



ENTRE A PRAGMÁTICA LINGUÍSTICA E A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: HEGEL E OS DESAFIOS DE UMA ESTRUTURAÇÃO LINGUÍSTICA DA EXPERIÊNCIA

Between Linguistic Pragmatics and Philosophical Hermeneutics: Hegel and the Challenges of a Linguistic Structuring of Experience

Erick Lima *

Resumo: Gostaria aqui de contribuir tanto à compreensão das concepções de Hegel acerca da linguagem, quanto para uma apreciação da interlocução entre estas concepções e alguns desenvolvimentos na filosofia pós-hegeliana. O tema mais geral consiste em evidenciar os esforços de Hegel para estabelecer uma relação intrínseca entre experiência e linguagem. Primeiramente, tomando como ponto de partida questões diretivas da epistemologia moderna, gostaria de compreender traços da concepção hegeliana de linguagem no contexto de uma tematização intersubjetivista da validade objetiva (1). Em segundo lugar, gostaria de refletir sobre a relação entre metafísica inferencial e cognição (2). Finalmente, depois de tentar respaldar a tese de que Hegel antecipa a questão de uma tensão entre o gramatical e a historicidade do léxico (3), mostro como a conexão entre a guinada ontológica na hermenêutica e a doutrina hegeliana da sentença especulativa conduz à experiência do incabamento linguístico do sentido poético (4).

Palavras-chave: Linguagem. Epistemologia. G.W.F Hegel. Pragmática. Dialética. Hermenêutica

* Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB). Artigo recebido no dia 28/10/2013 e aprovado para publicação no dia 18/06/14.

Abstract: The paper attempts to examine Hegel's comprehension of language and evaluate its relation to some themes in contemporary philosophy. The main target consists in pointing out Hegel's attempt to account for the linguistic structure of experience. To begin with, I consider Hegel's comprehension of language in an epistemological context as an effort to ground intersubjective justification of objective validity. Then I discuss the relation between cognition and inferential metaphysics. Finally, after arguing that Hegel anticipates the tension between grammar and lexical historicity, I attempt to show how the connection between the ontological turn in hermeneutics and Hegel's idea of the "speculative sentence" leads to the experience of unfinishedness of poetic meaning.

Key-words: Language. Epistemology. G.W.F. Hegel. Pragmatics. Hermeneutics.

Hegel e a Linguagem: uma aproximação

Na introdução à *Fenomenologia*, Hegel menciona que a atuação contra as "representações contingentes e arbitrarias" da teoria moderna do conhecimento tem a ver com a visualização do "uso (*Gebrauch*) de palavras como o absoluto, o conhecer, e também o objetivo e o subjetivo, e inúmeros outros cuja significação (*Bedeutung*) é pressuposta em geral como familiar." (HEGEL, 1970, 3, p.70) Declarações como esta, quando consideradas à luz da "gênese fenomenológica do espírito", o "nós" das pretensões epistêmicas e normativas em "mundos da vida" compartilhados, funcionam como inspiração para a interpretação da *Fenomenologia* enquanto antecipando a guinada pragmática na semântica. A plausibilidade de uma interpretação pragmático-semântica e inferencialista desta obra depende da ideia de que nela a prática humana seja tecida pelo significado intersubjetivamente mediado de conceitos, ou seja, que o emprego de conceitos pressuponha não a reação a dados não conceituais, mas um inferencialismo semântico (BRANDON, 2002). Na presente oportunidade, partindo de considerações de Hegel sobre a linguagem, pretendo contribuir à tematização, na filosofia de Hegel, de alguns temas relacionados a esta leitura, bem como de alguns potenciais inauditos de uma relação a Hegel pela via da linguagem.

1. Linguagem e a Dimensão Intersubjetiva da Validade

Nos *Prolegomena*, Kant deixa claro quão diretiva é, para seu programa epistemológico, o projeto de superar a refutação humiana da noção enfática de objetividade do conhecimento empírico. Em boa medida, "a solução completa do problema de Hume" (KANT, 1968, IV, p. 313) como reabilitação da pretensão enfática de objetividade pode ser entendida como uma

refutação do nivelamento, cometido por Hume, da noção de experiência (*Erfahrung*)¹, refutação que é apoiada na tese de uma reciprocidade entre validade universal e validade objetiva (KANT, 1968, IV, p. 298). Para Kant, por não ter compreendido a experiência em seu caráter *publicamente comunicável* e *intersubjetivamente resgatável em suas pretensões à validade objetiva*; por não ter compreendido que a pretensão de validade objetiva do conhecimento empírico não expressa “apenas uma relação da percepção com um sujeito, mas uma disposição do objeto”, que ela exprime, portanto, a “unidade do objeto” (KANT, 1968, IV, p. 298), Hume acabou por entender a experiência ao modo solipsista de uma simples articulação, válida apenas para o sujeito, de percepções cujo acesso lhe é privilegiado, isto é, como simples “juízo de percepção” (KANT, 1968, IV, p. 299).

Mas tal compreensão da base cognitiva para a produção do conhecimento comunicável e dotado de pretensão universalmente resgatável não faz jus ao que Kant – e a física newtoniana – pretende que seja a conexão de eventos que se deve chamar de experiência (*Erfahrung*), da qual “exijo ... que esteja sob uma condição que a torne universalmente válida. Quero, portanto, que, em todo tempo, eu e todos devamos ligar necessariamente a mesma percepção nas mesmas circunstâncias.” (KANT, 1968, IV, p. 299) Eis por que, para Kant, caso aceitemos as conexões subjetivamente válidas de Hume como epistemologicamente relevantes, devemos diferenciá-las categoricamente da *experiência* (*Erfahrung*) (KANT, 1968, IV, p. 300) enquanto estofo do conhecimento comunicável e capaz de honrar pretensões de validade objetiva intersubjetivamente erguidas. “A experiência (*Erfahrung*) consiste na conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária.” (KANT, 1968, IV, p. 305). Entretanto, como tal noção de *experiência* repousa sobre a unidade sintética de uma *consciência geral* pensada na categoria, abre-se, com esta crítica de Kant a Hume, para a filosofia posterior, a oportunidade de pensar a *experiência* em sua comunicabilidade, intersubjetividade e estruturação linguística. De fato, seguindo a sugestão de Hume de que os “princípios de associação das percepções” talvez pudessem ser visualizados nas estruturas da linguagem corrente (HUME, 2007, p. 19), Kant sugere que as categorias “servem ... apenas para soletrar fenômenos, a fim de que possam ser lidos como experiência” (KANT, 1968, IV, p. 312). Mais do que isso: “tirar do conhecimento comum os conceitos que não se fundam em nenhuma

¹ Nesta compreensão das exigências modernas do que se deva chamar “experiência”, reside o que Brandom sustenta ser o compromisso filosófico, herdado de Kant por Hegel, com o caráter normativo dos conceitos, “lógico-estruturais” e “empíricos”, o que Brandom entende, na esteira de Wittgenstein, como o que perfaz a exigência filosófica de expor as condições de possibilidade da determinidade de nossos compromissos, responsabilidades e obrigações (BRANDOM, 2002, p. 212 e 214). O *pragmatismo semântico* de Hegel residiria na radicalização desta compreensão do conteúdo conceitual em termos das operações envolvidas na aplicação do conceito (BRANDOM, 2002, p. 210).

