



## Da Semântica à Pragmática: Kant, Hegel e o Debate em torno da Normatividade

*Erick Lima\**

**Resumo:** O presente artigo pretende discutir a transformação, proposta por Hegel, da noção kantiana de liberdade como autonomia no paradigma do reconhecimento recíproco. Na primeira seção, vou retomar alguns pontos da *Fundamentação* que vêm sendo interpretados como conduzindo a paradoxos na concepção de autonomia (1). Em seguida, pretendo recordar esquematicamente a interpretação proposta por Loparic acerca do ‘fato da razão’, procurando especificar aí uma solução semântica para o problema da normatividade embasada na autonomia (2). Na terceira seção, a intenção é fazer uma comparação entre a interpretação semântica do sentimento de respeito com as heterodoxas propostas, desenvolvidas recentemente por Honneth e Brandom, de uma interpretação intersubjetivista dessa noção, tentando avaliar a partir disso que tipo de dificuldade uma concepção pragmática de normatividade teria de resolver (3). Em seguida, o objetivo é expor, de maneira bastante esquemática, o modo como Fichte articula a transformação do conceito de respeito em termos da noção, formulada por ele, de reconhecimento recíproco (4). Finalmente, nas partes conclusivas, pretendo reconstruir a interpretação, proposta por Brandom, para a transformação do modelo de normatividade baseado na autonomia naquele baseado no reconhecimento, ponderando aí motivos tanto epistêmicos quanto práticos de radicalização pragmática da semântica kantiana (5).

**Palavras-chave:** G.W.F Hegel; I. Kant; J. G. Fichte; Reconhecimento; Autonomia.

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Professor de Filosofia em Universidade de Brasília (UnB). Docente efetivo no PPG-FIL/UnB. Bolsista Produtividade do CNPq. E-mail: [erick.lima@unb.br](mailto:erick.lima@unb.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3109241300359127>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1948-3255>.

## **From Semantics to Pragmatics: Kant, Hegel and the Debate surrounding Normativity**

**Abstract:** This article aims to discuss the transformation, proposed by Hegel, of the Kantian notion of freedom as autonomy into the paradigm of reciprocal recognition. In the first section, I will return to some points of the *Groundwork* that have been interpreted as leading to paradoxes in the conception of autonomy (1). Next, I intend to schematically recall the interpretation proposed by Loparic about the 'fact of reason', seeking to specify the semantic solution to the problem of normativity based on autonomy (2). In the third section, the intention is to make a comparison between the semantic interpretation of the feeling of respect with the heterodox proposals, recently developed by Honneth and Brandom, of an intersubjectivist interpretation of this notion, trying to evaluate from this what type of difficulty a pragmatic conception of normativity would have to resolve (3). In the following section, the aim is to present, in a rather schematic manner, the way in which Fichte articulates the transformation of the concept of respect in terms of the notion, formulated by him, of reciprocal recognition (4). Finally, in the concluding parts, I intend to reconstruct the interpretation, proposed by Brandom, for the transformation of the model of normativity based on autonomy into that articulated in terms of recognition, considering both epistemic and practical reasons for the pragmatic radicalization of Kantian semantics (5).

**Keywords:** G.W.F Hegel; I. Kant; J. G. Fichte; Recognition; Autonomy.

## **De la semántica a la pragmática: Kant, Hegel y el debate sobre la normatividade**

**Resumen:** Este artículo pretende discutir la transformación, propuesta por Hegel, de la noción kantiana de libertad como autonomía en el paradigma del reconocimiento recíproco. En la primera sección, revisaré algunos puntos de la *Fundación* que se han interpretado como conducentes a paradojas en la concepción de autonomía (1). A continuación, pretendo recordar esquemáticamente la interpretación propuesta por Loparic sobre el "hecho de la razón", buscando especificar allí una solución semántica al problema de la normatividad basada en la autonomía (2). En el tercer apartado, se pretende hacer una comparación entre la interpretación semántica del sentimiento de respeto con

las propuestas heterodoxas, recientemente desarrolladas por Honneth y Brandom, de una interpretación intersubjetivista de esta noción, tratando de evaluar a partir de ésta qué tipo de dificultad una concepción pragmática de la normatividad tendría que resolver (3). En la siguiente parte, el objetivo es exponer, de manera muy esquemática, la manera en que Fichte articula la transformación del concepto de respeto en términos de la noción, formulada por él, de reconocimiento recíproco (4). Finalmente, en las partes finales, pretendo reconstruir la interpretación propuesta por Brandom para la transformación del modelo de normatividad basado en la autonomía en uno basado en el reconocimiento, considerando razones tanto epistémicas como prácticas para la radicalización pragmática de la semántica kantiana (5).

**Palabras clave:** G.W.F Hegel; I. Kant; JG Fichte; Reconocimiento; Autonomía.

## Introdução

Desde seus primeiros textos até as obras de maturidade, Hegel sempre teve o pensamento kantiano como uma presença constante, como uma baliza com respeito à qual procurou demarcar seus temas e estratégias. Kant é, de longe, o pensador mais detalhadamente comentado, ao qual Hegel dedica mais discussões. Em várias ocasiões, Hegel menciona seu fascínio por tópicos centrais do pensamento kantiano, como a “unidade originária da apercepção” e a “dedução transcendental das categorias”<sup>1</sup>, “as antinomias da razão pura”<sup>2</sup> e “o juízo reflexionante”<sup>3</sup>. Chega a dizer que, embora o objetivo da filosofia pós-kantiana seja ir além de Kant, isso somente pode ser feito com base em seu pensamento crítico<sup>4</sup>. A relação de Hegel a Kant faz recordar uma ideia de Adorno, que certa vez

---

<sup>1</sup> Por exemplo: Hegel 1970: 6, 253.

<sup>2</sup> Por exemplo: Hegel 1970: 8, 125.

<sup>3</sup> Por exemplo: Hegel 1970: 8, 138.

<sup>4</sup> Hegel 1970: 8, 113/114.

disse que a dialética hegeliana não pretende ser outra coisa senão a filosofia kantiana em busca de autoconsciência<sup>5</sup>.

Gostaria de discutir a hipótese de que uma das mais centrais noções da dialética de Hegel, aquela de reconhecimento recíproco, origine-se de sua tentativa de interpretar intersubjetivamente a noção kantiana de autonomia, de modo a lidar com dificuldades que sustenta encontrar nela. A noção de reconhecimento é fundamental tanto para a filosofia prática de Hegel, em seus prolongamentos morais e sócio-políticos, quanto para sua lógica, como insistem alguns comentadores<sup>6</sup>. O próprio Hegel certa vez se referiu ao “espírito absoluto” na *Fenomenologia* como sendo “reconhecimento recíproco”<sup>7</sup>, uma noção que depois disso se tornou contemporaneamente relevante para a epistemologia, para a crítica social e, mesmo, para a filosofia da linguagem.

### **Paradoxos da Concepção de Normatividade baseada na Autonomia: observações a partir da *Fundamentação***

Na introdução a uma coletânea de textos organizada com C. Menke, T. Khurana apresenta o tema dos paradoxos da concepção de normatividade fundada na ideia de autonomia – tema que vem sendo bastante discutido nas últimas décadas, sobretudo por estudiosos interessados no debate Kant/Hegel – de uma maneira bastante sugestiva e dramática, insinuando que tais paradoxos acabam por ameaçar o núcleo mais inovador dessa inflexão imposta por Kant na história da filosofia prática.

Kant representa uma cesura definitiva na história da normatividade porque, ao recusar como fonte da obrigatoriedade racionalmente legítima

---

<sup>5</sup> Adorno 2022: 94.

<sup>6</sup> Refiro-me principalmente a Müller 1993, Theunissen 2016 e Fink-Eitel 1978.

<sup>7</sup> Hegel 1970: 3, 492

as propostas do ‘comando divino’ ou da tradição do direito natural<sup>8</sup>, qualificando-as como inescapavelmente heterônomas, estabelece, através da concepção de autonomia, uma relação de reciprocidade entre liberdade e lei moral<sup>9</sup>. Assim, a partir de Kant, é através da ideia de leis autônomas, autolegisladadas, que se passa a pensar sobre a liberdade e sobre a normatividade<sup>10</sup>, isto é, a obrigatoriedade racionalmente legítima. “Nisso reside uma decisiva e inovadora determinação do normativo, a qual procura apreender o espaço normativo das razões ao mesmo tempo como reino da liberdade e da autodeterminação”<sup>11</sup>. Como se sabe, as exigentes demandas da posição kantiana, que conectam legitimidade e autonomia, fazem ver em outras tentativas de fundamentação da obrigatoriedade a necessária prevalência da arbitrariedade e da heteronomia.

Alguns comentadores identificam um paradoxo, de certa maneira já prenunciado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quanto à concepção de normatividade baseada na autonomia. Pouco antes de discutir o próprio princípio da autonomia<sup>12</sup>, resultado último de sua análise do dever incondicionado, quase ao fim da Seção II, Kant declara que

[a] vontade não está, pois, simplesmente submetida à lei, mas submetida de tal maneira que ela tem também de ser vista como *autolegisladora* e, justamente por

---

<sup>8</sup> Pippin 2008: 69

<sup>9</sup> Refiro aqui à já clássica discussão de Allison sobre a assim chamada *reciprocity thesis*, isto é, a mútua implicação, sustentada por Kant na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de liberdade e lei moral (Allison 1996: 201 ss). “Kant determina assim a obrigatoriedade normativa através de nossa livre autodeterminação, e nossa liberdade através de nossa capacidade de sermos a lei para nós próprios – em suma: determina a lei através da liberdade, e a liberdade através da lei. Kant radicaliza essa dupla determinação na célebre tese de que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais significam uma e a mesma coisa.”” (Khurana 2019: 11) (Kant AK 4: 446-47; 114)

<sup>10</sup> “Apenas isso é *normativamente* – e não naturalmente ou coercitivamente – obrigatório, a saber, aquilo que emana da legislação da vontade.” (Khurana 2019: 9)

<sup>11</sup> Khurana 2019: 9

<sup>12</sup> Kant AK 4: 433

isso, submetida afinal à lei (da qual pode se considerar a autora).<sup>13</sup>

Em seu extraordinário livro sobre a filosofia prática de Hegel, Pippin sem dúvida suscita polêmica ao chamar atenção para o caráter ‘dialético’ dessa afirmação. Pippin não apenas diz que as declarações de Kant são dialéticas, mas sustenta ainda que, justamente por isso, se aproximam das “formulações dialéticas e reflexivas de Fichte e Hegel”<sup>14</sup>. Essa declaração parece ter uma tonalidade, digamos, dialética, porque flerta de maneira muito direta com a ideia desconcertante de ‘autoria da lei’ e, portanto, de uma vontade racional que transita numa espécie de lusco-fusco normativo, dando origem à lei de sua autonomia a partir do que parece ser um vácuo de normatividade. Certamente, ao denominar dialética essa formulação, Pippin não tem apenas em vista o sentido mais negativo que a palavra tem para a *Crítica da Razão Pura*, mas sim, e talvez principalmente, as oportunidades por ela trazidas para um aprofundamento no debate em torno da concepção de liberdade como autodeterminação, que pode ser travado a partir de posições encampadas por Kant e Hegel<sup>15</sup>. O próprio Pippin alerta para a relativa injustiça de se fazer um demasiado alarde em torno de uma declaração aparentemente episódica, com teor parcialmente ‘metafórico’. No entanto, fato é que, metafórica ou não, a afirmação de Kant parece se precipitar num raciocínio paradoxal<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Kant AK 4: 431

<sup>14</sup> Pippin 2008: 72

<sup>15</sup> “Assim, em suma, tanto a atratividade da posição kantiana contra a supostamente hegeliana quanto seus paradoxos potenciais, bem como a ligação entre Kant e Hegel nas bases da autoridade normativa, são evidentes nessa famosa afirmação densamente dialética da *Fundamentação*”. (Pippin 2008: 70)

