Ciência* na medida em que há a *experiência da consciência*. A experiência ocorre e constitui a ciência que se dá por uma “história retrospectiva, racionalmente reconstruída sobre o seu desenvolvimento – que apresenta uma história expressivamente progressista, feita a partir do passado.”⁶²⁵⁷ (BRANDOM, 2015, p. 89) Portanto, a terceira fase do processo de experiência, e que envolve a noção de verdade em Hegel, tem por fundamento a explicitação e o reconhecimento das incompatibilidades materiais de alguns compromissos e prossegue pela resolução local e temporária dessa incoerência, na medida em que modifica alguns compromissos e mantém outros. Os compromissos anteriores,

⁶² To do that is to tell a certain kind of retrospective, rationally reconstructive story about their development—one that displays an expressively progressive history, made out of the past.

apesar de inadequados à consciência, se mostram cada vez mais reveladores para como as coisas realmente são.

A experiência em Hegel não ocorre exclusivamente no âmbito privado, pois envolve necessariamente um atrito com o *nós*, dos conceitos especulativos que a consciência empírica *in foro interno* não compreende absolutamente, porém esses usam os *conceitos superiores* (especulativos e lógicos) em nível semântico, pragmático, ou seja, em nível mais básico. Daí a necessidade da consciência empírica de se negar, ou seja, a consciência empírica entra em um colapso internamente, reconhece e reestrutura sua perspectiva, permitindo surgir assim um *novo objeto*. Isso ocorre por meio do âmbito público, envolvendo o *nós* e os *conceitos lógicos e especulativos*, onde há a exteriorização das cresças, onde é possível comparação, objetividade, correção de incompatibilidades. A consciência em seu visar não percebe o *nós*. Hegel afirma: “Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas.” (HEGEL, 2012, p. 81, § 81).

A consciência empírica possui uma incapacidade de perceber e estar sensível ao todo do processo da experiência, não é sensível à necessidade intrínseca que se dá no caminho para a ciência por suas tendências naturalistas, ou seja, o próprio caminho e movimento é a ciência. Tal caminho que já se dá enquanto ciência da experiência envolve muito mais que as determinações da consciência, pois depende de um jogo inferencial que é intrínseco ao processo de experiência, mesmo que ela não o percebe. Isso significa que se trata de algo que não é evidente como um simples *visar* pela qual ela se apoia. Ou seja, envolve o âmbito do *Nós* e que se dá sempre em um *vir-a-ser*. A consciência em suas determinações com tendências dogmáticas apenas percebe o *Nós* na medida em que ocorre a experiência do erro e, desta forma, um alinhamento com a realidade, quando ocorre o desmascaramento das incompatibilidades materiais que a determinação inicial da consciência gera.

As limitações intrínsecas à consciência geram a necessidade de ela acompanhar o movimento do jogo das determinações, ou seja, é necessário à consciência promover uma reversão dela mesma para se elevar em um *processo científico*. A consciência do visar necessita se negar, reconhecer seus erros, onde “eu sou como você”, onde há confissão e perdão, onde todos possam reconhecê-la. Desta forma, a relação com o *nós*, pela experiência do erro, se dá por uma reconstrução, uma “genealogia do processo de experiência” (BRANDOM, 2015, p. 90) dissolvendo a cisão entre o *conhecer* e o *absoluto*. O *Verstand*, a consciência empírica, específica às tendências empiristas modernas, circunscrita à *experiência como representação*, em nível *solo*, em verdade,

indica Hegel, não compreende uma racionalidade intersubjetiva, ou ainda, em uma intencionalidade compartilhada, na *experiência como expressão*. “A compreensão de operar de acordo com as categorias do *Verstand* é cega para as dimensões social e histórica das normas conceituais.” (BRANDOM, 2019, p. 732) As categorias da *Vernunft* se caracterizam pelos processos de reconhecimento, no horizonte último no qual todos nós já estamos, que fomenta a consciência empírica, e que se forjam na necessidade que conduz à “série completa das figuras da consciência” (HEGEL, 2012, p. 81, § 87) na “gênese do novo objeto” (HEGEL, 2012, p. 81, § 87). Desta forma, *para a consciência* surgiu um novo objeto, *para nós* existe um movimento e um vir-a-ser. Portanto, como afirma Hegel: “o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma” (2012, p. 44, § 32) Desta forma, os dois tipos básicos de substância, a natural e ética; o ser e o pensamento são completamente mediados, isso é *realismo conceitual*, nos levando à ideia de que mediação e imediato são dois lados da mesma moeda e se estabelecem pelo *movimento* inesgotável.