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

Hegel se revela um leitor muito preciso deste capítulo da filosofia moderna. A *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* pode ser vista como aprofundando a modulação linguística do problema da "dimensão intersubjetiva" da validade. A discussão sobre a linguagem na *Enciclopédia*, que prepara a passagem do "espírito teórico" para o "espírito prático", tem como pressuposto, por isso mesmo, a gênese do espírito como razão a partir da resolução especulativa e intersubjetivista da dialética da autoconsciência, isto é, da produção, através da dialética do reconhecimento, da identidade entre consciência e autoconsciência (HEGEL, 1970, 8, p. 198-204/225-228). Se se aceita que, enquanto fórmula que designa o "verdadeiro conceito de autoconsciência", "o eu que é um nós, e o nós que é eu", o espírito é "o âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de reconhecimento mútuo" (BRANDOM, 2002, p. 222), pode-se alcançar um sentido mais amplo para a tese de que, "para o lado de *fora*", sendo o espírito subjetivo "em um também a realidade antropológica e conforme à consciência", seu produto seja, do ponto de vista teórico, a palavra (HEGEL, 1970, 8, p. 237). Com efeito, para Hegel, enquanto o espírito prático, a vontade em "luta com ... a singularidade excludente e ... fazendo contraposição ... a outras vontades humanas", é marcada por um caráter limitado; "[com a palavra, a inteligência] permanece, em sua exteriorização, completamente junto a si, ela se satisfaz em si própria, prova-se como fim em si, como o divino; e, na forma do *conhecimento que conceitua (Form des begreifenden Erkennens)*, produz a liberdade ilimitada e reconciliação do espírito consigo mesmo." (HEGEL, 1970, 8, 238)

Pode-se interpretar a discussão que Hegel empreende acerca da linguagem como uma radicalização das indicações dadas acima por Kant, justamente porque a linguagem desempenhará um papel de destaque no itinerário que vai da intuição, a forma indeterminada e imediata de cognição, à forma consumada do conhecimento (HEGEL, 1970, 8, p. 254), que "pertence somente ao *pensar puro da razão que conceitua (reinen Denken der begreifenden Vernunft)*", a "intuição verdadeira e totalmente determinada" (HEGEL, 1970, 8, p. 254), num processo de "engendramento das representações universais", no qual o espírito teórico se mostra – ao contrário do "engano desprovido de espírito [de se] aceitar que as representações universais surgiriam sem atuação (*Zutun*) do espírito" –, como "*ativo sobre si (selbsttätig)*" (HEGEL, 1970, 8, p. 265).

Fixemos a conexão da linguagem com o problema da cognição. É como "*imaginação produtiva*" que a cognição empreende a "unidade do *universal*

e do *particular*, do *interior* e do *exterior*, da *representação* e da *intuição*.” (HEGEL, 1970, 8, p. 266) Segundo Hegel, o signo (*Zeichen*) é o resultado mais bem acabado do “movimento dialético” (HEGEL, 1970, 8, p. 268) pelo qual se dá a “ratificação *objetiva, em si e para si*, da representação universal” (HEGEL, 1970, 8, p. 268). “O som que se articula ulteriormente para as representações determinadas, a *fala (Rede)*, e seu sistema, a *linguagem (Sprache)*, fornece às sensações, intuições, representações, um segundo ser-aí, mais elevado do que o seu [ser-aí] imediato.” (HEGEL, 1970, 8, p. 270) É a perenidade deste “segundo ser-aí” que explica porque, neste momento, se passa da “*fantasia simbolizante e forjadora de signos (die symbolisierende und die zeichenmachende Phantasie)* ... para a *memória (Gedächtnis)*” (HEGEL, 1970, 8, p. 263), e desta para seu exercício puramente “*mecânico*.” (HEGEL, 1970, 8, p. 279) “Este acolhimento tem, porém, o sentido (*Sinn*) de que a inteligência se faz através disso algo *coisal (Sächlichen)*, de tal maneira que a subjetividade, em sua diferença em relação à coisa, torna-se algo inteiramente vazio.” (HEGEL, 1970, 8, p. 279)

2. Linguagem e a Concepção Inferencial da Cognição

Se, para Kant, Aristóteles foi, sob o ponto de vista da relação entre linguagem e pensamento categorial, o precursor (KANT, 1968, IV, p. 323), Hegel encontra no Estrangeiro de Eléia do *Sofista* de Platão o simbólico ponto de partida de seu holismo². “É a maneira mais radical de aniquilar todo discurso (*λογος*) isolar cada coisa de todo o resto; pois é pela mútua combinação das formas (*την αλληλων των ειδων συνπλοκην*) que o discurso (*λογος*) nasce.” (PLATÃO, 1995, p. 259e) Para vencer as tendências relativistas do imobilismo (PLATÃO, 1995, p. 246b/c/e) e a “contradição performativa” da estabilização discursiva do múltiplo (PLATÃO, 1995, p. 238c/d) – que, criando a motivação para o “parricídio de Parmênides” (PLATÃO, 1995, p. 241e), ameaça, com uma inconsistente teoria da predicação, não somente os eleatas, mas também a ontologia dos defensores das formas imutáveis –, o Estrangeiro de Eléia propõe uma compreensão da dialética como ciência das relações recíprocas e intrínsecas entre os gêneros supremos (PLATÃO, 1995, p. 253), a qual, além de explicar a possibilidade da relação dialética entre Uno e Múltiplo na teoria da predicação³, possui traços

² Ao “enunciar” seu “método” dialético, Hegel o contrasta com uma modalidade puramente negativa de dialética, a qual “aparece frequentemente *também* em Platão (*häufig auch bei Platon erscheint*)” (HEGEL, 1970, 7, p. 83, grifo meu). Apesar disso, o entusiasmo diante do *Sofista* como momento antecipador de sua própria posição filosófica também é evidente (HEGEL, 1970, 18, p. 68).

³ A discussão que precede a enunciação formal da ciência dialética foi direcionada pela necessidade de interpenetração e participação recíproca entre uno e múltiplo, enquanto condição de uma teoria consistente da predicação (PLATÃO, 1995, p. 251 c). Em seguida,

holístico-semânticos (PLATÃO, 1995, p. 253e), contextualistas (PLATÃO, 1995, p. 261e, 267a/b)⁴ e linguístico-intersubjetivistas⁵.

É a uma compreensão de linguagem, herdeira destas perspectivas e inimiga das tendências esotéricas e solipsistas ocasionadas pela indizibilidade⁶, que o Hegel da *Enciclopédia*, apesar de tudo (HABERMAS, 2004, p. 217), ainda adere. “Enquanto a *linguagem* é a obra do pensamento (*das Werk des Gedankens*), também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas *viso* (*meine*) é *meu* (*mein*), pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas *viso*. E o *indizível* (*das Unsagbare*) – sentimento, sensação – não é o mais excelente, o mais verdadeiro; e sim o mais insignificante, o mais inverídico (*das Unbedeutendste, Unwahrste*.” (HEGEL, 1970, 8, 70) Tal compreensão da linguagem como *das Werk des Gedankens* é vital para se compreender tanto a assimilação que Hegel faz da crítica de Kant a Hume, quanto sua própria crítica a Kant, a qual é, a propósito, localizada capciosamente, junto à apreciação de Hume (HEGEL, 1970, 8, p. 105).

encaminha-se a compreensão da dialética como teoria da comunidade recíproca dos gêneros supremos (PLATÃO, 1995, p. 254c/d). Finalmente, depois de defendido o estatuto ontológico do não-ser como alteridade (PLATÃO, 1995, p. 258 b/c), o próprio princípio de não-contradição é enunciado, a partir do vislumbre dialético nas condições ontológico-discursivas da comunidade dos gêneros, como condição da predicação (PLATÃO, 1995, p. 256 a/b). A dialética aparece, assim, como ciência das condições (contextuais e holísticas) da predicação e do λογος αποφαντικός.

⁴ “É que, desde esse momento, ele nos dá alguma indicação relativa a coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente nomeia, e a este entrelaçamento (εφθεγξαμενα), demos o nome de discurso (λογος).” (PLATÃO, 1995, p. 262d) Parece, então, que Platão antecipa a radicalização wittgensteiniana do assim chamado princípio fregeano do contexto. No *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein menciona que “apenas a proposição tem sentido (*Sinn*); apenas no contexto de proposição um nome tem significado (*Bedeutung*).” (WITTGENSTEIN, 1984, 1, p. 20) Tal noção é radicalizada pragmaticamente no *Livro Azul*: “compreender uma sentença significa compreender uma linguagem. Enquanto parte de um sistema de linguagem, pode-se dizer, uma sentença tem vida.” (WITTGENSTEIN, 1984, 5, p. 21).

⁵ “Pensamento (διανοια) e discurso (λογος) são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo (διαλογος) interior e silencioso da alma consigo mesma que chamamos pensamento.” (PLATÃO, 1995, p. 263e).