<sup>16</sup> “Mas isso ainda deixa a base de tal determinação – “nós mesmos como autores” – obscura e, portanto, não ajuda a explicar as formulações paradoxalmente reflexivas de Kant.” (Pippin 2008: 71/72)

Certamente, o primeiro ponto a se fazer sobre a afirmação de Kant é que ela é metafórica. A imagem de algum tipo de pessoa, supostamente sem lei, criando, dando origem ou legislando um princípio e, somente assim, sendo vinculada a ele – caso contrário, não estaria vinculada de forma alguma – torna muito difícil imaginar em que base tal sujeito sem lei poderia decidir o que legislar. [...] Se a reflexão racional e, em última análise, a própria racionalidade reflexiva são a fonte de todo valor humano, então toda a ideia de criar ou legislar esse princípio parece infundada.<sup>17</sup>

As radicais demandas impostas pela concepção kantiana do normativo como embasado na concepção de autonomia implicam que a autoria da lei e a autoridade da sua imposição sejam compatíveis com os próprios critérios da livre autodeterminação da razão<sup>18</sup>. E essa compreensão é, por sua vez, incompatível com a ideia da instituição da lei por uma razão que já não fosse previamente submetida a ela. Talvez se possa formular assim o problema. Se a ideia de autolegislação da razão implicar um vácuo normativo prévio, ou a autodeterminação tem de ser pressuposta como anterior, num possível regresso ao infinito, ou então, numa estratégia fundacionalista, precisaria ser explicada através da adoção fortuita, pelo arbítrio, do procedimento racional de fundamentação de normas. Assim, a base da concepção kantiana de autonomia moral, localizada na reciprocidade entre lei e liberdade, parecerá ou infundada, ou baseada na arbitrariedade de uma decisão, sendo, portanto, relegada ao decisionismo. Assim, mesmo ponderado seu valor possivelmente metafórico, a declaração de Kant parece envolver sua concepção de normatividade num paradoxo.

---

<sup>17</sup> Pippin 2008: 70/71

<sup>18</sup> “A razão legisla quando simplesmente determinamos o que fazer com base em razões, e quando o fazemos, estamos determinando o que deve ser feito; não pode ser qualquer outra pessoa ou qualquer outra autoridade, a menos que também determinemos a adequação de tal reivindicação de autoridade.” (Pippin 2008: 70/71)

Para que a autonomia chegue a existir, parece com isso ser necessário existir um sujeito completamente desobrigado (*unverbunden*), que num ato destituído de lei dá a si mesmo a lei em primeiro lugar. Essa pressuposição parece, no entanto, ao mesmo tempo, colocar em xeque sua possibilidade. Parece assim incompreensível de que maneira um sujeito destituído de lei, como esse, poderia ser jamais representado como obrigado pela lei.<sup>19</sup>

Sem considerar o esforço do próprio Kant em lidar, na *Crítica da Razão Prática*, com a questão específica da fundamentação da obrigação moral, Khurana depreende, a partir da formulação do problema apresentada na *Fundamentação*, conclusões que vão na direção de um comprometimento das intuições mais profundas atingidas pela discussão kantiana em torno da normatividade como autonomia. “A condição da possibilidade da autonomia – uma autoria desvinculada da lei – parece aqui atestar-se como condição de impossibilidade da autonomia: a autonomia se reverte numa forma de arbitrariedade (*Willkür*) de acordo com a qual a lei *não vale enquanto tal, mas sim em virtude de um ato arbitrário* de um sujeito destituído de lei.”<sup>20</sup>

Essa circunstância cria problemas para a perspectiva aventada por Kant porque parece insinuar, por assim dizer, um vácuo normativo no espaço das razões, isto é, um agente não vinculado a motivos racionais, mas que inexplicavelmente disporia já de fundamentos racionais para a instituição do princípio da autonomia. Entretanto, isso equivaleria a dizer justamente que, antes da instituição da lei que torna a vontade autônoma, a vontade já se encontraria sob a vigência da uma lei autolegislada, ou seja, da lei de sua própria autonomia. “A lei autoimposta parece nesse sentido ser dependente de uma lei precedente que não é instituída da mesma maneira”<sup>21</sup>, isto é, de forma autônoma. Assim, a questão não parece ser

---

<sup>19</sup> Khurana 2019: 12.

<sup>20</sup> Khurana 2019: 12.

<sup>21</sup> Khurana 2019: 12.



nada trivial. Esse paradoxo da autonomia – um paradoxo que afeta a explicação kantiana para a base da normatividade –, longe de ser um epifenômeno ou um efeito colateral de sua posição, parece antes induzir a revolucionária posição kantiana ao colapso. Poderíamos falar aqui de um risco de colapso da autonomia justamente porque o flerte com um vácuo normativo prévio à instituição da lei ameaça a concepção de autonomia com a reversão em seu contrário: heteronomia e a arbitrariedade<sup>22</sup>.

No contexto mais abrangente da literatura recente acerca da relação entre Kant e Hegel na filosofia prática, coube sobretudo a Pinkard e a Pippin não apenas a percepção do papel desempenhado, nas reflexões de Hegel sobre a autodeterminação, por aquilo que percebera serem paradoxos na discussão kantiana sobre a normatividade como autonomia. Além disso, ambos os intérpretes sugerem que Hegel teria encarado tais paradoxos, como veremos abaixo, submetendo a concepção de liberdade como autonomia, através da noção de reconhecimento, a uma transformação pela qual ela adquire dimensões social e histórica. “Através do desdobramento social e temporal da constelação da autolegislação, deve se tornar claro como se pode entender de outro modo a autodadidade da lei que não enquanto fundada sobre um ato sem vínculos de obrigatoriedade (*ungebunden*)”<sup>23</sup>. A partir das várias indicações de Hegel ao longo de sua obra, mas principalmente na *Filosofia do Direito*<sup>24</sup>, é possível mostrar,

---

<sup>22</sup> “Autonomia ameaça com isso se reverter em arbítrio ou heteronomia. A liberdade da autonomia – a autoria incondicionada do sujeito – e a legalidade da autonomia – a validade incondicionada da lei – parecem assim somente poderem se efetivar às custas uma da outra. A conexão de liberdade e lei, que fora a peculiar conquista da ideia de autonomia, ameaça assim dissolver-se.” (Khurana 2019: 13)

<sup>23</sup> Khurana 2019: 13

<sup>24</sup> Refiro-me aqui, por exemplo, às discussões propostas por Hegel na *Introdução à Filosofia do Direito* acerca do arbítrio como uma concepção individualista e contraditória de autodeterminação, cuja tendência é se reverter em não-liberdade e não-eticidade. “O arbítrio ... é a vontade como contradição” (Hegel 1970: 7, 65), o paradoxo de um conteúdo contingente, mas necessário. O arbítrio (*Willkür*), que implica na “indeterminidade do eu e na determinidade de um conteúdo” (Hegel 1970: 7, 66), não apenas é a compreensão “mais usual que se tem a respeito da liberdade” (Hegel 1970: 7, 65), mas, por isso mesmo, a liberdade da vontade em sua inverdade (Hegel 1970: 7, 67), “na qual não se encontra

como insiste Pippin, que o diagnóstico de Hegel com respeito aos paradoxos da normatividade embasada na autodeterminação é que sua razão reside numa concepção individualista e a-histórica de autonomia: “o modelo de agentes individuais que se desvinculam ou se desvinculam completamente de suas preocupações e vidas e, então, se comprometem ou endossam reflexivamente princípios de ação muito gerais, confiando em algum “pré-compromisso” e forma inevitável de raciocínio prático, levará a uma situação paradoxal após a outra”, conduzindo assim à “versão mais coletiva e histórica de Hegel acerca dessa autocriação).”<sup>25</sup>

### **‘Fato da Razão’ e Experiência Moral em Kant: linhas gerais da semântica da normatividade**

Intérpretes especializados no texto de Kant, tanto no Brasil quanto no exterior, são relativamente unânimes em reconhecer que a fundamentação da moral, especialmente o esclarecimento da relação entre liberdade e lei, é um dos maiores desafios enfrentados pela filosofia prática kantiana. A depender da hipótese interpretativa, há quem identifique duas, três ou até quatro investidas de Kant, desenvolvidas ao longo da década de 1780, para a solução deste problema fundamental de sua teoria moral. Há comentadores que reconhecem modulações importantes, por exemplo, entre as discussões apresentadas na terceira Antinomia e no Cânon da Razão Pura, ambos na *Crítica da Razão Pura*. Muito impactantes foram, por exemplo, as discussões propostas por Allison, Beck, Paton, Guyer, Loparic, Guido Antônio de Almeida e outros sobre a especificidade de tentativas empreendidas na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*, bem como sobre a melhor maneira de compatibilizá-las. De toda forma, sob a perspectiva de sua influência sobre a filosofia pós-kantiana nas décadas seguintes, as reformulações propostas por Kant na relação entre lei

---

nenhum pressentimento do que seja vontade livre em si e para si, o direito e a eticidade” (Hegel 1970: 7, 65).

<sup>25</sup> Pippin 2008: 78.

moral e liberdade foram importantes sobretudo porque conectaram a noção de “autonomia da razão” à pretensão de “autossuficiência da filosofia prática”, ou seja, de sua completa independência com respeito à filosofia teórica.

Em linhas gerais, pode-se dizer que, enquanto a *Fundamentação* pretende estabelecer a possibilidade do imperativo moral e, com efeito, a validade objetiva da lei para seres racionais finitos, a segunda Crítica proporá uma evidência factual que atesta sua realidade. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant não tentará deduzir a lei moral. De fato, Kant menciona a dedução, mas somente para negá-la contrastando-a com o ancoramento da obrigação moral na doutrina do fato da razão<sup>26</sup>. Da mesma maneira, Kant não procurará, como na *Fundamentação*, chegar à possibilidade da lei moral e daí justificar a obrigação a ela. Agora, ele procurará validar a lei a partir da irrefutável consciência atual que dela temos, ou seja, corroborá-la a partir do fato de que somos necessariamente conscientes de sermos a ela obrigados.

O que faz da tentativa presente na *Crítica da Razão Prática* tão surpreendente é a considerável mudança de planos em relação ao que seria uma continuação do argumento da *Fundamentação*. Lá, Kant procurou estabelecer a possibilidade da lei moral. Com efeito, nada mais natural do que esperar que a *Crítica da Razão Prática* fornecesse uma demonstração de sua efetividade. No entanto, Kant parece abandonar o esforço de deduzir o princípio da moralidade, passando a se concentrar numa dedução da liberdade<sup>27</sup>; ao passo que procura, agora, também justificar a validade do imperativo moral alegando que a consciência dessa validade pode ser tomada como um “fato da razão”<sup>28</sup>.

Para Kant, algo capaz de atestar a objetividade da lei prática incondicionada estabelece, na verdade, um certo tipo de dadidade que demarcará o campo da experiência moral, tal como essa se revela enquanto

---

<sup>26</sup> Kant AK V: 42 ss.

<sup>27</sup> Kant AK V: 48.

<sup>28</sup> Paton 2021: 245-246.

consciência comum (*gemein*) da obrigação incondicional. “Entretanto, para considerar esta lei como dada (*gegeben*), sem resvalar na falsa interpretação, deve-se ter em conta que ela não é uma lei empírica, mas um caso exclusivo da razão pura, a qual se manifesta através dele como legisladora.”<sup>29</sup>

A experiência moral, experiência das incondicionais exigências da razão, é demarcada pela consciência que o ser racional efetivo tem da sua necessária submissão à legislação universal, bem como, por conseguinte, de seu papel de co-legislador, componentes do que Kant chama de autonomia. “A consciência dessa lei fundamental pode ser denominada um fato da razão (*Faktum der Vernunft*), porque não podemos inferi-la de dados (*Datis*) antecedentes da razão, ou mesmo da consciência da liberdade (porque esta consciência não se revela anteriormente), impondo-se antes por si mesma a nós como proposição sintética a priori, a qual não se fundamenta em qualquer intenção, seja pura ou empírica.”<sup>30</sup> A faculdade prática essencial à razão humana não pode ser diretamente percebida no mesmo sentido em que o são os dados sensíveis, epistemicamente relevantes. “Como um “fato” autolegislado, não pode haver para ele qualquer derivação ulterior a partir de um fato metafísico mais fundamental sobre o mundo, uma vez que se trata do “fato” de nossa própria espontaneidade radical e não derivada (mesmo que o “fato” a que estamos sujeitos a regras morais seja, na linguagem de Kant, uma proposição “sintética a priori”).”<sup>31</sup>

O caminho para a segunda Crítica só ficou aberto quando Kant reconheceu que existe [...] o domínio constituído pelo sentimento moral e tudo o que ele implica seja lógica seja causalmente. A partir de então, Kant irá estendendo o conceito de filosofia

---

<sup>29</sup> Kant AK 5: 56.