13. Conclusão

Constata-se como ainda é potente e viva a noção hegeliana de *negação determinada*, ou como Brandom denomina *experiência do erro e consequências materiais*. Desta forma, mesmo em discussões epistemológicas, presentes em nossos dias, percebe-se como esta noção hegeliana se faz presente sendo capaz de produzir um *empirismo enriquecido*, de maneira tal que seja possível irmos muito além de meras descrições sobre fatos e, imanentemente a estes, alcançarmos discussões de corresponsabilidades, de história e de práxis, assim como uma liberdade sobre a expressividade dos objetos. Isso pode contribuir para modos mais emancipatórios de mundos da vida, enquanto uma comunidade de confiança (*Vertrauen*). Desta forma, as discussões que vai de Kant a Hegel podem ser encontradas no cerne da filosofia analítica, mesmo que implicitamente, colocando em jogo a postura segundo a qual tal corrente filosófica é avessa ou que tenha superado completamente as discussões presentes no idealismo alemão.

Desta forma, Hegel está propondo uma epistemologia que possui um modo alternativo de lidar com o *temor de errar* e com as discontinuidades, pois a epistemologia moderna buscou concepções apodíticas e indubitáveis a partir de uma noção psicológica

do conceito. Ou seja, há uma tendência na epistemologia moderna em considerar a possibilidade de se dominar o conceito, buscando estabelecer, assim, um âmbito em que a normatividade determinasse a realidade sem equívocos. O âmbito mental foi a aposta da epistemologia moderna para estabelecer a validade de conceitos indubitáveis, normatividades que estariam antecipando a própria experiência. É contra esta tendência *mentalista* e unilateral em considerar uma normatividade desvinculada da experiência que Hegel direciona suas críticas, pois há aí a tendência em naturalizar os conceitos. Portanto, Hegel desconsidera a possibilidade de conceitos puramente mentais e adquiridos antecipadamente à experiência, forjados fora do alcance do cotidiano, do mundano, da *praxis*. Desta forma, já nas discussões da *Introdução da Fenomenologia do Espírito* (2012), Hegel indica que o processo de experiência deve necessariamente passar pelo erro e pelo *caminho da dúvida e do desespero*, pela *experiência do erro*. Como afirma Brandom:

O ponto principal da *Fenomenologia*, como eu a li, é nos ensinar sobre como os conteúdos conceituais, as normas que articulam a verdade, são determinadas pelo processo que é a experiência do erro e, principalmente, o papel desempenhado nesse processo por sua fase rememorativa - reconstrutiva. (2019, p. 660)

Portanto, a experiência do erro é a porta de entrada para o processo, por um lado, de realização do conceito e, por outro lado, da descoberta de que os conceitos não são absolutos na medida em que pedem e requerem razões, portanto, estão intrinsecamente conectados à vida efetiva, espiritual, prática. O mundo da vida profana e báquica assumiu o lugar do transmundano e numenal.

A partir do erro, abre-se à possibilidade da descoberta de que as determinações intrínsecas ao processo cognitivo requerem constantes ajustamentos, e a referência para estas correções se dá no âmbito da *efetividade*, das instituições. Portanto, Hegel está indicando uma noção não psicológica de conceito e adotando, segundo Brandom, *realismo conceitual*. Tal realidade não é algo a ser simplesmente retratado, mas, sim, experimentado e expresso a partir das performances e processos de reconhecimento mútuo, envolvendo as limitações a que as soluções de problemas estão submetidas.

O realismo conceitual se dá pela *condição de conhecimento genuíno* que Brandom (2015) identifica em Hegel como postura epistemológica, qual seja, tanto o domínio do mundo objetivo, quanto o domínio subjetivo dos pensamentos são estruturados conceitualmente, daí a característica do conceito em ser inesgotável. Neste sentido, o