⁶ No *Sofista*, o Estrangeiro tende a considerar o caráter místico e esotérico do discurso sobre o ser como produzindo indizibilidade (incomunicabilidade) e ensejo a experiências iniciáticas (PLATÃO, 1995, p. 243b-c). Também Hegel pretende que sua dialética especulativa disponha racionalmente o místico e o esotérico, rebaixando-o ao simples ponto de vista do entendimento (HEGEL, 1970, 7, p. 307) (HEGEL, 1970, 8, p. 226) (HEGEL, 1970, 8, p. 279). Isto poderia nos dar uma indicação para interpretar a dialética do ser e do nada, que resulta no devir e no ser determinado, no sentido de uma resolução da *dialética da indizibilidade*. O nada como indizível (*das Unsagbare, die bloÙe Meinung*) (HEGEL, 1970, 8, p. 187) ameaçaria o discurso sobre o que é, de maneira que a mais adequada percepção do problema, demonstrada especulativamente, é o vir-a-ser em linguagem da determinação como tal. A mediação, o nexa inferencial, presidiria, como autonegação do indeterminado, a possibilidade da predicação.

A artimanha de Hegel é motivada pela sua tese fundamental acerca de Hume e Kant: ambos os paradigmas filosóficos tematizados na “segunda posição” padecem de uma mesma patologia, a saber: a subserviência à diferença intransponível entre forma e conteúdo (HEGEL, 1970, 8, p. 110), ao *Unterschied der Elemente*. Entretanto, enquanto a filosofia de Kant toma essa diferença reconhecidamente como ponto de partida, o empirismo é disto inconsciente, o que constitui sua ilusão-fundamental (*Grundtäuschung*); pois o empirismo busca uma “realização consequente” (HEGEL, 1970, 8, p. 107) como compreensão epistemológica da ciência natural moderna, ou seja, como “*wissenschaftlicher Empirismus*” (HEGEL, 1970, 8, p. 107). Por um lado, o empirismo “nega o suprassensível em geral, ou pelo menos seu conhecimento e sua determinidade, e só deixa ao pensar a abstração, e a universalidade e a identidade formais”; por outro lado, ao buscar embasar as pretensões de validade da ciência moderna, tem de “utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc... e, ainda mais, segue inferindo (*fortschließt*) pelo fio condutor de tais categorias, pressupondo e aplicando para isso a forma do inferir (*Formen des Schließens*) – / ainda mais que ele, em tudo isso, não compreende (*weiß*) que, desta maneira, ele próprio contém (*enthält*) e pratica metafísica, e emprega aquelas categorias e suas conexões de uma maneira totalmente acrítica e inconsciente.” (HEGEL, 1970, 8, p. 107/108).

A conclusão da crítica de Hegel a Hume é particularmente interessante para a formulação de sua concepção de uma *metafísica inferencial*, embasada na visualização dialética da suspensão da diferença entre forma e conteúdo e na expectativa de responder de forma consistente às demandas epistêmicas da física moderna. Tal conclusão vem precedida por aquilo que poderia ser considerado um manifesto semântico-holista (BRANDOM, 2002, p. 182/183) antecipado contra as tendências atomistas, empiristas e nominalistas da filosofia analítica da linguagem em seus primórdios: *um Erfahrungen zu machen, bedient sich der Empirismus vornehmlich der Form der Analyse* (HEGEL, 1970, 8, p. 110). “[E]nquanto esse sensível é – e permanece – um dado (*ein Gegebenes*) para o empirismo, temos uma doutrina da não-liberdade, porque a liberdade consiste justamente em que eu não tenha diante de mim nada absolutamente outro, mas dependa de um conteúdo que sou eu mesmo.” (HEGEL, 1970, 8, p. 110). Afora a referência a certa operacionalização lógico-epistêmica do conceito kantiano-rousseauísta de liberdade como autodeterminação (MÜLLER, 1993), nesse texto fabuloso não somente fica clara a dívida de Hegel para com Kant na crítica ao empirismo, como também a ideia de uma *metafísica inferencial* é vinculada ao projeto de suspensão dos limites da explicação fornecida pelo empirismo para o *modus operandi* da ciência natural moderna, limites que são identificados pelo *dado* intransponível.

Eis aí, por conseguinte, uma caracterização mais cara à epistemologia contemporânea do caráter “inferencial” do pensamento infinito (*unendliches*

Denken) ou da forma infinita (HEGEL, 1970, 6, p. 549) que Hegel pretende substituir às “posições do pensamento com respeito à objetividade” (HEGEL, 1970, 8, p. 95). Enquanto estas se aferram à “representação da época moderna, segundo a qual o pensar seria sempre limitado”, o pensar infinito, “o pensar que está junto de si mesmo, consigo mesmo se relaciona ... tem a si mesmo por objeto”, um “*ein aufgehobener, ideeller Gegenstand*” (HEGEL, 1970, 8, p. 95). Sendo assim, Hegel propõe uma lógica como “ciência da ideia pura” (HEGEL, 1970, 8, p. 66) que, “reunindo a atividade das formas do pensamento e sua crítica” (HEGEL, 1970, 8, p. 115), seja capaz de apresentar, de forma imanente, as mediações ou inferências necessárias, as quais são sempre intrínsecas à “experiência”, trazendo à tona com isso a contribuição precisa dos conceitos puros e das inferências feitas a partir deles naquilo que é articulado intersubjetiva e linguisticamente como experiência humana. Trata-se, portanto, num só lance, da ruptura com a epistemologia moderna, considerando-se suas decorrências linguísticas – e, num certo sentido, ontológicas⁷; e, paradoxalmente, também da radicalização daquele projeto epistemológico, posto que inteiramente embasado no conceito de crítica e autorreferencialidade, na autonegatividade enquanto objeto da reflexão (PINKARD, 1996, p. 7), no operar sobre si o *sich vollbringender Skeptizismus* (HEGEL, 1970, 3, p. 71).

Interessa-me aqui, sobretudo, sublinhar esta situação histórica à qual pretende responder o projeto hegeliano (REDDING, 2007, p. 10/11). Não é simplesmente uma alternativa à epistemologia moderna, mas, propriamente, sua *konsequente Durchführung*, sua “realização consequente” (HEGEL, 1970, 8, p. 107) como *metafísica inferencial*. Para Hegel, as ciências naturais modernas, essencialmente monológicas e observacionais (HEGEL, 1970, 8, p. 77), pressupõem, para a satisfação de suas demandas epistêmicas, as implicações da autorreferencialidade da experiência articulada linguisticamente, as decorrências da *reflexão constitutiva*. A “reflexão (*Nachdenken*) está sempre à busca do firme, do permanente, do determinado-dentro-de-si, e do que rege o particular. Esse universal não se pode captar com os sentidos, e vale como o universal e o verdadeiro.” (HEGEL, 1970, 8, p. 77) Neste sentido, o déficit epistemológico das pretensões de validade objetiva ocasionado pela transformação, tipicamente moderna, da observação em ciência monológica é compensado por uma *metafísica inferencial*, por meio da evidenciação do caráter *mediacional* ou *inferencial*⁸ daquilo que pode contar como experiência humana. “Ao determinar desse modo o universal, encontramos que ele forma o contrário de um outro, e que

⁷ Penso aqui, sobretudo, naquilo que, em geral, pode ser resumido numa célebre formulação: “ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999a, p. 612).

⁸ Brandom discute o papel da mediação (*Vermittlung*) na “articulação inferencial de conteúdos induzida por relações de negação determinada”, ou seja, relações de incompatibilidade material (BRANDOM, 2002, p. 181). A incompatibilidade material se tornaria, para Hegel, a estrutura normativa mais fundamental dos conteúdos conceituais.

esse outro é o simplesmente imediato, exterior, e singular em face do mediatizado, interior e universal. Esse universal não existe externamente enquanto tal ... as leis do movimento dos corpos celestes não estão escritas no céu. O universal, pois, não se ouve nem se vê, mas é somente para o espírito.” (HEGEL, 1970, 8, p. 77) Para Hegel, caso se deva falar ainda, depois de Newton e Kant, de epistemologia, esta deve, como *Logik*, como “espírito omnivivificante de todas as ciências” (*der allbelebende Geist aller Wissenschaften*) (HEGEL, 1970, 8, p. 77), explicitar o caráter espiritual da experiência humana como tal.