<sup>30</sup> *ibid*

<sup>31</sup> Pinkard 2002: 59

transcendental a fim de poder tratar de problemas semânticos de todos os juízos e conceitos da razão pura.<sup>32</sup>

Portanto, demonstra-se que a razão pura é por si mesma prática em agentes efetivos a partir de uma evidência indireta, acessível a uma pessoa comum em termos de motivos e emoções ligados ao agir. “Agora podemos determinar com precisão o sentido de síntese a priori entre a vontade humana e a condição da universalizabilidade das máximas. Essa é feita pelo sentimento de respeito causado em nós pelo poder da lei moral. Essa ligação é, portanto, sensível, a priori e não cognitiva (intuitiva), mas volitiva.”<sup>33</sup> Analogamente, aqui não é necessária a consciência da formalidade do princípio, mas apenas reconhecê-lo como um critério universalmente vinculante. Porém, o fato da razão em si mesmo não pode ser obtido da liberdade ou da lei moral, e nem pode ser dado à intuição. Portanto, ao invés de um *factum* em sentido estrito, evidente por si mesmo, devemos ter um *factum* bastante específico, a consciência da lei que experimentamos como obrigante, consciência que nos é “dada” no sentido de que consiste num produto irrefutável da reflexão sobre uma certa sensibilidade moral, a qual tem a ver com o âmbito dos princípios subjetivos da vontade, ou seja, de suas condições sensíveis para a ação. Há aqui, com a consciência da autodeterminação imediata da vontade por sua própria lei objetiva, um processo, digamos, de autoafecção da vontade que Kant chama de “sentimento moral de respeito”. No entanto, há quem veja aqui indícios do paradoxo presente na *Fundamentação*.

Negar o “fato” seria impossível do ponto de vista prático, pois a negação estaria legislando o “fato” pelo qual seria negado. A noção de “fato da razão” reduz-se assim a uma reafirmação da formulação quase paradoxal da autoridade da própria lei moral, que parece exigir que um agente “sem lei” dê leis a si

---

<sup>32</sup> Loparic 1999: 27

<sup>33</sup> Loparic 1999: 38.

mesmo com base em leis que, de um certo ponto de vista, parecem ser anteriores à legislação e, de outro lado, parecem ser derivadas da própria legislação.<sup>34</sup>

Coube principalmente a Loparic, em sua interpretação semântica do fato da razão, o enorme mérito de ter mostrado a importância do sentimento moral de respeito para o esforço kantiano de estabelecer o específico domínio da experiência moral. A propósito, um dos meus objetivos abaixo é mostrar como Hegel desenvolve as questões conectadas ao fato da razão não num sentido propriamente semântico, mas sobretudo pragmático. Penso que uma dentre as inúmeras e notáveis contribuições da interpretação semântica da obra de Kant proposta por Loparic se manifesta já no específico acesso que faculta ao desenvolvimento do pensamento de Kant ao longo dos anos 1780 e 1790. Refiro-me mais especificamente ao fato de que a interpretação semântica rende uma imagem mais inacabada e maleável do pensamento kantiano<sup>35</sup>, algo como um *work in progress*, capaz de reconhecer novos campos de investigação e propor formas específicas para solução de problemas<sup>36</sup>. É justamente esse o caso com aquilo que Loparic chama de “teoria crítica da solubilidade dos problemas da moral pura”<sup>37</sup>. Sabe-se que Kant chegou apenas depois da publicação da

---

<sup>34</sup> Pinkard 2002: 59/60. Ver também Pinkard 2002: 226.

<sup>35</sup> “Em resumo, na primeira Crítica, a semântica transcendental trabalha exclusivamente com o domínio de interpretação constituído de dados da intuição sensível (entre estes, também os “objetos” do conhecimento sensível). Por isso, Kant ainda não pode colocar de maneira transcendental a priori a pergunta geral da aplicação das representações práticas. Falta-lhe o conceito positivo de um domínio sensível sobre o qual essas representações poderiam ser aplicadas, isto é, interpretadas.” (Loparic 1999: 27)

<sup>36</sup> “O caminho para a segunda Crítica só ficou aberto quando Kant reconheceu que existe um domínio sensível que satisfaz essas exigências, a saber, o domínio constituído pelo sentimento moral e tudo o que ele implica seja lógica, seja causalmente. A partir de então, Kant irá estendendo o conceito de filosofia transcendental a fim de poder tratar de problemas semânticos de todos os juízos e conceitos da razão pura, independentemente de eles pertencerem à razão teórica ou prática, à faculdade de julgar determinante ou apenas reflexionante, como é o caso da faculdade de juízos estéticos e teleológicos.” (Loparic 1999: 27)

<sup>37</sup> Loparic 1999: 19

*Crítica da Razão Pura* à percepção de que a filosofia transcendental deveria desdobrar também uma dimensão prático-moral<sup>38</sup>. Curiosamente, apenas assim pôde se colocar à altura de uma pretensão enfatizada na edição de 1787: “[a] moral também pode apresentar, pelo menos em experiências possíveis, todos os seus princípios *in concreto*”<sup>39</sup>. Sob a perspectiva do argumento que desejo desenvolver a seguir, gostaria de sustentar que a interpretação proposta por Loparic para o fato da razão, além de seus méritos hermenêuticos, tem a vantagem heurística de formular a maneira como o pensamento pós-kantiano se depara com a discussão kantiana em torno das fontes da normatividade, a saber, como uma semântica da normatividade.

Uma das peculiaridades da interpretação de Loparic consiste justamente na forma como em geral percebe a apropriação da discussão kantiana acerca das fontes da normatividade pelo pensamento alemão imediatamente posterior como marcada por uma profunda ruptura, mas isso não num sentido propriamente produtivo, e sim eminentemente negativo, isto é, enquanto inexoravelmente marcado pela completa incompreensão. Sob esse ponto de vista, Loparic parece sustentar que o ‘idealismo alemão’, imediatamente na figura de Fichte, levou ao completo desvirtuamento da semântica kantiana da normatividade. Numa nota, ao comentar o caráter volitivo e não cognitivo ou intuitivo da síntese promovida pelo fato da razão, Loparic declara que sua “interpretação da consciência da lei moral difere da de Fichte, que deu origem ao idealismo alemão. Segundo Fichte, a consciência do imperativo categórico é imediata e não-sensível (Fichte 1797, p. 472).”<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> (A 480 B 508). “A primeira Crítica ainda reserva o termo “filosofia transcendental” à semântica dos conceitos teóricos, definida no domínio de objetos do conhecimento (KrV, B 830n, 833). Ao voltar-se para os problemas da crítica da razão prática, Kant ampliou o conceito de filosofia transcendental para abranger também a semântica das representações da razão prática, no domínio de fatos constituídos pelas sínteses práticas.” (Loparic 1999: 39/40)

<sup>39</sup> B 453

<sup>40</sup> Loparic 1999: 38

A seguir, vou tentar mostrar fundamentalmente que, no contexto do pensamento pós-kantiano, há de fato uma considerável insatisfação com a forma como Kant fundamenta sua concepção de normatividade assentada na autonomia. No entanto, especialmente em Fichte e Hegel, não penso ser o caso de um comprometimento da estratégia semântica que podemos encontrar em Kant, mas sim, antes, de uma ampliação pragmática e intersubjetivista da noção de autonomia pela via do conceito de reconhecimento. Esse gesto, veremos, além de introduzir um viés sócio-histórico na noção de autonomia, elimina os paradoxos provocados pelo solipsismo e pelo fundacionalismo. De todo modo, há que se reconhecer um efeito colateral, sobre o pensamento pós-kantiano, provocado pela mudança de estratégia que levou à doutrina do fato da razão. Tanto Fichte quanto Hegel vão se esforçar por pensar a autonomia como um feito, um produto do espírito, uma ‘posição’, um ato, empreendido, contudo, num horizonte não individualista<sup>41</sup>

### **Honneth e Brandom: em direção à Interpretação Intersubjetivista do Sentimento de Respeito**

Num livro recente, intitulado *Anerkennung: eine europäische Ideengeschichte*, publicado em 2018, Axel Honneth propõe uma interpretação do conceito kantiano de respeito que, se comparada à compreensão do fato da razão proposta por Loparic, fortemente apoiada na interpretação semântica do sentimento de respeito, bem que poderia ser

---

<sup>41</sup> “A invocação da segunda Crítica a um “fato” da razão no que parece ser uma “exposição/demonstração” incomum da realidade da liberdade humana já apela para essa noção de “fazer” na raiz, *facere*, ou “fazer” de *Faktum*. Nesse sentido, “reconhecer” as reivindicações normativas da razão não é exatamente o que o significado comum de fato, ou conhecer um fato, implicaria; é muito mais como a “autoria” ou autolegislação e autosujeição a tal norma. Ou, um compromisso com a razão prática é uma ação, um “Faktum”, algo que fazemos, não algo que notamos ou aceitamos passivamente: ele é efetuado.” (Pippin 2008: 88)



denominada ‘pragmática’ ou ‘intersubjetivista’. Honneth se apoia para isso sobretudo na longa nota de rodapé introduzida por Kant acerca da noção de respeito na Seção I da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*<sup>42</sup>.

Kant sustenta, como se sabe, que o respeito ou *Achtung* é um “sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão”, gerado pela “determinação imediata da vontade pela lei”, “um *efeito* da lei sobre o sujeito”. E acrescenta: “O respeito é propriamente a representação de um valor que faz derrogação do amor-de-mim-mesmo [...] Enquanto lei, estamos submetidos a ela sem consultar o amor de si.” Uma leitura atenta dessa nota, sob a inspiração de Honneth, permite de fato ver que há algo como uma modulação, uma inflexão que conduz de uma discussão, digamos, moral-psicológica para uma dimensão intersubjetiva do respeito, ainda que sob a vinculação direta da autodeterminação da vontade pela lei. “Todo respeito por uma pessoa é propriamente apenas respeito pela lei [...] da qual aquela nos dá exemplo.” O que me parece mais interessante na proposta de Honneth, do ponto de vista do argumento que estou desenvolvendo e, portanto, no contexto do debate com a interpretação de Loparic<sup>43</sup>, reside na circunstância de que Honneth, embora reconhecendo o caráter extremamente polêmico de sua abordagem intersubjetivista em relação à literatura especializada<sup>44</sup>, provoca de fato uma inflexão a partir do próprio texto de Kant, uma modulação que nos leva de uma interpretação propriamente semântica, em que o sentimento de respeito constitui um âmbito objetivo e emocional imposto pela razão como

---

<sup>42</sup> Kant AK 4: 401.

<sup>43</sup> Noto de passagem que uma interessante frente de debate entre a perspectiva aberta por Honneth e a interpretação semântica de Loparic poderia se instaurar quanto ao tema da ‘função cognitiva’ do respeito, ou de seu efeito em nosso sistema empírico de motivações práticas – algo que Honneth insinuará em termos de uma função mediadora que o sentimento de respeito poderia assumir quanto à relação entre espírito e natureza em Kant (Honneth 2018: 146 e 147).

<sup>44</sup> Honneth 2018: 145

alternativo ao amor-próprio<sup>45</sup>, na direção de uma interpretação pragmática, em que o sentimento moral traduz o teor moral de uma relação intersubjetiva compatível com a normatividade fundada na autonomia<sup>46</sup>.