conceito possui caráter não mentalista ou psicológico, pois seu *medium* está no âmbito das práticas, normas e responsabilidades. O aspecto psicológico do conceito, ou seja, o princípio da identidade enquanto fator dominante em ambiente moderno é, em verdade, mediado pelo âmbito da efetividade e ali se encontra sua essência, não na mente, mas no âmbito das práticas compartilhadas, pela intencionalidade compartilhada, por responsabilidades já assumidas. A relação entre conceitos se dá pela negação determinada ou por incompatibilidades materiais, ou seja, há tanta negação quanto dependência entre os conceitos. O lado subjetivo opera por relações modais deônticas, e o lado objetivo por relações modais aléticas. O conteúdo conceitual nas esferas subjetivas e objetivas permite que se cumpra a condição de conhecimento genuíno, ou seja, a experiência é estruturada conceitualmente, e esta se desenrola tanto no sujeito, a partir de seu envolvimento em práticas e nos compromissos implicados pelas relações modais deônticas, quanto pelo objeto, que poderá se expressar a partir do envolvimento da consciência nas práticas e que permite a expressão das relações modais aléticas de necessidade e impossibilidade. Desta forma, a determinação acontece imanente ao processo, pela experiência enquanto negação determinada. A experiência da consciência se faz a partir de compromissos implícitos e que se explicitam a partir da prática de validade e legitimação de tais compromissos, e isso envolve consequência materiais e, portanto, o envolvimento com outros compromissos. Não há um âmbito puramente não conceitual e inacessível à linguagem. Desta forma, o realismo conceitual permite sensibilidade às expressões imanentes e conceituais nas coisas, nos objetos e não somente no sujeito. O que significa que a experiência está no jogo do sujeito com o objeto, pela codependência destes, ou melhor, se dá pelos modos práticos, inferenciais que estruturam a subjetividade na relação complementar com a objetividade. Não há um espaço ou vácuo entre pensamento e mundo. Por isso, Hegel pode ser lido como articulando Espinosa e Kant quando o tema é a noção de experiência. Pois sustenta, por um lado, um holismo semântico e um inferencialismo radical e, por outro lado, reconhece o caráter crítico que ocorre na experiência, principalmente quando há reconfigurações conceituais, e Hegel sempre leva em conta esta possibilidade e correções dos erros que permitem novas saídas práticas.

Hegel está dando primazia à práxis sobre a semântica. Ou seja, pela experiência do erro, a referência e padrão para conhecimento está no modo como estamos sendo jogados pelas determinações e o modo como usamos as determinações. Em suma, Hegel está abandonando padrões epistemológicos fundacionalistas e subjetivistas para um padrão que não se mantém fixo e flui segundo circunstâncias contextuais. O que é

antecipadamente certo ou errado é, assim, relativizado, e a experiência guiada pelas necessidades intrínsecas ao saber fenomenal. Trata-se de considerar as determinações que se explicitam no processo científico, daqueles conceitos que já são imanentes ao objeto e ao jogo institucional. Desta forma, expressar, afirmar algo, é conduzir tais determinações ao jogo de fornecer e demandar razões. Hegel está não só criticando a postura epistemológica descritivista, que visa fazer afirmações baseadas em perspectivas privadas, mentalistas e calcadas em informes não inferenciais, o que significa recair em um atomismo semântico; como ainda propõe uma postura expressivista que se dá pela possibilidade de explicitar compromissos implícitos na forma de uma afirmação.

É justamente pelo reconhecimento da mediação do conceito que se fazem possíveis as correções em nível prático, envolvendo os conceitos, porém, reestruturando-os na medida em que há novas saídas práticas e resolutivas. A experiência é este processo de reestruturação de conceitos, pois estes dão e requerem razões, e estas podem ser transformadas mediante as demandas práticas, mediante as limitações imanentes ao processo efetivo.

Hegel busca uma mudança de paradigma, ou seja, de uma semântica representacional e descritivista para uma inferencialista e expressivista. O expressivismo não adquire suas determinações por leis reificadas, sejam elas advindas de um sujeito transcendental ou de uma objetividade naturalizada, mas, sim, daquilo que já está implícito no conteúdo representacional, as inferências que já estão implícitas no objeto e que podem ser explicitadas.

Neste sentido, pode-se visualizar um empirismo enriquecido em Hegel, pois é impossível compreender o polo subjetivo sem se compreender o polo objetivo e vice versa. Há uma dependência entre tais âmbitos subjetivo e objetivo. Desta forma, Hegel está abandonando a maneira moderna de compreender a relação entre o âmbito subjetivo e objetivo, pois a epistemologia moderna possuía seu apoio em um *referencialismo* pelo qual se determinam o significado e compreensão de uma proposição por aquilo que se encontra num âmbito extralinguístico, uma referência. Tudo se passa como se bastasse um simples *visar* e se tivéssemos acesso a uma referência (um informe não inferencial), à uma coisa enquanto fato, porém, tal fato ou visar de um objeto está pressupondo uma distinção categórica com o sujeito, que está visando. Hegel, ao contrário, em vez de referencialismo, propõe uma *dependência* entre os âmbitos subjetivo-objetivo. Tal dependência é sensorial e prática. Prática na medida em que precisa honrar as incompatibilidades das relações modais deônticas, pelo envolvimento da consciência com

o objeto, comprometendo-se praticamente e, desta forma, é sensorial pois, assim, se torna possível compreender as relações modais aléticas que se expressão imanentemente ao objeto.