A explicitação da dimensão intersubjetiva da validade objetiva, necessária à concepção do déficit epistemológico das ciências monológicas, pode ser visualizada na “gênese fenomenológica” das noções de conceito e espírito. Parece-nos plausível a tese, defendida entre os seguidores de Sellars, de que o desenvolvimento da “percepção” para o “entendimento” na *Fenomenologia* conteria uma ilustração do “contextualismo cognitivo” de Hegel (REDDING, 2007, p. 18)⁹. Além disso, recupero aqui o desenvolvimento da “consciência” para a “consciência de si” como demonstração da necessidade de um conceito inferencialmente articulado de conhecimento¹⁰, como movimento imanente desencadeado pelas insuficiências e instabilidade de uma forma não-inferencial, pretensamente autossuficiente, de cognição (PINKARD, 1996, p. 46)¹¹. Neste sentido, a noção de reconhecimento corresponde à mediação entre a intersubjetividade dos sujeitos e a compreensão autoconsciente e compartilhada daquilo que pode pretender

⁹ Sobre isto, a discussão feita por Brandom sobre a articulação da noção de incompatibilidade material, enquanto o que permite a plena determinação de um conteúdo como plenamente individuado, diferenciando-o da simples negação de propriedades no capítulo sobre a “Percepção” (BRANDOM, 2002, p. 179, 180, 184).

¹⁰ Segundo Pinkard, sendo uma consideração reflexiva e autoconsciente dos padrões e normas que reivindicam legitimidade, “todas estas formas de autoconsciência tem uma estrutura mediada (isto é, inferencial).” (PINKARD, 1996, p. 8) Do ponto de vista histórico-filosófico, a tese de uma alegada “socialidade da razão”, a qual pretende que esteja em curso, na *Fenomenologia*, “uma teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um “espaço social” compartilhado e governado por regras” (REDDING, 2007, p. 14), representa uma ainda mais estreita relação entre o idealismo alemão (Kant, Fichte e Hegel) e a “pragmática linguística” (WITTGENSTEIN, 1984, I, p. 344) A compreensão de frases está ligada ao engajamento apropriado nas práticas que tornam significativo determinado signo, nas práticas de seu uso, as quais são incorporadas em formas de vida sócio-culturais. Compreender uma linguagem, isto é, a diversidade do entrelaçamento entre os elementos linguísticos e as práticas extralinguísticas, é adquirir competências que habilitam à participação nestas atividades regradas.

¹¹ Segundo Brandom, um dos principais objetivos de Hegel nesta passagem é “desdobrar os compromissos implícitos nas concepções holistas de conteúdo e reunir as matérias-primas necessárias à explicação do mesmo.” (BRANDOM, 2002, p. 187) Neste sentido, “não se pode entender as relações de incompatibilidade *objetiva* que articula a estrutura conceitual relacional em virtude da qual o mundo é *determinado*, a não ser que se entendam os *processos* e *práticas* constituindo o reconhecimento (*acknowledgment*) da incompatibilidade *subjetiva* dos compromissos que são, por meio disso, tratados como representações de tal mundo.” (BRANDOM, 2002, p. 193).

ser legítimo ou “revestido de autoridade” (*authoritative reason*), compondo assim o núcleo da concepção hegeliana de espírito (*Geist*) enquanto “forma autoconsciente de vida”, enquanto “forma de “espaço social” refletindo sobre si mesmo acerca de se é satisfatório em seus próprios termos” (PINKARD, 1996, p. 8/9).

A “experiência” do entendimento na *Fenomenologia* de 1807 desemboca na relação entre os mundos sensível e inteligível. A tentativa de fornecer explicação do mundo objetivo através de leis faz do mundo inteligível, enquanto “cópia imediata e tranquila” (HEGEL, 1970, 3, p. 119) do mundo sensível, o reverso do mesmo: tornam-se “mundos invertidos” um para o outro. Para Hegel, é no recurso à explicação fenomênica do jogo de forças que a infinitude “surgiu, livre, pela primeira vez” (HEGEL, 1970, 3, p. 132). Para manter a “explicação científica” pelo dinamismo das forças, o entendimento enuncia a unidade dialética dos mundos sensível e inteligível e, portanto, o fenômeno como manifestação da essência. O entendimento experimenta, com a inversão do mundo decorrente da intenção estática da legalidade proveniente da ciência natural monológica, a oposição absoluta entre fenômeno e essência, e contempla o surgimento de um objeto que é, na verdade, também ele mesmo: a vida¹², “essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo [que faz com] que tudo o que é determinado de qualquer modo ... seja antes o contrário dessa determinidade.” (HEGEL, 1970, 3, p. 131) Eis por que é gerada, com a transformação do objeto em Si, uma relação que não é mais aquela entre consciência e objeto “sem consciência”, mas a relação para si mesma, a essência da autoconsciência: o entendimento descobre, na estrutura do “ser-o-oposto-de-si-mesmo”, sua própria estrutura como consciência-de-si. “Quando a infinitude – como aquilo que ela é – finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é autoconsciência.” (HEGEL, 1970, 3, p. 132) “Entender o mundo *objetivo* como *determinado* contém, para Hegel, a tese de que ele tem de ser entendido como uma *estrutura holística relacional*.” (BRANDOM, 2002, p. 208) O entendimento se torna objeto de si mesmo e, nesta medida, não simplesmente objeto, mas também sujeito: “essa unidade é também ... seu repelir-se de si mesma; e esse conceito se fraciona na oposição entre a autoconsciência e a vida.” (HEGEL, 1970, 3, p. 138) A autoconsciência é a infinitude como tal¹³, a totalidade articulada e autodiferenciadora dos conteúdos, embora seja também, primeiramente, esta universalidade simples, para si imediata e pretensamente oposta à universalidade da vida: desejo.

¹² Trata-se, enquanto mediação do imediato consigo mesmo, da “infinitude simples – ou o conceito absoluto”, o qual “deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu ser-suspensão; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se.” (HEGEL, 1970, 3, p. 131).

¹³ Para uma visualização da relação entre este conceito de infinitude e o “holismo semântico”, um “todo tendo dentro dele as diferenças, como uma estrutura articuladora essencial”, ver: (BRANDOM, 2002, p. 185 e 186).

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

A solução hegeliana para a cisão representacionista entre forma e conteúdo é a visualização *dialética* de sua originária coabitação¹⁴. Como sempre, em Hegel, tal visualização conduz, por uma “fundamentação regressiva”, a uma reinterpretação, à luz da coabitação originária, de ambos os polos isolados (HEGEL, 1970, 8, p. 187). Com efeito, o projeto hegeliano conecta a natureza inferencial da experiência humana, a estruturação e sedimentação linguística desta experiência, bem como a necessidade de reinterpretar, à luz destes elementos, os polos isolados e tradicionalmente compreendidos como “forma lógica pura” e “conteúdo não-conceitual”, em direção ao conceito hegeliano de “Conceito”, “o grande *sistema* holístico, inferencialmente articulado, de conceitos determinados e de juízos articulados por aqueles conceitos.” (BRANDOM, 2002, p. 224)

Em outro contexto, Hegel faz ainda outras considerações interessantes para que se compreenda a estruturação linguística da dimensão objetiva da validade e, por conseguinte, para uma versão inferencial da cognição. Trata-se da articulação linguística da cognição, tencionada em 1804. A compreensão hegeliana da consciência como *medium* se dirige contra a concepção mentalista de uma subjetividade exteriormente limitada e autossuficiente, a qual é, por isso, presa de dualismos entre o interior e o exterior, ou entre o público e o privado¹⁵. Trata-se da pré-estruturação

¹⁴ A dialética especulativa espera, deste ponto de vista epistemológico, “entender as estruturas holísticas atravessando os momentos, começando com concepções das coisas como são imediatamente ou em si mesmas, movendo-se em seguida à captação das mesmas como o que são mediadas ou para outros, e então para entender o que elas são *em si mesmas* como constituídas pelo que são *para outros*, enquanto imediatidade mediada.” (BRANDOM, 2002, p. 209).