Kant acredita que somos motivados a nos submeter à lei moral porque, em nossos semelhantes, encontramos um objeto no mundo sensível que nos obriga a ter uma “ideia de valor” que “diminui todo amor-próprio”. Assim, o que aproxima a lei moral racional, completamente abstrata, da “intuição e, portanto, do sentimento” humano, como diz uma bela passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é o conhecimento acessível aos nossos sentidos de que todo ser humano incorpora um valor que exige nosso respeito e, portanto, nos faz renunciar à realização de nossas intenções egocêntricas.<sup>47</sup>

Honneth esclarece, numa interessante nota de rodapé à sua discussão, que sua leitura intersubjetivista do conceito de respeito em Kant tem necessariamente de soar controversa e contestável na *Kant-Forschung*. “Com essa interpretação, dou naturalmente à solução kantiana para o problema da motivação um toque intersubjetivista que é altamente controverso na literatura de pesquisa. Em geral, sustenta-se a visão de que,

---

<sup>45</sup> “Na minha opinião, esta última frase contém a chave para poder compreender a formulação um tanto enigmática segundo a qual um sentimento é supostamente causado pela razão. O que se quer dizer com isso é que, ao se estar tão convencido, em virtude do insight racional, do valor de objeto qualquer, algo é causado na dimensão emocional própria, isto é, em sua própria estrutura de necessidade, ou seja, uma restrição de todas as inclinações e intenções egocêntricas. O que se supõe que “respeito” significa, inicialmente, nada mais é do que possuir tal ideia do valor de um objeto que alguém é compelido a colocar de lado seus próprios interesses apenas autorreferenciais para fazer justiça a esse valor.” (Honneth 2018: 142)

<sup>46</sup> “No fundo, esta curta frase contém a ideia de que no outro nos é mostrado de forma exemplar o valor incondicional que tem a lei moral, que restringe o nosso interesse próprio; o respeito que temos pelos nossos semelhantes deve-se ao fato de nos fornecerem, como todos os demais, o exemplo vivo de todo o esforço que é necessário para obedecer aos imperativos morais da razão.” (Honneth 2018: 144/145)

<sup>47</sup> Honneth 2018: 145/146

para Kant, é o respeito pelo próprio fim em si mesmo, ou seja, o autorrespeito, que nos motivaria suficientemente a agir de maneira moral.”<sup>48</sup> Honneth confere à sua tentativa de interpretação intersubjetivista uma motivação, digamos, muito mais histórico-filosófica, mais especificamente a de sustentar o conceito kantiano de respeito, em sua conexão com a noção de autodeterminação, como precursor da concepção de reconhecimento em Fichte e Hegel<sup>49</sup>.

No entanto, *pace* Honneth, creio que seja possível ter uma justificativa para a leitura intersubjetivista do conceito de respeito que vá além da motivação simplesmente histórico-filosófica. Embora não possa aqui desenvolver minuciosamente o tema, é preciso reconhecer que Kant, após derivar a formulação do imperativo categórico baseada no ser racional como fim em si mesmo<sup>50</sup>, a qual descerra o mais claramente possível a dimensão intersubjetiva da ação moral, menciona, no curso de sua discussão da ‘fórmula do reino dos fins’<sup>51</sup>, um (para nossos propósitos) instigante paradoxo.

que a mera dignidade (*Würde*) da humanidade enquanto natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a se alcançar através disso, por conseguinte o respeito (*Achtung*) por uma mera ideia deva servir, no entanto, de preceito irremissível da vontade e que exatamente nessa independência da máxima de todas essas molas propulsoras consista a sublimidade da mesma e aquilo que torna todo sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois, de outro modo, ele teria de ser representado tão somente como submetido a lei natural de suas necessidades.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Honneth 2018: 145

<sup>49</sup> Honneth 2018: 145

<sup>50</sup> Kant AK 4: 437/438

<sup>51</sup> Kant AK 4: 439

<sup>52</sup> Kant AK 4: 439

Em certa simetria com aquilo que Fichte e Hegel pensarão sob o conceito de *Anerkennung*, o que Kant aqui parece detectar como um *Paradoxon* consiste em que a vontade sob leis morais, embora (ou justamente como) autodeterminante e autônoma, é determinada pelo respeito à dignidade do ser humano, única circunstância capaz de sustentar a independência com relação a motivações não-morais e, portanto, investila do status de legisladora. Porém, se for esse o caso, o paradoxo notado por Kant parece ao menos apontar para uma fundamentação intersubjetiva da autonomia da vontade – um projeto filosófico, como mostrarei abaixo, posteriormente continuado por Fichte e Hegel.

Também Brandom compreende a transição entre o modelo de normatividade baseado na autonomia e a proposta hegeliana baseada no reconhecimento a partir da noção de respeito. Para ele, o reconhecimento é justamente a “noção sucessora do “respeito à dignidade” de outros sujeitos em Kant”<sup>53</sup>. No entanto, a percepção do respeito como “o precursor do reconhecimento”<sup>54</sup> ajuda também a entender por que, da perspectiva de Hegel, Kant torna necessária uma reformulação da pragmática da normatividade. Em geral, pensa Brandom, respeito e reconhecimento parecem desempenhar a mesma função: uma atitude normativa de atribuir a outros a *autoridade normativa* da autonomia e, como tal, essencial para *instituir* tal autoridade. Entretanto – e eis o ponto crucial – o status normativo do *sujeito autônomo* perante outros, autoridade em que justamente consiste sua autonomia, “não é para Kant em si o produto de suas próprias atitudes, ou das atitudes de outros sujeitos normativos que são obrigados a respeitar sua autonomia atribuindo essa autoridade. Sua posse dessa autoridade é apenas um fato sobre eles — assim como a responsabilidade de todos os outros de respeitá-la.”<sup>55</sup> Do ponto de vista de Hegel, Kant representa um passo decisivo em seu próprio programa de

---

<sup>53</sup> Brandom 2019: 281

<sup>54</sup> Brandom 2019: 299

<sup>55</sup> Brandom 2019: 282

combinar a concepção tradicional ou pré-moderna de normatividade, baseada na dependência das atitudes de legitimação em relação a normas pré-existentes, com a inovação normativa especificamente moderna, que se traduz na dependência de normas em relação à sua legitimidade perante concernidos. O ponto em que esse desenvolvimento revolucionário permanece unilateral se refere à circunstância de que “a autoridade que é autonomia e a responsabilidade que é o dever de respeitar [...] são status que *não* são instituídos por atitudes. Eles são postulados como autoridade e responsabilidade efetivas”<sup>56</sup>.

Veremos abaixo, na última parte deste trabalho, que justamente essa unilateralidade demanda da Hegel uma reformulação da concepção de normatividade em termos de reconhecimento. Hegel modula sua crítica de Kant segundo ao menos três pontos cruciais. Primeiramente, Hegel espera estar baseando a instituição da autoridade normativa do sujeito autônomo não na postulação de atitudes consideradas como dados apriorísticos, mas na complementaridade e reciprocidade de um agir intersubjetivo. Em Hegel, “a autoridade reconhecidora dos sujeitos normativos [...] é instituída inteiramente por atitudes reconhecedoras que correspondem ao respeito kantiano pela autonomia dos outros.”<sup>57</sup> Em segundo lugar, Hegel identifica, como condição para a postulação de atitudes normativas que respaldam a autoridade da autonomia, certa concepção individualista e autocrática da agência. Para ele, no modelo kantiano, agentes autônomos “não se elevam individualmente ao status normativo de ter autoridade reconhecidora pelas próprias atitudes reconhecedoras (atribuições de autoridade).”<sup>58</sup> Finalmente, Hegel aloja sua crítica ao modelo kantiano de normatividade baseado na autonomia individual no contexto de uma crítica

---

<sup>56</sup> Brandom 2019: 299

<sup>57</sup> Brandom 2019: 282

<sup>58</sup> Brandom 2019: 282

da normatividade que detecta o subjetivismo radical como reação à concepção tradicional de normatividade<sup>59</sup>.

Esses são os pensamentos que levam do modelo kantiano de sujeitos normativos autônomos *individuais*, enquanto *imediatamente* instituindo suas responsabilidades determinadas por suas atitudes de reconhecê-las, ao modelo / hegeliano da instituição *social* de status normativos através atitudes de sujeitos normativos que devem ser *mediadas* pelas atitudes adequadamente complementares de reconhecimento e atribuição recíproca.<sup>60</sup>

### **Fichte e a Transformação do Respeito em Reconhecimento Recíproco: entre direito e moral**

Honneth está certamente correto acerca da justificativa histórico-filosófica para uma leitura intersubjetivista do conceito kantiano de respeito, isto é, ao propor uma interpretação do conceito de respeito como precursor decisivo para o desenvolvimento do conceito de reconhecimento por Fichte e Hegel. É possível mostrar em detalhes a forma como esses pensadores pós-kantianos se esforçaram por reformular, através da ideia de reconhecimento, a noção kantiana de liberdade como autonomia por um viés intersubjetivista, de modo a escapar daquilo que perceberam serem déficits subjetivistas ou individualistas no modelo kantiano de autodeterminação<sup>61</sup>. Fichte foi certamente o primeiro a perceber a necessidade de reformular em termos ‘pragmáticos’ e intersubjetivistas o conceito de respeito, como mostram várias de suas discussões entre 1794 e 1798, especialmente em sua *Grundlage des Naturrechts*.

---

<sup>59</sup> “A crítica de Hegel à modernidade assume a forma de um diagnóstico dela como opondo uma hipersubjetividade unilateral à hiperobjetividade igualmente unilateral de concepções tradicionais de normatividade.” (Brandom 2019: 299)

<sup>60</sup> Brandom 2019: 281

<sup>61</sup> Lima 2014: partes 1 e 2

Os quatro primeiros parágrafos dessa obra mostram que a autoconsciência de um ser racional finito pressupõe a atribuição a si mesmo de livre eficiência – e, com isso, a posição e determinação de um mundo sensível –, mas também a suposição de outros seres racionais finitos, bem como a relação originária de reconhecimento recíproco com outros coabitantes do mundo prático. Dessa última relação, que é condição transcendental para a consciência-de-si do sujeito finito, deduz-se a relação de direito, a qual significa que os seres racionais finitos têm de delimitar, como condição de sua consciência individual, as respectivas expressões da liberdade no mundo pelo conceito da possibilidade da liberdade de outros seres racionais finitos, se todos devem compartilhar, enquanto sujeitos individualizados, o status de legisladores da lei da autonomia.

Nesse contexto, Fichte sugere que o problema da aplicabilidade do conceito de direito equivale à reconstrução de um ordenamento exterior de arbítrios segundo o princípio moral kantiano. “Kant disse: age de tal maneira que a máxima da tua vontade possa ser princípio de uma legislação universal. Mas quem deve, pois, pertencer ao reino que é regido por esta legislação e ter participação na proteção dada por ela? Eu devo tratar certos seres de tal maneira que possa querer que eles me tratem, por seu turno, segundo a mesma máxima”<sup>62</sup>. Através da ampliação do modelo *Aufforderung/Anerkennung* para uma teoria fenomenológica da liberdade, com a discussão da atribuição de corpo (*Leib*) material como condição de possibilidade da consciência individual em seu “poder ser influenciado” por outros, Fichte pretende ter solucionado, ao deduzir esse critério de diferenciação dos concernidos, o problema da aplicabilidade (*Anwendbarkeit*) da reciprocidade implícita na moral kantiana a uma comunidade de seres racionais finitos.

Em suma, toda relação social legítima, isto é, compatível com a normatividade baseada na autodeterminação, é condicionada, segundo Fichte, por uma relação recíproca de indivíduos mediante sua inteligência – enquanto faculdade de apreender a peculiaridade fenomênica da

---

<sup>62</sup> Fichte 1971: III, 80/81.

autoposição e de forjar um conceito dessa posição – e liberdade, isto é, a faculdade de responder de maneira não coagida ao conceito desta posição. Assim, “a dedução de Fichte trata de provar que o respeito interpessoal que Kant queria usar para motivar a ação moral já é um pré-requisito necessário para a compreensão de um enunciado comunicativo.”<sup>63</sup> Tal compreensão revela um potencial ético inclusivo, implícito na noção de interpelação (*Aufforderung*), na medida em que “ambos estão necessariamente unificados ... conhecem (*erkennen*) um ao outro em seu interior”<sup>64</sup>.