Pelo fato de haver sempre algum nível de mediação conceitual, Hegel chama atenção para o fato de que todo conceito não se sustenta por si mesmo, mas sempre em dependência com outros conceitos, e isso significa que não há nenhum tipo de estrutura conceitual que seja definitiva e, desta forma, não há espaço para fundacionalismos. O fato de se reconhecer a falibilidade e dependência dos conceitos permite que se considere a experiência em seu movimento dialético. Hegel está indicando que a experiência se dá pelo reconhecimento de que todos nós já estamos entremeados por preconceitos e conceitos, ou seja, já estamos sendo regidos e determinados por normas e práticas sociais, mesmo quando se trata de proposições “em nível solo”. Reconhecer que nosso ponto de partida já está ‘contaminado’ por *sistemas de preconceitos* é o primeiro passo para se evitar fundacionalismo, perspectivas naturalistas ou reificadas. Assim, é pelo conceito e o reconhecimento de nossa estruturação conceitual, dos conceitos comuns, corriqueiros e bem-conhecidos – assim como de suas tendências reificantes – que surge a possibilidade de realização e superação do próprio conceito. Isso permite a efetivação de temas essências à consciência-de-si: razão e liberdade.

14. Referências Bibliográficas

- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer – palavras e ação*. Porto Alegre: Arte Médicas, 1990.
- BERNSTEIN, Richard J. *Hegel e o Pragmatismo*. *Philosophos*, Goiânia, V.18, N. 2, P. 313-338, Jul./Dez. 2013.
- BRANDOM, Robert B. *Articulando Razões: uma introdução ao inferencialismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.
- BRANDOM, Robert B. *A Spirit of Trust – A reading of Hegel’s Phenomenology*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- BRANDOM, Robert B. *Para a Reconciliação de dois heróis: Habermas e Hegel*, *Novos Estudos*, CEBRAP, pp. 123-140, março de 2013.
- BRANDOM, Robert B. *Hegel on Consciousness*. Disponível em: http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust.html. Acesso em: 25 de agosto de 2015.

- BRANDOM, Robert B. *Animating Ideas of Idealism: A Semantic Sonata in Kant and Hegel: Norms, Selves, and Concepts*. Disponível em: http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust.html. Acesso em: 20 de setembro de 2017.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *A Metamorfose das Plantas*. São Paulo: Edipro, 2019.
- JAMES, Willian. *What Pragmatism Means*. In: JAMES, W. *Selected Writings*. Londres: 1995 J. M. Dent, p. 3-19.
- LIMA, Erick Calheiros. *A Estrutura Conceitual da Experiência: McDowell e o debate Kant-Hegel*. Porto Alegre v. 61, n. 1 pp. 220-248, jan-abr de 2016.
- LIMA, Erick Calheiros. *Direito e intersubjetividade em Fichte e Hegel*. São Paulo: Ed. PHI, 2014.
- LIMA, Erick Calheiros. *Luta e Modernidade Política: Sobre a crítica de Hegel à concepção hobbesiana de “Estado de Natureza”*. Florianópolis, v. 11, n. 3 pp. 261 – 283 Dez. 2012.
- LOCKE, John. *Ensaio Acerca Do Entendimento Humano*. São Paulo: Os Pensadores, 1999.
- LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. 3ed. Campinas: UNICAMP, 2005.
- LOPARIC, Zeljko. *Metafísica e técnica em Heidegger*. São Paulo: Editora DWW, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação – ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: I*. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: I A doutrina do Ser*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental*. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ª ed. Lisboa: Serviço de Educação e Bolsas Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia*

contemporânea. 4º ed. São Paulo. Edições Loyola, 2015.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Martins. São Paulo: ILUMINURAS, 2006.

MCDOWELL, John. *Mente e Mundo*. São Paulo: Idéias & Letras, 2005.

REDDING, Paul. *Hegel e o pragmatismo*. In: Baur, Michael. GWF HEGEL: conceitos fundamentais, 1º ed. RJ: Vozes, 2021 p. 204-215.

ROCKMORE, Tom. *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press, 2005.

SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. São Paulo: É Realizações, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Os Pensadores, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *O Livro Azul*. Lisboa: Edições 70, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3º ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2001.