¹⁵ “Hegel refuta a tese de que o sujeito cognoscente, falante e agente se encontra diante da tarefa de construir uma ponte sobre o abismo entre si e o outro separado dele. Um sujeito que está de antemão *junto de seu outro* não percebe nenhum déficit que exija compensação. Percepções e juízos se articulam em uma teia de conceitos previamente fechada linguisticamente ... Tal sujeito não pode estar junto a si mesmo sem estar junto ao outro.” (HABERMAS, 2004, p. 195).

das relações sujeito-objeto, antecipadoras da própria efetividade enquanto experiência consciente e na qual a relação entre sujeitos existe e pode ser modificada.

No que concerne à linguagem como *medium*, a consciência singular é previamente articulada em conexão com todos os objetos “exteriores”, o que leva justamente à suspensão da contraposição entre o sujeito que representa e o objeto representado. Para Hegel, neste conceito de espírito, “seus momentos contrapostos são da mesma forma conceitos, universais em geral e, por isso, não se relacionam um ao outro enquanto absolutamente contrapostos, mas antes se relacionam formalmente um ao outro no elemento simples da consciência, [não como] intactos em seu ser-para-si, e sim se suspendendo um em face do outro em sua forma, e fora da mesma permanecendo ainda para si.” (HEGEL, 1986, p. 195) Em outras palavras, a consciência cognoscente é como que forjada na antecipação “linguística” da suspensão de conceito e objeto, de maneira que a capacidade cognitiva do sujeito singular se exerce, na medida em que o arcabouço das experiências possíveis é previamente articulado linguisticamente, quer como intuição ou conceito, sempre apoiada no estofa linguístico anterior à própria contraposição.

A existência do *medium* linguístico é o protótipo do mundo conhecido, a idealidade da natureza: a “forma” da cognição é imediatamente, pela linguagem, a exterioridade de que fala. A linguagem é, portanto, a um só tempo, o meio e o produto da contraposição interior/exterior. “A consciência existe primeiro como memória e seu produto, a linguagem” (HEGEL, 1986, p. 195). Enquanto nexa unitário do *medium* linguístico, a memória forma, por sua vez, o arcabouço linguístico em que toda a experiência cognitiva está pré-estruturada: trata-se também, com efeito, da cognição em sua existência perene e, por isso, excede, como tal, a singularidade de um sujeito cognoscente. “Somente em um povo existe aquilo – já posto como suspenso, existente como consciência universal, ideal – que a memória, o tornar-se linguagem (*das Werden zur Sprache*), torna primeiramente ideal.” (HEGEL, 1986, p. 226) Com a memória, a atividade cognitiva do sujeito singular aponta já para a sua plena efetivação e para sua existência contínua no horizonte histórico da existência de um povo, de uma comunidade de indivíduos que compartilham uma língua e uma tradição, para sua existência como ser-reconhecido: *o reconhecimento tem, para Hegel, uma estruturação linguística* (HEGEL, 1986, p. 226/227), a qual pré-estrutura pretensões de validade semântico-objetivas¹⁶: “Essa substân-

¹⁶ Enquanto “reconstruída ... em um povo”, a linguagem se torna um aniquilar do exterior que é ele mesmo uma exterioridade, “o qual tem de ser aniquilado, suspenso, a fim de se tornar linguagem designativa (*um zur bedeutenden Sprache zu werden*), tornar-se aquilo o que ela é em si, segundo seu conceito. Portanto, ela é no povo como um outro algo morto que não ela mesma, tornando-se totalidade ao ser superada enquanto um exterior e ao chegar a seu conceito (*zu ihrem Begriff wird*).” (HEGEL, 1986, p. 227).

cia universal fala sua *linguagem universal* nos costumes e nas leis de seu povo.” (HEGEL, 1970, 3, 265).

3. Forma Gramatical e Conteúdo Lexical: a linguagem entre o “lógico” e a “historicidade”

Como se estivesse recomendando o ensino de gramática às crianças para que pudessem adquirir consciência do caráter inferencial e reflexivo do conhecimento (ver HEGEL, 1970, 8, p. 76 e 84), Hegel concebe o projeto “epistemológico” mediacional e inferencial de eliminação do intransponível *Gegebenes*, que caracteriza as teorias do conhecimento criticadas na *zweite Stellung* do *Vorbegriff* da *Enciclopédia* de 1830, de maneira a vincular esta “explicitação do caráter espiritual da experiência”, estas necessárias inferências categoriais do conteúdo, estreitamente ao problema de sua estruturação linguística. “Acredita-se habitualmente que o absoluto deve estar situado muito além; mas ele é justamente o que está de todo presente (*das ganz Gegenwärtige*), mesmo sem consciência expressa disso, sempre levamos conosco e utilizamos. Tais determinações-de-pensamento (*Denkbestimmungen*) estão sempre depositadas (*niedergelegt*), sobretudo, na linguagem ... as noções lógicas (*Die logischen Gedanken*), entretanto, não são nenhum **somente** em relação a qualquer outro conteúdo; mas qualquer outro conteúdo é apenas um **somente** em relação às noções lógicas.” (HEGEL, 1970, 8, p. 84)

Mas qual é a relação, pretendida por Hegel, entre a linguagem, em seus múltiplos aspectos, e a significação dos nomes? Signo é uma intuição (*Anschauung*) ou imagem (*Bild*) que “recebeu em si mesma ... uma representação *independente* (*selbständige*), a sua *significação* (*Bedeutung*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 269) Como “fantasia forjadora de signos (*Zeichen machende Phantasie*)” (HEGEL, 1970, 8, p. 265/266), a inteligência ou cognição acaba por “fazer de si mesma *ser* (*Sein*), tornar-se coisa (*Sache*)”. “Ativa nesta determinação, ela é [enquanto] se *exteriorizando* (*sich äußernd*), produzindo *intuição*.” (HEGEL, 1970, 8, p. 265/266) O sistema linguístico formado no processo de cognição, entendido aqui pelo escopo geral de um processo de exteriorização/extrusão do espírito teórico (HEGEL, 1970, 8, p. 277), é vislumbrado por Hegel em seu caráter ambíguo. Por um lado, a “arbitrariedade ... da ligação da matéria sensível com a representação universal tem por consequência necessária que se tem de aprender primeiramente a significação (*Bedeutung*) do signo. Isto é válido principalmente para os signos da linguagem (*Sprachzeichen*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 268) Por outro lado, “o [elemento] *formal* da linguagem é, contudo, a obra do entendimento, o qual insere nela suas categorias. Este instinto lógico produz o [elemento] gramatical.” (HEGEL, 1970, 8, p. 271) Portanto, a linguagem é um

sistema de conexões “arbitrárias” no sentido de “convencionais”, passíveis de aprendizado somente nas práticas articuladas linguisticamente. Mas é também a capacidade de expressão, graças ao seu elemento formal como obra do entendimento, que permite o desdobramento do “*pensar puro da razão que conceitua*” (HEGEL, 1970, 8, p. 254). Hegel se coloca, do ponto de vista da história da filosofia da linguagem, na interessante posição que tenta preservar, num só golpe, a tese contextualista do inessentialismo da linguagem, a tese hermenêutica da historicidade do meio linguístico, sem sucumbir à ameaça de incomensurabilidade entre linguagem e a pretensão de universalidade do pensamento especulativo. “A teoria hegeliana da linguagem ... explicitamente determina a forma universal estruturante que permanece apenas implícita no uso da linguagem cotidiana e, reciprocamente, revela a significativa inter-relação do léxico como pressuposto pela forma da gramática.” (VERNON, 2007, p. 117)

Num primeiro momento, Hegel parece simplesmente estar reforçando certas tendências mentalistas, típicas da consideração da linguagem que muitas vezes se coaduna com a moderna teoria do conhecimento, a qual opta, paradigmaticamente com Locke, por uma ideia de linguagem como mera verbalização dos pensamentos. Mas, para Hegel, através da “negatividade do signo linguístico”, “aquilo é alterado [passando] de um exterior para um interior, sendo *conservado* nesta forma reconfigurada (*umgestalteten*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 279) Não se trata, portanto, de transformar o interior em palavras, mas de reconfigurar espiritualmente o exterior, conferindo-lhe a interioridade espiritual de uma forma de vida, tornando-o *Gestalten einer Welt* (HEGEL, 1970, 3, p. 325). As palavras não são a exteriorização do interior no sentido em que fornecem as coisas do mundo suas etiquetas: “as palavras se tornam um ser-aí vivificado pelo pensamento.” (HEGEL, 1970, 8, p. 279)