Entretanto, estritamente jurídica permanece a intersubjetividade, na medida em que “a liberdade não possui nisto o menor espaço para hesitação (*Spielraum*) [...] surge um conhecimento comunitário, e nada além disso. Ambos conhecem (*erkennen*) um ao outro em seu interior, mas estão isolados, como antes.”<sup>65</sup> O problema é que, independentemente do prosseguimento efetivo da contraposição dos indivíduos, esta relação originária é responsável, de maneira talvez não redutível ao caráter “estritamente jurídico” de sua possível continuidade, pela gênese em cada participante de um conceito do outro como ser racional digno de ser respeitado em seu direito à liberdade e em não ser coagido ou manipulado como coisa<sup>66</sup>. É certamente verdade – e algo pertinente a uma discussão sobre o direito – que esse conceito que se origina a partir do reconhecimento<sup>67</sup> é uma representação frágil para evitar o abuso de liberdade de uma das partes. De fato, a despeito do núcleo de legitimidade

---

<sup>63</sup> Honneth 2018: 162.

<sup>64</sup> Fichte 1971: III, 85/86.

<sup>65</sup> Fichte 1971: III, 85/86.

<sup>66</sup> “Existe em cada um dos dois o conceito, de que o outro é um ser livre e que não é para ser tratado como uma mera coisa.” Fichte 1971: III, 86.

<sup>67</sup> “Se então, através desse conceito ... tem lugar coerção do pensamento (*Denkzwang*), então eles não *poderão querer* atuar arbitrariamente uns sobre os outros ... não poderão atribuir a si mesmos o poder físico para tanto e, portanto, também não o terão.” (Fichte 1971: III, 86)



desvelado pela noção originária de reconhecimento, vigora nas relações interpessoais certa tendência para o tratamento assimétrico.

Cada qual pôs também o corpo do outro como matéria, como matéria modelável (*als bildsame Materie*), de acordo com o conceito: cada um atribuiu a si mesmo a capacidade de modificar a matéria. Cada um pode, portanto, subsumir o corpo do outro àquele conceito, na medida em que este é material, pensar-se a si mesmo como o modificando através da força física.<sup>68</sup>

O conceito fichtiano de reconhecimento é uma “alternativa à solução de Kant para o problema da motivação”<sup>69</sup> – uma alternativa, como vemos, ‘pragmática’, em última instância compatível com o direito coercitivo, mas que não passa pela autoafecção moral da vontade. Muito embora uma ligação com o conceito moral de respeito pela humanidade como fim em si pudesse ser aqui engendrada, de maneira que o reconhecimento pudesse ser compreendido como relação originária que não se reduz exclusivamente ao mundo jurídico, Fichte o desvincula totalmente do âmbito autorreflexivo da moral, insistindo em compreender a manutenção do vínculo jurídico como essencialmente subserviente a circunstâncias de coerência teórica do “ser racional consigo mesmo”. Como o que realmente se impõe a Fichte enquanto problema crucial de uma teoria do direito é o problema da “realização” ou “aplicação”, considerar o nexos moral pertencente ao conceito de reconhecimento poderia, eventualmente, fazer a continuidade da comunidade jurídica depender de “boa vontade”.

Está demonstrado que ela [a lei do direito] não é, de maneira nenhuma, uma lei mecânica da natureza, mas uma lei para a liberdade: na medida em que é tão possível fisicamente que seres racionais tratem um ao

---

<sup>68</sup> Fichte 1971: III, 86.

<sup>69</sup> Honneth 2018: 163.

outro sem respeito mútuo (*ohne gegenseitige Achtung*) e através da mera força natural (*durch die bloße Naturkraft*) quanto que cada um limite sua força pela lei do direito.<sup>70</sup>

Em suma, adotando o conceito de reconhecimento, Fichte demonstra o direito como autodeterminação da liberdade e condição da autoconsciência. A posição do corpo como condição da liberdade da pessoa enquanto matéria modificável pelo interior ou pelo exterior responde, paralelamente ao tratamento racionalmente legítimo, pela possibilidade de violência física. Um ponto que, apesar disso, deve ser retido é a necessária gênese do conceito de respeito recíproco nesse processo – a ser mantido efetivamente, eis uma segunda questão, de uma maneira meramente exterior ou não. Trata-se genuinamente, num primeiro momento, da tomada de consciência daquele fim ao qual tanto a moral quanto o direito pretendem obrigar, aquela de maneira interior à consciência, este de maneira exterior. Fichte parece realmente indicar que, independentemente de como pode ser trazido à efetividade ou mantido nela, tal conceito tem origem no movimento de reconhecimento recíproco, relação intersubjetiva originária em que se baseia qualquer relação social legítima, compatível com a normatividade embasada na autonomia.

### **Brandom e os Modelos Kantiano e Hegeliano de Normatividade: da Autonomia ao Reconhecimento**

R. Brandom é muito provavelmente o defensor mais entusiasta e radical de uma inflexão pragmática proposta já pela semântica kantiana. Por isso, segundo sua compreensão, que posso aqui apenas esboçar, a

---

<sup>70</sup> Fichte 1971: III, 91.

guinada pragmática se encontra já na própria epistemologia kantiana<sup>71</sup>. Dizendo de modo direto, Brandom sustenta que a dimensão intersubjetiva do conteúdo representacional, posteriormente articulada em termos de reconhecimento recíproco, encontra-se já latente na teoria kantiana da experiência. Gostaria de mostrar o papel que a transformação hegeliana da concepção de autonomia na noção de reconhecimento desempenha nesse contexto, mostrando assim, a partir de Brandom, que a filosofia crítica de Kant tem decorrências intrinsecamente pragmáticas e que, portanto, o ‘pragmatismo semântico’ é um movimento consumado pelo caminho que leva de Kant a Hegel.

No contexto de sua crítica ao nivelamento subjetivista da noção de experiência em Hume, Kant estabelece uma diretriz bastante influente para o pensamento contemporâneo. “Validade objetiva e validade universal necessária (isto é, para todos) são, portanto, conceitos intercambiáveis (*Wechselbegriffe*), e, embora não conheçamos o objeto em si, sempre que tomamos um juízo como universalmente válido (*gemeingültig*) e, por conseguinte, necessário, entendemos com isso validade objetiva.”<sup>72</sup> Kant sugere aqui que o conhecimento empírico é constituído por eixos que se implicam mutuamente, isto é, perfazem dimensões imprescindíveis daquilo que se pode chamar enfaticamente de experiência: por um lado, um eixo semântico e descritivo, por meio do qual o conhecimento adquire seu conteúdo proposicional ou representacional; por outro lado, um eixo pragmático e intersubjetivo, por meio do qual o conhecimento adquire, por assim dizer, sua força ilocucionária e assertórica, como dizia Frege.

Talvez pudéssemos ver nessa tese da reciprocidade entre objetividade e intersubjetividade<sup>73</sup>, enquanto constitutiva de nosso saber do

---

<sup>71</sup> Sobre o papel do tema da “unidade sintética da autoconsciência” na interpretação pragmática de Kant, ou mesmo na pragmática normativa de Brandom, ver: Hanke 2020: 69-71 e Brandom 2009: capítulo 1.

<sup>72</sup> Kant AK 4: 299

<sup>73</sup> Para uma formulação do problema por esse viés, sobretudo numa retomada do debate entre Kant e Hegel, bem como numa avaliação crítica da leitura proposta por Brandom, ver: Habermas 2004: 135-223

mundo, uma decorrência da ideia de que “[o] que a experiência me ensina sob certas circunstâncias ela tem de ensinar-me sempre e a todos, e a sua validade não se limita a um sujeito e a sua situação presente”<sup>74</sup>. Para Kant, a pretensão de validade objetiva do conhecimento empírico não expressa “apenas uma relação da percepção com um sujeito, mas uma disposição do objeto”, portanto, a própria “unidade do objeto”<sup>75</sup>. O componente normativo ou pragmático da experiência consiste na sua pretensão de validade universal (para todos), a qual constitui, por sua vez, a objetividade do conteúdo representado, o componente semântico. “Quero, portanto, que, em todo tempo, eu e todos devamos ligar necessariamente a mesma percepção nas mesmas circunstâncias.”<sup>76</sup>

A partir disso, poderíamos dizer que Brandom representa, no contexto da filosofia teórica dos séculos XX e XXI, um momento interessante, ainda que um tanto irônico, em que o assim chamado “idealismo alemão”, protagonizado por Kant, Fichte e Hegel, depois de sua maciça rejeição por personagens como Russell e Moore, fundadores da filosofia analítica da linguagem, retorna à cena contendo surpreendentemente *insights* interessantes para a tradição semântica<sup>77</sup>. Em geral, Brandom entende o debate Kant/Hegel com respeito à questão da normatividade, tanto no domínio prático como no teórico, como antecipando aquilo que na tradição da semântica formal foi discutido sob o lema do princípio fregeano do contexto<sup>78</sup>. De certa maneira, portanto, o caminho que vai de Kant a Hegel, e de volta<sup>79</sup>, antecipa, para o tratamento

---

<sup>74</sup> Kant AK 4: 299

<sup>75</sup> Kant AK 4: 298

<sup>76</sup> Kant AK 4: 299

<sup>77</sup> Acerca dessa perspectiva histórica, segundo a qual a filosofia analítica pode ser vislumbrada como reação ao idealismo de Bradley e McTaggart, inspirado em Hegel, ao mesmo tempo em que alguns de seus movimentos contemporâneos podem ser interpretados como inspirados em Kant e Hegel, ver: Redding 2007: 1-20; Rockmore 2005: capítulos I e II; Brandom 2011; Knappik 2013: capítulo 1; Hanke 2020: 1-26.

<sup>78</sup> Precht 2004: 123 e 126.

<sup>79</sup> Habermas 2004: capítulos 3 e 4.

normativo do conteúdo conceitual de juízos doxásticos e de máximas práticas<sup>80</sup>, traços gerais da próprio desenvolvimento, conhecido no século XX, dos paradigmas encampados por Wittgenstein nos registros teóricos perseguidos pelo *Tractatus* e pelas *Investigações Filosóficas*<sup>81</sup> – na medida em que entre esses dos desenvolvimentos se pode defender uma radicalização do contextualismo em termos de holismo semântico<sup>82</sup>.

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 universal, cuja significação pode ser apreendida independente e anteriormente à significação dos juízos.<sup>83</sup>

Assim, para Brandom, elementos do debate entre as posições de Kant e Hegel no tocante ao problema da normatividade do conteúdo conceitual podem inspirar discussões sobre a articulação, nos conceitos, de dimensões teóricas e práticas, semânticas e pragmáticas, que a filosofia da linguagem no século XX discutiu sob o prisma da relação entre *conteúdo proposicional* e *força ilocucionária*<sup>84</sup>. É certamente possível mostrar a

---

<sup>80</sup> Para que se compreenda a forma como Hegel se vincula também à discussão epistêmica e sua conexão com a tematização da normatividade, ver: Brandom 2019: capítulos 4 a 7.

<sup>81</sup> Glock 1996: 86-89, Ver também: Wittgenstein 1984: I, 20 e 267.

<sup>82</sup> “Eu percebo Hegel [...] 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” (Penco 1999: 147).

<sup>83</sup> Brandom 2013b: 179.

<sup>84</sup> Habermas 2004: 8-12.

forte influência dessa relação entre ‘força’ e ‘conteúdo’ em Frege, ou ainda em Austin<sup>85</sup> e Wittgenstein<sup>86</sup>, ou até mesmo, mais recentemente, em Habermas<sup>87</sup>. Entretanto, a discussão proposta por Brandom tem consequências ainda mais amplas e radicais porque, ao buscar em autores como Kant e Hegel subsídio à investigação sobre a *força normativa dos conteúdos proposicionais*, articulados em termos de juízos objetivamente válidos e máximas vinculantes, ele se vê diante do desafio de integrar, nesta abordagem, o âmago da questão da normatividade para Kant e Hegel, o qual normalmente gravita em torno do problema da liberdade como autonomia. Eis por que, sob a inspiração de Kant e Hegel, o problema da *força normativa dos conteúdos proposicionais* deixa a dimensão mais restrita da filosofia da linguagem, desdobrando-se no âmbito de uma teoria

---

<sup>85</sup> Ao longo de suas célebres preleções sobre *How to do things with words*, Austin desemboca justamente na defesa de uma unidade fundamental entre semântica e pragmática, entre conteúdo proposicional e força ilocucionária, isto é, a tese de que referência e predicação somente são possíveis como partes integrantes de um ato ilocucionário (Austin 1975: 145 e ss).

<sup>86</sup> É praticamente impossível qualquer discussão do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* que não leve em conta essa articulação entre objetividade e intersubjetividade, entre semântica e pragmática. Com sua tese do significado como uso (Wittgenstein 1984: 1, 262), a qual articula os problemas do significado e da compreensão, ele sustenta uma concepção pragmática de linguagem para a qual a comunicação e apreensão do sentido estão incontornavelmente vinculadas ao aferimento de performances apropriadas a regras, aferimento cujo critério é a própria utilização da linguagem por uma comunidade linguística.

<sup>87</sup> Em suas mais recentes investigações epistemológicas, Habermas aponta justamente como maior vantagem da teoria dos atos de fala a articulação da perspectiva pragmática, própria da relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, com a perspectiva semântica da relação objetiva da linguagem ao mundo (Habermas 2004: 8). É a partir dessa orientação fundamental que Habermas propõe a relativização, seguindo Dummett, da abstração do objetivo comunicacional em relação à função representacional, e da abstração da função representativa em relação ao objetivo comunicativo, sustentando a recíproca implicação das funções comunicativa e representacional (Habermas 2004: 10/11).

da modernidade ou ainda, mais especificamente, da autocertificação normativa da modernidade<sup>88</sup>.

### **Dimensões Teórica e Prática do Reconhecimento em Hegel**

A investigação da questão da normatividade do conteúdo conceitual de juízos e máximas, sob inspiração de Kant e Hegel, se conecta diretamente à questão sobre o papel que desempenha a intersubjetividade<sup>89</sup> em discussões de filosofia teórica e prática. Terei de relegar a uma outra oportunidade a questão, instigante e controversa, sobre em que medida a concepção da normatividade dos conteúdos conceituais em Kant se deixa compreender, mesmo na filosofia teórica, em termos da normatividade pensada como autonomia<sup>90</sup>, ou ainda, a questão de se, e como, o problema da unidade sintética da autoconsciência se deixa compreender ‘retrospectivamente’ à luz do paradigma kantiano da autonomia<sup>91</sup>. Seja como for, especialmente interessante para Brandom se tornou a ideia que permite a Hegel pensar não apenas gênese intersubjetiva da consciência e do conceito, mas suas implicações sobre a questão normativa da aceitabilidade e justificabilidade do conteúdo conceitual de máximas e juízos, a saber, o conceito de *reconhecimento*.

De fato, nas duas mais sistemáticas discussões sobre o *reconhecimento recíproco*, na *Fenomenologia* e na *Enciclopedia*, Hegel não apenas oferece uma perspectiva sobre a gênese intersubjetiva da consciência e dos próprios conteúdos conceituais, mas também vê nesse mesmo processo a verdadeira passagem para a liberdade positiva. Hegel

---

<sup>88</sup> “Hegel inaugurou o discurso da modernidade. Introduziu o tema – a certificação autocrítica da modernidade – e estabeleceu as regras segundo as quais o tema pode ter variações – a dialética do esclarecimento” (Habermas 2002: 73).

<sup>89</sup> Comparar com a envergadura das dimensões teórica e prática da intersubjetividade em: Habermas 2004: capítulos 3 e 4.

<sup>90</sup> Hanke 2020: 101-105; Brandom 2009: 60-63.

<sup>91</sup> Hanke 2020: 69-100.

estabelece aí, com respeito ao paradigma da autonomia em Kant, um princípio crucial e de enorme importância para Brandom, a saber, a ideia de que a dimensão social ou intersubjetiva necessariamente integra a noção de autonomia individual, ao contrário do que Kant parece, segundo Brandom, sustentar.

A *Fenomenologia* enuncia a estrutura normativa da formação recíproca das consciências, empreendendo, na abertura do capítulo “Consciência-de-si”, uma “espécie de pré-designação conceitual da estrutura do reconhecimento.”<sup>92</sup> Também a “consciência-de-si que reconhece”, na *Enciclopédia* (segunda parte da divisão B do “Espírito Subjetivo”, intitulada também “Fenomenologia do Espírito”) se refere à efetivação dessa estrutura normativa da intersubjetividade, retomando essa famosa passagem da *Fenomenologia*. Trata-se do “puro conceito do reconhecer” (*dieser reine Begriff des Anerkennens*), que impõe, como dimensão constitutiva da consciência individual a mediação de uma outra consciência-de-si. “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido.”<sup>93</sup> É essa mediação que Hegel denomina *Verdoppelung*<sup>94</sup>, a qual pré-estrutura e, portanto, antecipa, na economia da obra, a noção de espírito. Prenuncia-se aqui “a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si sendo para si – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu.”<sup>95</sup>

Embora reconheça o caráter inovador e revolucionário<sup>96</sup> da tese kantiana da isomorfia entre a unidade da autoconsciência e a unidade do

---

<sup>92</sup>Siep 2000: 99.

<sup>93</sup> Hegel 1970: 3, 144.

<sup>94</sup> “O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento.” (Hegel 1970: 3, 144/145)

<sup>95</sup> Hegel 1970: 3, 144.

<sup>96</sup> Hegel reconhece a “unidade sintética originária da apercepção” de Kant como uma das “mais profundas e corretas ideias que se encontram na Crítica da Razão Pura” (Hegel 1970:



conceito<sup>97</sup>, Hegel está sugerindo que essa unidade pressupõe *duplicação* da consciência. Hegel fala de *duplicação* porque sustenta que o movimento do reconhecimento, requerido para falarmos enfaticamente e normativamente<sup>98</sup> em autoconsciência universal, é a plena e simétrica duplicidade do agir. Além disso, “[o] conceito dessa sua unidade em sua duplicação [...] é um entrelaçamento multilateral e polissêmico.”<sup>99</sup> Gostaria de recordar ao menos duas dimensões dessa argumentação especialmente importantes à discussão proposta por Brandom.

(a) Na *Fenomenologia*, a discussão sobre o reconhecimento tem uma dimensão inapelavelmente representacional ou epistêmico-semântica porque o ponto de partida conserva, embora como momentos evanescentes, as figuras ou posturas cognitivas que foram outrora próprios ao saber do objeto: a certeza sensível, a percepção e o entendimento – o ponto de vista da mera consciência como saber do outro<sup>100</sup>. Essa circunstância é mais enfaticamente relacionada à dimensão representacional com a crítica, na *Enciclopédia*, à noção idealista da identidade da autoconsciência. Sob essa perspectiva, o movimento do reconhecer se apresenta como crítica imanente à identidade EU=EU,

---

6, 253). Para Hegel, a importância dessa noção reside em que pretende “alçar-se, para além da mera representação da relação na qual o eu e o entendimento, ou seja, os conceitos, se encontram com respeito a uma coisa ou a suas propriedades ou acidentes, avançando na direção do pensamento propriamente dito.” (Hegel 1970: 6, 253) “*Kant* foi além dessa relação exterior do entendimento enquanto faculdade dos conceitos e do próprio conceito, alcançando o *Eu*.” (Hegel 1970: 6, 253)

<sup>97</sup> Para uma discussão dessa “tese semântica do idealismo”, especialmente em sua relevância para a *Crítica da Razão Pura* e para a *Ciência da Lógica*, ver: Bernstein 2006: 95.

<sup>98</sup> “O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. [...] pois, o que deve acontecer só pode efetuar-se através de ambas as consciências.” (Hegel 1970: 3, 145/146)

<sup>99</sup> Hegel 1970: 3, 144.

<sup>100</sup> “Se consideramos [...] o saber de si mesmo – em relação com a precedente – o saber de um Outro – sem dúvida, que este último desvaneceu; mas seus momentos foram ao mesmo tempo conservados; a perda consiste em que estes momentos aqui estão presentes como são em si.” (Hegel 1970: 3, 137)

princípio que, remontando ao *cogito* cartesiano, foi vertido por Kant na unidade sintética da apercepção transcendental e se tornou, com Fichte e Schelling, o princípio fundamental do idealismo pós-kantiano. Coube sobretudo a Kant a conexão dessa identidade ao problema da objetividade<sup>101</sup>. No entanto, qualquer expectativa por uma legitimação da objetividade fica obstaculizada, segundo Hegel, pelo caráter imediatista e tautológico dessa identidade, o que acaba por comprometê-la com o solipsismo. “Assim a consciência-de-si é sem realidade; pois ela mesma, que é objeto de si, não é tal objeto, já que não há diferença alguma consigo mesma.”<sup>102</sup> Em sua asserção imediata, solipsista e tautológica, o pretense princípio da objetividade na representação do mundo não tem ainda a marca de um reencontro entre *nós* e o mundo. “[E]ssa unidade do Eu e do objeto, que constitui o princípio do espírito, primeiro só está presente de modo *abstrato*, na consciência-de-si *imediate*, e só é reconhecida por nós, que consideramos, [e] não ainda pela própria consciência-de-si.”<sup>103</sup> Nesse quadro geral, aceitando a tese kantiana de que a validade objetiva se funda na consciência universal<sup>104</sup>, Hegel investe o processo de reconhecimento do papel de explicar a gênese e o caráter descentrado da pretensão compartilhada de objetividade<sup>105</sup>. “A verdade da consciência é a

---

<sup>101</sup> “A liberdade e a razão consistem em que eu me eleve à forma do EU=EU, que eu reconheça tudo como o *meu*, como *EU*; e que apreenda cada objeto como membro no sistema que sou eu mesmo; para abreviar, que eu tenha em uma *só* e na *mesma* consciência [o] *Eu* e o *mundo*; que eu me reencontre no mundo a mim mesmo, e vice versa, que na minha consciência eu tenha o que *é*, o que tem *objetividade*.” (Hegel 1970: 10, 212) Comparar com Kant nos *Prolegômenos*, por exemplo. Kant AK IV: 298

<sup>102</sup> Hegel 1970: 10, 212.

<sup>103</sup> Hegel 1970: 10, 212.

<sup>104</sup> Kant AK IV: 300.

<sup>105</sup> “Assim, o que na esfera da simples consciência é apenas para *nós*, que consideramos, vem a ser na esfera da consciência-de-si para o espírito mesmo” (Hegel 1970: 10, 204).

*consciência-de-si*, e esta é o fundamento daquela, de modo que na existência toda consciência de um outro objeto é consciência-de-si.”<sup>106</sup>

Especialmente na *Fenomenologia*, todo o processo de reconhecimento – não apenas a duplicação das consciências, mas também a luta – é tratado como decorrência do caráter tautológico da consciência como entendimento (*Verstand*). Com isso, a tematização de uma relação sócio-normativa é suscitada como consequência lógica da relação entre consciência e objeto. Na duplicação, ao ter como objeto a individualidade de outra consciência, a consciência perde com a mesma o vínculo estabelecido por uma objetividade universalmente válida. “A luta pelo reconhecimento, que inicialmente parece ser um problema de ordem prática e surgir do conflito da autoafirmação contra uma vontade alheia, ganha com isso um significado epistêmico. [...] Cada lado luta também pela confirmação e pelo reconhecimento intersubjetivo de seus respectivos padrões à luz dos quais os atores autoconscientes consideram verdadeiras suas opiniões e racionais seus projetos ou criticam os outros por fazerem exatamente isso pelas razões erradas.”<sup>107</sup> Por conseguinte, também a unificação de perspectivas objetivas pode ser contada entre os pressupostos cognitivos para a constituição social de uma autoconsciência independente<sup>108</sup>, de maneira que sua identificação fica reconduzida, assim como o descentramento ético-normativo, também à recíproca dependência social das perspectivas individuais excludentes.

b) Não se pode, no entanto, reduzir a temática do reconhecimento nesse contexto ao viés semântico-epistêmico ou até pragmático, pois Hegel também

---

<sup>106</sup> Hegel 1970: 10, 212.