Apesar do jargão um tanto híbrido, que conserva, ainda que os submeta a um novo significado, termos caros ao pensamento moderno, Hegel demonstra o caráter pós-kantiano de sua consideração da linguagem pela vinculação da mesma não a uma doutrina da verbalização de vivências cujo acesso é privado, mas justamente pelo seu escopo propriamente “espiritual”, ou, mais especificamente, pela relação intrínseca entre a linguagem e o problema da *dimensão intersubjetiva da validade*. Primeiramente, não há, para Hegel, de um lado o pensamento e, de outro, a linguagem como pura exteriorização de pensamento. “É em nomes que nós *pensamos*.” (HEGEL, 1970, 8, p. 277) Eis por que o ser-aí espiritual do pensamento como linguagem seja “absolutamente necessário aos nossos pensamentos.” (HEGEL, 1970, 8, p. 279) A interioridade que vem à tona como linguagem não é uma interioridade solipsista, vivencial, individual, mas a interioridade intersubjetiva do espírito. “Nós somente sabemos de nossos pensamentos, somente temos pensamentos determinados e efetivos, quando nós lhes fornecemos a forma da *objetividade* (*Gegenständlichkeit*), do *ser-diferenciado* (*Unterschiedenseins*) em

relação à nossa *interioridade* (*Innerlichkeit*), [quando] portanto, fornecemos-lhes a configuração (*Gestalt*) da *exterioridade* (*Äußerlichkeit*) e, na verdade, de uma tal exterioridade que porta, ao mesmo tempo, a marca característica da mais elevada *interioridade* (*Innerlichkeit*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 279) Eis aí o registro que me interessa frisar: a linguagem é o âmbito em que não somente vem à tona a dimensão intersubjetiva da validade, mas também o ambiente em que esta dimensão é aferível, tornando-se consciente de si mesma como tal, como validade, ambiente no qual esta dimensão intersubjetiva da validade é não somente aferível como tal, mas eventualmente também modificável. “O nome (*Name*) é, assim, a coisa (*Sache*), tal como ela está presente no reino da representação (*Reiche der Vorstellung*) e [nele] tem validade (*Gültigkeit*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 277)

“Forma e conteúdo linguísticos ... se pressupõem reciprocamente e se fundam um ao outro. Nós podemos, então, definir a linguagem como a identidade-na-diferença da forma gramatical universal e do conteúdo lexical particular.” (VERNON, 2007, p. 116) Chegamos assim a uma tese de grande envergadura: a mútua implicação entre pensamento especulativo e linguagem, ou seja, a ideia da própria linguagem como meio de expressão de tudo o que, no jargão hegeliano, mereça o nome de pensamento, em sentido amplo ou restrito. E, para Hegel, não há aqui nada que deva ser lamentado, pois “é ridículo considerar o estar-vinculado do pensamento à palavra como uma falha do primeiro ou como uma lástima ... A palavra fornece aos pensamentos, por conseguinte, seu ser-aí mais digno e verdadeiro ... Assim como o verdadeiro *pensamento* é a *coisa*, da mesma forma também [verdadeira é] a *palavra*, quando ela é utilizada (*gebraucht*) pelo pensamento verdadeiro. Por isso, quando a inteligência se preenche com a palavra, acolhe dentro de si a natureza da coisa (*Sache*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 279)

4. Dialética e a Compreensão Hermenêutica de Linguagem: a apropriação crítica de Hegel por Gadamer

Em sua crítica à posição ingênua da metafísica anterior a Hume¹⁷, Hegel também sugere que ela padece da insuficiência de considerar os predicados numa relação fundamental de exterioridade uns para com os outros, e com o próprio “sujeito”. Sem deixar “o objeto determinar-se livremente

¹⁷ A “ingenuidade” da metafísica pré-crítica consiste em tomar como objetos “totalidades que pertencem em si e para si à razão” (HEGEL, 1970, 8, 96), mas tratando-os como “apoio fixo” (Id., op. cit., p. 96), como “sujeitos dados como já prontos” (Id., op. cit., p. 96), resta adotar a doutrina tradicional da predicação para expor o conteúdo destes objetos.

a partir de si mesmo, pressupondo-o já pronto” (HEGEL, 1970, 8, 97), esse *essencialismo estático* não alcança a consciência nem mesmo de que

“a forma da proposição (*die Form des Satzes*), ou mais precisamente a do juízo (*Urteil*), é imprópria para exprimir (*ausdrücken*) o concreto – e o verdadeiro é concreto – e o especulativo: o juízo (*Urteil*) é, por sua forma, unilateral; e, nessa medida, é falso.” (HEGEL, 1970, 8, 97)

Hegel tangencia aqui a ideia, indicada na *Fenomenologia*, da contraposição entre a noção apofântica da proposição e sua estrutura propriamente especulativa, o “conflito da forma de uma proposição em geral e da unidade do conceito que a destrói” (HEGEL, 1970, 3, 58). Tal doutrina é uma crítica à unilateralidade do $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\alpha\pi\omicron\phi\alpha\nu\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ e, neste sentido, o acesso a uma forma menos unilateral de racionalidade: “apenas aquela exposição filosófica lograria ser plástica [, a saber]: a que excluísse estritamente a forma da relação costumeira das partes da proposição.” (HEGEL, 1970, 3, 59) Em sua relação com a doutrina da predicação proveniente da lógica tradicional, tal doutrina pode ser interpretada como um ataque à pressuposição ingênua de um *essencialismo estático*, conduzindo à ideia de que a verdadeira natureza do sujeito não pode ser pressuposta como apoio fixo ao qual são acrescentadas determinações extrínsecas, mas se mostra apenas no movimento pelo qual o sujeito se torna o próprio conteúdo da determinação¹⁸. Este *essencialismo dinâmico* (HOULGATE, 1986, p. 148-156) – intimamente vinculado à célebre fórmula segundo a qual “o verdadeiro é o delírio báquico (*bacchantischer Taumel*), onde não há membro que não esteja ébrio” (HEGEL, 1970, 3, 45) – que abrange tanto a diferença quanto a identidade entre sujeito e predicado¹⁹, tem severas consequências para uma consideração da linguagem.

“É verdade que ... a dialética de Hegel se guia de fato pelo espírito especulativo da linguagem.” (GADAMER, 1999a, 679) Ao destituir a doutrina tradicional da predicação de sua prerrogativa na exposição do conteúdo, a filosofia especulativa incumbe a linguagem como tal – não apenas seu refinamento lógico-formal, mas o próprio desdobramento linguístico do pensamento especulativo – da tarefa de constituir o meio em que a “*identidade das determinações diferentes*” (HEGEL, 1970, 3, 45), o especulativo como tal, pode vir à tona. “Enquanto cada lado desta identidade pode e, de fato, tem de ser determinado em abstração do outro, é apenas pela captação de seu retorno à unidade que nós realmente entendemos a natureza da linguagem. Esta unidade é articulada na análise

¹⁸ “[U]ma vez que o predicado é ele mesmo exprimido como um sujeito, enquanto o ser, enquanto a *essência*, a qual esgota a natureza do sujeito, o pensar encontra o sujeito imediatamente no predicado.” (HEGEL, 1970, 8, 96).

¹⁹ “na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não pode aniquilar a diferença dos mesmos, a qual exprime a forma da proposição. Antes, a identidade deles deve surgir como uma harmonia.” (HEGEL, 1970, 3, 58).

hegeliana da “sentença especulativa”.”(VERNON, 2007, p. 117) Trata-se aqui da mútua implicação entre pensamento especulativo e linguagem²⁰, ou seja, a ideia da própria linguagem como meio de expressão de tudo o que, no jargão hegeliano, mereça o nome de pensamento, em sentido amplo ou restrito²¹.