<sup>107</sup> Habermas 2004: 203.

<sup>108</sup> “Mas a constituição intersubjetiva de uma autoconsciência independente mostra a ambas as partes que a objetividade da experiência e do saber é de natureza social. O sujeito não pode obter uma verdadeira autoconsciência sem se dar conta do caráter social de seu processo de formação. O que conta “para nós” como saber não se mede pelos “meus” ou “teus” critérios, mas por padrões que merecem reconhecimento de todas as partes. Sem padrões intersubjetivamente obrigatórios, falta o ponto de vista imparcial, que nos autoriza a esperar uns dos outros que formemos as mesmas opiniões sobre alguma coisa no mundo objetivo.” (Habermas 2004: 207)

íntegra à discussão a questão ético-normativa da liberdade<sup>109</sup>. De modo enfático, Hegel sustenta que, pelo movimento do reconhecimento da autoconsciência, realiza-se a passagem da “liberdade negativa” para a “liberdade positiva”<sup>110</sup>, compreendendo esse processo como nexu constituinte da “forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial”<sup>111</sup>, ou seja, do tecido social urdido pelos deveres e práticas compartilhadas<sup>112</sup>. Portanto, *numa dupla direção*, Hegel pensa o processo de reconhecimento como gênese intersubjetivamente mediada da autonomia individual, o ‘direito da

---

<sup>109</sup> A visão defendida por Brandom acerca do papel desempenhado pela “luta por reconhecimento” na *Fenomenologia* parece ser menos reducionista do que a visão de Habermas, pois este tende a hipertrofiar a dimensão semântico-epistêmica da discussão em detrimento do seu caráter ético-normativo ou mesmo emancipatório. “A luta por reconhecimento não é tanto uma luta de vida ou morte, pois a dialética entre senhor e escravo visa menos à subjugação e emancipação do que à construção social de um ponto de vista com pretensão à imparcialidade, o qual possibilite as referências objetivas ao mundo e juízos que tenham força de obrigação intersubjetiva.” (Habermas 2004: 205/206) Para uma ênfase sobre o caráter ético-normativo e emancipatório, vale a pena comparar com a leitura de Honneth (1992). Finalmente, a discussão feita por Brandom em *Spirit of Trust* torna difícil sustentar a tese de Hanke de que a discussão sobre a liberdade como reconhecimento em Hegel é apenas uma passagem na direção do programa, relativamente independente de uma discussão sobre a liberdade prática, de uma metafísica da normatividade. Mesmo considerando já o capítulo 9 de *Spirit of Trust*, para Hanke, “o conceito de reconhecimento continuará sendo determinado pelo conceito de síntese. Este é o desenvolvimento sistemático das *Sonatas Semânticas*. Ao perseguirmos esse desenvolvimento, ficará claro como a interpretação que a princípio parece deflacionária de Hegel vai abrigar uma discussão metafísica” (Hanke 2020: 112). “O primeiro passo que ele gostaria de empreender nas *Sonatas Semânticas* de Kant a Hegel é aquele que vai da tese da autonomia à consumação do reconhecimento recíproco. Pode-se denominá-lo sua narrativa “social”. Frequentemente Brandom é considerado como estando apenas interessado nisso. De fato, ele enfatiza essa tendência em *Spirit of Trust* de forma massiva [...] entrelaçada com a social contínua, entretanto, agora como antes, a narrativa metafísica.” (Hanke 2020: 107) Embora a meu ver seja problemático falar da liberdade como tema colateral, Hanke me parece certo na caracterização do projeto metafísico de Brandom: partindo de Hegel, “trilhar o caminho para uma fundamentação da objetividade através de um pragmatismo normativo, talhado de maneira tanto antinaturalista como antidualista.” (Hanke 2020: 119)

<sup>110</sup> Hegel 1970: 4, 118.

<sup>111</sup> Hegel 1970: 10, 225.

<sup>112</sup> Hegel 2022: 296 e 298.

subjetividade<sup>113</sup>, mas também como gênese do mundo de práticas compartilhadas onde, por assim dizer, sempre já nos encontramos: o “direito da objetividade”<sup>114</sup>. Hegel pretende pensar, num só golpe portanto, a dimensão individual da liberdade como autonomia, a contribuição decisiva de Kant para a filosofia prática, assim como a dimensão objetiva e incontornável da normatividade compartilhada. É isso que se expressa com a ideia de que o ponto de partida do movimento é a identidade e liberdade abstratas do Eu=Eu, e de que a verdade ou consumação desta certeza imediata de si é o “Eu, que é Nós, e Nós que é Eu”<sup>115</sup>. A confirmação da liberdade da autoconsciência é, ao mesmo tempo, um descentramento da consciência-de-si inicialmente pontual e a constituição da universalidade intersubjetivamente compartilhada.

Eis por que Hegel sustenta que o “verdadeiro conceito de autoconsciência”, não solipsista nem imediatista, constitui a mediação intersubjetiva entre sujeito e objeto<sup>116</sup>. E esse resultado geral tem duas implicações decisivas tanto para a crítica de Hegel a Kant quanto para a compreensão desse debate por Brandom. Primeiramente, a verdadeira independência do indivíduo *depende* da consciência de sua unidade com outra<sup>117</sup>. Apenas na reciprocidade constitutiva dessa consciência se alcança de fato a significação *positiva* para toda pretensão de independência<sup>118</sup>. Por isso, segundo Hegel, a concepção kantiana de autonomia, compreendida como fundamento da concepção negativa de liberdade<sup>119</sup>, corresponde ainda a uma “consciência-de-si *sem liberdade*”, ainda não propriamente

---

<sup>113</sup> Hegel 2022: 364.

<sup>114</sup> Hegel 2022: 364.

<sup>115</sup> Hegel 1970: 3, 144

<sup>116</sup> Segundo Hegel, eles se encontram numa relação genuinamente dialético-especulativa, cuja verdade consiste na unidade do subjetivo e da objetividade (Hegel 1970: 8, 177), e por isso tal unidade é o fundamento da eticidade que se manifesta (Hegel 1970: 10, 225).

<sup>117</sup> Hegel 1970: 3, 263

<sup>118</sup> Hegel 1970: 3 264/265

<sup>119</sup> Kant fala de uma dedução da liberdade a partir da lei moral (Kant AK V: 48).

autônoma<sup>120</sup>: “tem somente em si a *base* dessa liberdade, mas ainda não a liberdade verdadeiramente *efetiva*”<sup>121</sup>. Em segundo lugar, e num sentido mais amplo, a forma mais autêntica de autonomia, a situação de uma “liberdade universal”<sup>122</sup>, tem uma constituição descentrada, devida também a um nexos intersubjetivo e comunitário baseado na reciprocidade, o qual contém “o saber afirmativo de si mesmo no outro Si”<sup>123</sup> e a consciência de uma “*liberdade* que compete a *todos*”<sup>124</sup>.

### **A Noção Hegeliana de Espírito segundo Brandom**

Brandom se atém à enfática conexão, que se pode depreender de Hegel, entre liberdade, reconhecimento e eticidade para sustentar uma visão acerca da noção hegeliana de espírito que se contrapõe diretamente àquilo que identifica como uma tendência contemporânea de interpretação, a qual remonta à formação oitocentista da direita hegeliana e que o compreende como instância supraindividual, “como uma espécie de mente divina, um sujeito social que seria autoconsciente em um sentido próximo ao cartesiano.”<sup>125</sup> No entanto, a gênese intersubjetiva da autoconsciência permite não apenas a contestação dessa visão “cósmica”<sup>126</sup> do espírito, mas também viabiliza uma visão “normativa não mentalista, e mesmo não psicológica, da autoconsciência como um acontecimento social que [...] se torna um indivíduo autoconsciente ao entrar em relações de reconhecimento com outros indivíduos, cujas atitudes práticas são

---

<sup>120</sup> Hegel 1970: 10, 225.

<sup>121</sup> Hegel 1970: 10, 212.

<sup>122</sup> Hegel 1970: 10, 225.

<sup>123</sup> Hegel 1970: 10, 225.

<sup>124</sup> Hegel 1970: 10, 225.

<sup>125</sup> Brandom 2013a: 134/135.

<sup>126</sup> Pippin 2008: 47.

igualmente essenciais para a instituição desse estatuto.”<sup>127</sup> A tese hegeliana de que o reconhecimento recíproco estrutura normativamente a noção de espírito é então trazida por Brandom ao primeiro plano.

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. [...] Ele é instituído socialmente pelo reconhecimento recíproco, [...] ambiente normativo universal das práticas discursivas.<sup>128</sup>

No entanto, precisamente pelo fato de que se trata com o reconhecimento de uma estrutura normativa das formas de vida sócio-culturais, ele capta, assim como a *Lógica* de Hegel e seu conceito de espírito<sup>129</sup>, a especificidade normativa historicamente disponibilizada à modernidade, a encruzilhada em que a modernidade se encontra do ponto de vista da história da normatividade: a possibilidade de compatibilizar a ideia de que confeccionamos as normas às quais legitimamente nos vinculamos, mas sempre de dentro de um horizonte normativo no qual sempre já nos encontramos<sup>130</sup>. Segundo Brandom, a perspectiva mais geral em que se coloca a noção hegeliana de normatividade articula, portanto, um duplo registro. Trata-se sem dúvida de cerrar fileiras com a progressista inovação introduzida pelos modernos ao conceber a

---

<sup>127</sup> Brandom 2013a: 134/135.

<sup>128</sup> Brandom 2013a: 133/134

<sup>129</sup> “Para Hegel, chegar a ver o *geistig*, o mundo normativo – no qual vivemos, nos movemos e temos nosso ser – como sendo ele mesmo o produto de nossa própria atividade prática social, é o núcleo definidor da autoconsciência distintamente moderna.” (Brandom 2019: 263) Habermas e Honneth defendem, em contextos bem diferentes, a ideia de que são as pressões sócio-históricas no sentido de uma compreensão dessa tese que mais ou menos se expressam na *Lógica* de Hegel. Ver: Habermas 2004: 194/195 e Honneth 2020: 41-43.