A “dialética da certeza sensível” (HEGEL, 1970, 3, 87) é um momento paradigmático para se compreender a relação entre experiência consciente e a linguagem.²² Em sua forma mais radical, a certeza sensível ergue a pretensão “eu sou puro intuir” (HEGEL, 1970, 3, 87). É claro que, no itinerário de figuras da consciência, o resultado imediato dessa experiência²³ é a percepção da coisa pela mediação da propriedade (*Eigenschaft*) (HEGEL, 1970, 3, 93). Mas na “experiência da certeza sensível” (HEGEL, 1970, 3, 87) se insinua, sobretudo para o “nós fenomenológico”, “o falar, que tem uma natureza divina” (HEGEL, 1970, 3, 91). Sendo assim, a experiência da pretensão do puro intuir é a mediação linguística, em sua acepção mais geral.

É novamente a compreensão da linguagem como *das Werk des Gedankens*²⁴, permanente tensão entre universal e singular, que é vital para se compreender a reabilitação hermenêutica feita por Gadamer, a partir de ressalvas

²⁰ Esta aproximação suscita a difícil questão de como a linguagem pode abrigar a estrutura pura da “forma infinita” e a própria historicidade. “Forma e conteúdo linguísticos ... se pressupõem reciprocamente e se fundam um ao outro. Nós podemos, então, definir a linguagem como a identidade-na-diferença da forma gramatical universal e do conteúdo lexical particular.”(VERNON, 2007, p. 116).

²¹ E, para Hegel, não há aqui nada que deva ser lamentado, pois: “é ridículo considerar o estar-vinculado do pensamento à palavra como uma falha do primeiro ou como uma lástima ... A palavra fornece aos pensamentos, por conseguinte, seu ser-aí mais digno e verdadeiro ... Assim como o verdadeiro *pensamento* é a *coisa*, da mesma forma também [verdadeira é] a *palavra*, quando ela é utilizada (*gebraucht*) pelo pensamento verdadeiro. Por isso, quando a inteligência se preenche com a palavra, acolhe dentro de si a natureza da coisa (*Sache*).”(HEGEL, 1970, 8, p. 279).

²² “Linguagem” entendida no bojo de uma teoria geral da “mediação” (*Vermittlung*) enquanto “passagem” (*Übergang*) de “palavras que só exprimem (*ausdrücken*) a intuição como algo imediato, mesmo que seja somente passagem para outra proposição” (HEGEL, 1970, 3, 22).

²³ A certeza sensível é a “história de sua experiência” (HEGEL, 1970, 3, 89), a saber: aqueles que defendem qualquer forma autossuficiente de conhecimento imediato, sobre “coisas efetivas, absolutamente singulares, totalmente pessoais e individuais ... não dizem aquilo que visam. Se eles efetivamente quisessem dizer este pedaço de papel, o qual visam – e eles quereriam dizê-lo v então isso é impossível, pois o isto sensível, que é visado, é inalcançável à linguagem, a qual pertence à consciência, àquilo /[que é] em si universal ... eles dizem delas somente o universal. Por conseguinte, aquilo que é denominado inexprimível (*das Unaussprechliche*) nada mais é do que o não-verdadeiro, não-racional, simplesmente visado.” (HEGEL, 1970, 3, 90/91).

²⁴ “Na medida em que a *linguagem* é a obra do pensamento (*das Werk des Gedankens*), também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas *viso* (*meine*) é *meu* (*mein*), pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas *viso*.” (HEGEL, 1970, 8, p. 70).

nietzschianas e heideggerianas²⁵, da noção hegeliana de “sentença especulativa”²⁶. Se todo processo de compreensão consiste num acontecimento de linguagem semelhante “àquele diálogo interno da alma consigo mesma”²⁷, também fenômenos “privativos” são acontecimentos de linguagem (GADAMER 1999b, 217). É constitutiva da vida da linguagem a tensão entre o convencionalismo e a individualização (GADAMER 1999b, 208), entre o universal e o singular, uma tensão que eclode em toda a sua liberdade no uso poético (GADAMER 1999b, 208). Antecipando textos mais recentes (LAWN, 2004, p. 125-131), Gadamer sustenta aqui o uso poético da linguagem como caso paradigmático ao qual a hermenêutica deve, em sua crítica à objetivação semântica da linguagem, voltar-se, às “formas em que

²⁵ Não posso aqui detalhar esta questão. Refiro-me aqui, pelo lado nietzschiano dessas ressalvas, à preservação do inacabamento do sentido poético, da imagem, da intuição; pelo lado heideggeriano das ressalvas, refiro-me à percepção da tensão entre identidade e diferença à luz de uma radicalização ontológica da noção hermenêutica de imagem linguística do mundo (HABERMAS, 1999, capítulo 1).

²⁶ Refiro aqui a uma bela análise da relação entre Hegel e a hermenêutica filosófica através de uma filosofia da linguagem pensada através da “sentença especulativa” (VERNON, 2007, p. 118 e seg), e também a uma percepção da importância da “sentença especulativa” para a filosofia da linguagem em Hegel (HOULGATE, 1986, p. 115 e seg.) Tal estrutura especulativa do meio linguístico, uma estrutura ontológica universal que preside a constituição fundamental de tudo aquilo a que a compreensão pode se voltar, conduz à ideia de que “ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999a, p. 612). Há que se considerar aqui a amplitude, significado e importância do *hermeneutic turn*, bem como da virada linguística na própria hermenêutica (ROHDEN, 2005, p. 64-75) (LAFONT, 1999, p. 55 e seg). Esta “virada hermenêutica da ontologia”, embasada no modo especulativo da linguagem em seu significado ontológico universal (GADAMER, 1999a, p. 613) e na tese de que a constituição especulativa do ser que subjaz à hermenêutica tem a mesma amplitude universal que a razão e a linguagem (GADAMER, 1999a, p. 615), faz da linguagem não só “*Medium* da experiência hermenêutica” (GADAMER, 1999a, p. 497), mas também – e por isso mesmo – a própria estruturação da experiência do mundo (GADAMER, 1999a, p. 589). A “sentença especulativa” não é o único tópico do pensamento hegeliano que influencia a hermenêutica filosófica, a qual absorve também o conceito hegeliano de experiência (ROHDEN, 2005, p. 83-93).

²⁷ Hegel e Gadamer mantém uma relação íntima com o *Sofista* de Platão, sobretudo com: (1) suas tendências intersubjetivistas. “Pensamento ($\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$) e discurso ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo ($\delta\iota\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) interior e silencioso da alma consigo mesma que chamamos pensamento.” (PLATÃO, 1995, p. 263e) (GADAMER, 1999b, p. 180); (2) o caráter refratário às tendências esotéricas ocasionadas pela indizibilidade. No *Sofista*, o Estrangeiro tende a considerar o caráter místico e esotérico do discurso sobre o ser como produzindo indizibilidade (incomunicabilidade) e enseja a experiências iniciáticas (PLATÃO, 1995, p. 243b-c). Também Hegel pretende que sua dialética especulativa disponha racionalmente o místico e o esotérico, rebaixando-o ao simples ponto de vista do entendimento (HEGEL, 1970, 7, p. 307) (HEGEL, 1970, 8, p. 226 e 279). Neste sentido, a dialética do ser e do nada, que resulta no devir e no ser determinado, seria uma resolução da dialética da indizibilidade. O nada como indizível (*das Unsagbare, die bloÙe Meinung*) (HEGEL, 1970, 8, 187) ameaçaria o discurso sobre o que é: a mediação, o nexos inferencial, presidiria, como autonegação do indeterminado, a possibilidade da predicação; e (3) o contextualismo. (PLATÃO, 1995, 261e e 267a/b) “É que, desde esse momento, ele nos dá alguma indicação relativa a coisas ... não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente nomeia, e a este entrelaçamento ($\epsilon\phi\theta\epsilon\gamma\chi\alpha\mu\epsilon\nu\alpha$), demos o nome de discurso ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$).” (PLATÃO, 1995, 262d).

o dizer movimenta-se para trás de si mesmo”: “o dizer implica sempre um sentido implícito que só exerce sua função de sentido permanecendo como pano de fundo” (GADAMER, 1999b, 210)

Para além de sua significação puramente instrumental, reificada, objetificada, favorecida no ocidente (GADAMER, 1999b, 174-176), a linguagem tem, para a hermenêutica, especificidades constitutivas. Primeiramente, o “esquecimento essencial de si mesmo que advém à linguagem”, em virtude do que o “fenômeno da linguagem é tão enigmático, atrativo e fugidio” (GADAMER, 1999b, 233), de maneira que sua concretização efetiva “faz com que ela desapareça detrás daquilo que nela se diz” (GADAMER, 1999b, 178/179). Em segundo lugar – e de maneira fortemente vinculada ao caráter tanto mais inconsciente quanto mais vivo o ato de linguagem –, está a dimensão primordialmente espiritual, supraindividual da linguagem falada, sua realidade dinâmica, dialógica e lúdica, que provoca, frente à aparência de disponibilidade e controle por parte da consciência individual, a “saída extática de si próprio para um nexos dinâmico que desenvolve sua própria dinâmica” (GADAMER, 1999b, 180). Sob seu terceiro aspecto específico e que excede o significado puramente instrumental, a linguagem põe em xeque, com sua oníabrangência, a inefabilidade. “A *negação* da linguagem testemunha sua *capacidade* de buscar expressão para *tudo*.” (GADAMER, 1999b, 217) Por mais inacabado que seja o diálogo, a linguagem sempre denuncia, em seu “mover-se para trás de si mesma”, paradigmaticamente na poética, a tensão entre o dito e o não-dito como forjadora do sentido poético linguisticamente inacabado²⁸.

Uma maneira de perceber como a hermenêutica de Gadamer procura fazer frente à reificação e à instrumentalização da linguagem, é considerar sua diferenciação entre enunciado e enunciação (GADAMER, 1999b, 226), entre enunciado proposicional e a “dialética da palavra”, sua envergadura entre uno e múltiplo (GADAMER, 1999a, 664). Por meio dessa, Gadamer pretende fazer retroceder a opção decisiva do ocidente pelo *logos apofantikos*, a linguagem considerada na pura imanência do dizer, do “mostrar-se do que foi dito” (GADAMER, 1999b, 227). Como resultado, tem-se que a visão holística ou hermenêutica da linguagem não se reduz a um contextualismo da palavra (GADAMER, 1999b, 332), não se reduz a conceber “o fenômeno da linguagem a partir do enunciado isolado, mas a partir da totalidade de nosso comportamento no mundo, o qual é por sua vez também uma vida

²⁸ Para uma boa sinopse: “em todos os nossos pensamentos e conhecimentos sempre já fomos precedidos pela interpretação do mundo feita na linguagem ... a linguagem representa o verdadeiro vestígio de nossa finitude. A linguagem sempre já nos ultrapassou. O parâmetro para medir seu ser não é a consciência do indivíduo. Não existe consciência individual que pudesse conter sua linguagem. Mas como existe então a linguagem ? Com certeza não sem a consciência individual. Mas também não na mera reunião de muitas consciências individuais.” (GADAMER, 1999b, 178).

em diálogo.” (GADAMER, 1999b, 224) Para Gadamer, a autoproteção da linguagem frente à força corrosiva da reflexão, o auto-esquecimento que impele o falar para além do enunciado isolado em direção ao inconsciente, “a unidade vital da linguagem”, “aparece claramente, sobretudo, no uso poético da linguagem.” (GADAMER, 1999b, 223)

Nos últimos capítulos de *Verdade e Método*, Gadamer retoma inspirações fundamentais da dialética especulativa de Hegel para tornar mais explícito o caráter anti-subjetivista da experiência hermenêutica estruturada linguisticamente²⁹. “Esta dialética não é, pois, um fazer *externo* de um pensar subjetivo, mas a *alma própria* do conteúdo ... o pensar enquanto subjetivo apenas olha, sem adicionar ingrediente algum de sua parte ... a ciência tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa.” (HEGEL, 1970, 7, 84) Certamente, Gadamer tende a concordar de um modo geral com Hegel na ideia implícita, vista acima, de que “a verdade da tradição é como o presente que está imediatamente aberto aos sentidos ... [mas] o modo de ser da tradição não é imediatamente sensível. Ele é linguagem.” (GADAMER 1999a, 671) Mas, garante Gadamer, se a experiência hermenêutica tem, por um lado, sua própria dialética enquanto “um fazer da própria coisa”, na medida em que “o desenvolvimento do todo do sentido a que está orientada a compreensão nos força à necessidade de interpretar e de novo nos retirar” (GADAMER 1999a, 671); por outro lado, Gadamer vê a insuficiência da dialética clássica na submissão da linguagem a seu enunciado (GADAMER 1999a, 679), no afã de “liberar-se por completo do poder da linguagem” (GADAMER 1999a, 674), pelo que fica aquém da *Sprachlichkeit* da experiência humana do mundo.

Para Gadamer, apenas a hermenêutica é capaz de fazer jus ao elemento especulativo da linguagem como “realização de sentido, como acontecer do falar, do entender-se, do compreender. Essa realização é especulativa, na medida em que as possibilidades finitas da palavra estão submetidas ao sentido intencionado como uma orientação rumo ao infinito.” (GADAMER 1999a, 679) Com efeito, o caráter especulativo da linguagem falada, que excede a própria dialética, reside numa “unidade de sentido com a infinitude do não dito” (GADAMER 1999a, 680), através do que vem à fala uma relação com o todo do ser. Mais uma vez a força viva da enunciação poética é o que paradigmaticamente deixa perceber a assimilação crítica da dialética. Por um lado, no poema como enunciado a “emancipação do que foi dito com respeito a toda opinião e vivência subjetiva constitui a

²⁹ A hermenêutica se dirige à refutação de qualquer teoria que negue a unidade interna entre palavra e coisa, ou seja, a recíproca constituição entre mundo e linguagem, a linguisticidade originária do mundo que é a contrapartida da mundanidade originária da compreensão linguística (GADAMER 1999a, 522).

realidade da palavra poética.” (GADAMER 1999a, 680) Por outro lado, ao expressar como acontecer linguístico uma relação própria com o ser, a enunciação poética é especulativa por operar a proeza da contração do infinito no finito³⁰.

Referências bibliográficas

- BERSTEIN, R. 2010. *The Pragmatic Turn*. Polity Press: Cambridge.
- BRANDON, R. 1994. *Making It Explicit*. Cambridge: Harvard University Press.
- BRANDON, R. 2002. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- FALKE, G. 1996. *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'.* Interpretation und Kommentar. Berlin: Lukas-Verlag
- HABERMAS, J. 1974. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’”. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- _____. 1987. *Dialética e Hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM.
- _____. 2004 *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- _____. 1986. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner.
- HOULGATE, S. 1986. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge University Press: New York.
- HUME, D. 2007. *Hume: An Enquiry concerning Human Understanding: And Other Writings* (Cambridge Texts in the History of Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press.
- KAHLENBERG, T. 1997. *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewusstsein in der Philosophie Hegels*, Felix Meiner, Hamburg.
- KANT, I. 1968. *Kants Werke – Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter.
- LAFONT, C. 1999. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. The MIT Press: Cambridge.

³⁰ “O poema, que logrou ser obra e criação, não é ideal, mas é espírito reanimado a partir da vida infinita ... se abre um mundo divino e humano ... não copia uma realidade que já é ... mas representa o novo aspecto de um mundo novo no âmbito imaginário da invenção poética.” (GADAMER, 1999a, 681).

- McDOWELL, J. 2009. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press.
- McDOWELL, J. 1996. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.
- NUZZO, A. 2010. *Hegel and the Analytic Tradition*. Continuum: New York.
- OLIVEIRA, M. A. 2001. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Vozes.
- PINKARD, T. 1996. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. 1989. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATÃO. 1995. *Platonis Opera*. Volume I. Oxford Classical Texts. Oxford University Press: New York.
- RAJCHMAN, J. 1985. *Post-Analytic Philosophy*. Columbia University Press: New York.
- REDDING, P. 2007. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press: New York.
- ROCKMORE, T. 2005. *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press: New York.
- SELLARS, W. 1997. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- VERNON, J. *Hegel's Philosophy of Language*. Continuum: New York, 2007.
- WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

Endereço do Autor:

SQN 212, Bloco A, Apto. 108
70875-060 Brasília – DF
callima_er@hotmail.com