<sup>130</sup> “O relato de Hegel sobre a estrutura *social* e *histórica* do reconhecimento permite-lhe reconciliar o sentido em que nós (todas e todos) *fazemos* as normas que legamos, bem como o sentido em que nós (cada qual) *somos feitos* pelas normas que herdamos.” (Brandom 2019: 264)

autoridade normativa das práticas compartilhadas como dependente, em termos de legitimidade, das posturas adotadas pelos concernidos. No entanto, Hegel também estaria preocupado, de acordo com Brandom, com a pretensão dos modernos de empreender a legitimação das normas compartilhadas pressupondo algo como um vácuo normativo. Eis por que ele procura equilibrar o *insight* moderno com a tese, que remonta a concepções pré-modernas de normatividade<sup>131</sup>, segundo a qual a autoridade de práticas compartilhadas, em cujo horizonte nos movemos, sobredetermina a princípio as atitudes passíveis de serem adotadas pelos concernidos. Traduzindo para a terminologia que Brandom consolidou recentemente em *Spirit of Trust*: “a apreciação do insight moderno sobre a dependência dos status normativos em relação a atitudes deve ser equilibrada pela apreciação do insight tradicional sobre a dependência de atitudes normativas com respeito a status.”<sup>132</sup>

### **A Crítica Hegeliana do Modelo da Autonomia**

Esse diagrama geral permite entender a posição ambivalente, segundo Brandom, assumida por Hegel em relação a Kant. Por um lado, trata-se de conceber, na esteira de Kant, a subjetividade num sentido normativo. Por outro lado, trata-se de perceber que uma noção normativa de autoconsciência somente pode ser pensada coerentemente como “*social achievement*, algo inteligível em princípio apenas ao focar no “nós” e não apenas no “eu”.”<sup>133</sup> Entretanto, o conceito eminentemente individual de autonomia, em torno do qual se elabora a noção kantiana de normatividade acaba comprometendo a posição de Kant com “a ideia de atitudes

---

<sup>131</sup> Brandom se refere à concepção tradicional de normatividade como embasada na “*autoridade* das normas sobre as atitudes [...] as obrigações e autoridades existentes determinam quais responsabilidades e autoridade os sujeitos normativos *devem* reconhecer e atribuir.” (Brandom 2019: 273)

<sup>132</sup> Brandom 2019: 263

<sup>133</sup> Brandom 2019: 265



normativas que são *imediatamente constitutivas* de status normativos”<sup>134</sup>, isto é, atitudes individuais que, autocrática e independentemente do tecido normativo compartilhado ou de atitudes complementares de outros concernidos, possam instituir autoridade normativa. Para Hegel, as concepções pré-modernas de normatividade têm uma contribuição imprescindível, a saber, “o *insight* de que status normativos são, na base, status *sociais*”<sup>135</sup>, não podendo ser estabelecidos de maneira simplesmente autocrática<sup>136</sup>. A envergadura normativa decisiva do conceito de reconhecimento consiste em articular essa posição com a ideia moderna<sup>137</sup>, kantiano-rousseauísta<sup>138</sup>, da instituição de normas legítimas mediada por atitudes dos concernidos.

O modelo hegeliano de reconhecimento, da instituição de status normativos por atitudes normativas, articula a ideia de que atitudes em relação aos outros de atribuição de responsabilidade e autoridade (considerando outros sujeitos normativos responsáveis, considerando-os autoritativos) são

---

<sup>134</sup> Brandom 2019: 277

<sup>135</sup> Brandom 2019: 277

<sup>136</sup> “O modelo de autonomia de Kant trata sujeitos normativos individuais como tendo a capacidade normativa, a autoridade, para instituir status normativos adotando atitudes que são *imediatamente constitutivas* dos status que são seus objetos. Eles podem *se tornar* responsáveis apenas por se *considerarem* responsáveis.” (Brandom 2019: 298)

<sup>137</sup> Já a concepção moderna de normatividade, sobretudo em seu desdobramento kantiano, tem a ver com “a *autoridade* das atitudes sobre as normas, a maneira pela qual as obrigações e autoridades existentes, e o que elas são, são responsáveis pelas atribuições e reconhecimentos dos sujeitos normativos.” (Brandom 2019: 273)

<sup>138</sup> Brandom frequentemente aponta a posição kantiana como reformulação da posição rousseauísta, e isso também quanto à manutenção do fator autocrático. “A interpretação kantiana da *normatividade* em termos de autonomia é, na base, a ideia de que seres racionais podem *se tornar* responsáveis (instituir um status normativo) apenas *se assumindo* como responsáveis (adotando uma atitude). Sua ideia (desenvolvendo a de Rousseau) é que, enquanto a atribuição de responsabilidade for conscientemente autodirigida — isto é, enquanto assumir a forma de *reconhecimento* (*acknowledgment*) de si mesmo como responsável — ela é *constitutiva*, no sentido de que adotar essa atitude é suficiente, por si só, para instituir o status.” (Brandom 2019: 269)

igualmente essenciais para que os indivíduos sejam realmente responsáveis ou autoritativos (tendo os status de comprometidos ou intitulados), assim como atitudes em relação a si mesmos de reconhecimento desses status.<sup>139</sup>

Segundo Brandom, o modelo hegeliano assume uma relação ambivalente à posição kantiana. Por um lado, não se pode negligenciar a *complementação* de uma posição para outra, bem ao estilo de uma superação das insuficiências por uma crítica interna<sup>140</sup>. “Aqui vemos a mudança da instituição *imediate* de status em Kant por atitudes individuais para a instituição recognitiva em Hegel de status por atitudes que são socialmente *mediadas* pelas atitudes dos outros.”<sup>141</sup> Apenas o modelo recognitivo de Hegel deixa ver a unilateralidade da pretensão autocrática de instituir status normativos (autoridade ou responsabilidade) com base apenas em atitudes individuais, independente de ações complementares pelos outros ou de orientações normativas compartilhadas, evidenciando assim a necessidade contrapartidas sociais. “Os status recognitivos não são imediatamente instituídos por atitudes recognitivas, mas são antes instituídos por atitudes recognitivas socialmente complementadas adequadamente.”<sup>142</sup> No paradigma do reconhecimento, status normativos, como a autoridade ou a responsabilidade não são autocraticamente instituídos, mas sempre constituídos em cooperação. “Na versão hegeliana, a autoridade em questão é socialmente mediada e não individualmente *imediate*.”<sup>143</sup>

---

<sup>139</sup> Brandom 2019: 277.

<sup>140</sup> “É nesses termos que sugiro que podemos entender tanto o modelo individualista kantiano de *autonomia*, da instituição de status normativos por atitudes normativas, quanto o modelo Hegeliano de *reconhecimento* social da instituição de status normativos por atitudes normativas, bem como a maneira como este último elabora e desenvolve o primeiro (o tipo de *Aufhebung* em jogo aí).” (Brandom 2019: 269)

<sup>141</sup> Brandom 2019: 283.

<sup>142</sup> Brandom 2019: 283.

<sup>143</sup> Brandom 2019: 284.

## Teoria da Normatividade e Crítica da Dominação

De forma interessante, a interpretação da crítica hegeliana a Kant proposta por Brandom faz ver, por outro lado, o compromisso do Hegel maduro com temas investigados em seus textos de juventude<sup>144</sup>, a saber, a aproximação da crítica à moral deontológica de uma tentativa de emancipação em relação aos efeitos danosos de um paradigma defeituoso<sup>145</sup> de normatividade, uma deformação do insight moderno<sup>146</sup>, que faz pensar também nas pretensões terapêuticas da noção de eticidade<sup>147</sup>. “Até mesmo a versão simétrica, reflexiva e autodirigida de Kant da ideia na forma do modelo de autonomia da normatividade é uma forma de dominação.”<sup>148</sup>

Brandom chega ao ponto, portanto, de consignar Hegel a uma crítica da normatividade como dominação. O paradigma de normatividade baseado na autonomia compartilha traços de um “certo tipo de reducionismo naturalista [que] adota uma linha como essa sobre normas ou valores morais: tudo o que *realmente* existe são atitudes morais, no sentido de que qualquer explicação que apela a normas morais deve ser substituída por uma explicação melhor que apela apenas a atitudes morais.”<sup>149</sup> Esse componente naturalista, que não é outra coisa senão a hipertrofia do *insight* moderno de estabelecimento da autoridade normativa a partir de atitudes, se radicaliza em termos da pretensão da instituição imediata e autocrática de responsabilidade e autoridade, preservando assim uma feição em geral característica da dominação. “A autoconsciência que se entende em termos das categorias de dominação (*Mastery*) constrói a

---

<sup>144</sup> Lima 2014: cap. 2.

<sup>145</sup> Brandom 2019: 277.

<sup>146</sup> Brandom 2019: 273.

<sup>147</sup> Honneth 2007: 77 ss.

<sup>148</sup> Brandom 2019: 273.

<sup>149</sup> Brandom 2019: 275.

normatividade em termos de atitudes imediatamente constitutivas de status.”<sup>150</sup> No melhor estilo de uma operacionalização crítica da dialética do esclarecimento<sup>151</sup>, o modelo recognitivo submete a “*pura independência de atitudes na constituição imediata* de status normativos”<sup>152</sup> a uma crítica imanente, que preserva o caráter progressista do modelo da autonomia. Finalmente, segundo Brandom, contra a acusação de relativismo<sup>153</sup>, há um sentido ainda mais radical em que o modelo do reconhecimento está associado à crítica, ao tentar

dizer como e em que sentido os status que são instituídos socialmente por atitudes adequadamente complementadas [...] transcendem as atitudes que os instituem, de modo a servir como padrões para avaliações da correção de atitudes em relação a eles.<sup>154</sup>

### **Conclusão: Reconhecimento, Semântica e Pragmática**

A discussão sobre normatividade inspirada no modelo hegeliano de reconhecimento permite a Brandom, graças à própria articulação entre semântica e pragmática favorecida pela discussão hegeliana, uma retrospectiva que conecta o tema da normatividade a tópicos originários da filosofia da linguagem nos séculos XIX e XX. Trata-se para Brandom, no contexto consolidado com *Spirit of Trust*, de “desenvolver um idioma regimentado para explorar a pragmática normativa (a teoria do que

---

<sup>150</sup> Brandom 2019: 275.

<sup>151</sup> Habermas 2002: 73.

<sup>152</sup> Brandom 2019: 312

<sup>153</sup> Habermas 2004: capítulo 3.

<sup>154</sup> Brandom 2019: 312.

corresponde à “força” fregeana) à qual a investigação da semântica (a teoria do que corresponde ao “conteúdo” fregeano) [...] nos levou.”<sup>155</sup>

Entre os capítulos 4 e 7 de *Spirit of Trust*, Brandom está particularmente interessado em investigar como Hegel, ao explicar a gênese de conteúdos representacionais, move-se do âmbito semântico na direção de uma pragmática normativa. Na *Fenomenologia*, a experiência do entendimento resulta na relação entre os mundos sensível e inteligível. A tentativa de estabelecer uma explicação nomológica do mundo objetivo faz com que ambos os mundos se constituam como mutuamente invertidos, conquanto internamente vinculados – já que o mundo suprassensível, “cópia imediata e tranquila”<sup>156</sup> do mundo sensível, se apresenta como verdade desse último, como essência que nele se manifesta. Em outras palavras, a pretensão de uma explicação científica e objetiva do mundo visível pelo modelo da interação entre forças conduz o entendimento, ao fim e ao cabo, à unidade dialética dos mundos sensível e inteligível e, portanto, à tese enfática do fenômeno como manifestação da essência, como expressão discursiva do objeto.

Quanto ao contexto representacional dessas questões, a tese mais abrangente de Brandom consiste em afirmar que o modelo de normatividade como autonomia, que se atém à ideia de constituição imediata de status (normas) por atitudes em última instância individuais, é incompatível com o desenvolvimento consistente da relação irreduzível, tencionada por Frege, entre conteúdo proposicional e força, entre semântica e pragmática, entre as funções representacional e comunicativa da linguagem<sup>157</sup>. “Não há semântica inteligível (explicação acerca do conteúdo) que seja compatível com a pragmática (explicação acerca da força normativa, status e atitude) com a qual eles estão comprometidos.”<sup>158</sup> A interpretação geral proposta por Brandom, a qual recoloca (agora algo mais positivamente) alguns dos

---

<sup>155</sup> Brandom 2019: 265.

<sup>156</sup> Hegel 1970: 3, 119.

<sup>157</sup> Habermas 2004: 8 ss.

<sup>158</sup> Brandom 2019: 276/277.

principais expoentes da filosofia clássica alemã no contexto da discussão que se estabelece na filosofia da linguagem contemporânea, parece consistir (1) em atribuir a Kant e Hegel uma antecipação da tese de uma articulação entre semântica e pragmática na qual ambas permanecem irreduzíveis uma à outra, mas também em reconhecer (2) que apenas a teoria hegeliana da normatividade e da *força normativa* dos conteúdos conceituais ou proposicionais (máximas morais e juízos doxásticos) é plenamente compatível com uma independência tal dos conteúdos que seja capaz de gerar *constrangimento realista* sobre status e atitudes de autoridade e responsabilidade sobre o que quer que se esteja sustentando.

Uma chave para essa linha de pensamento é que Hegel / entende as relações entre força e conteúdo fregeanos, entre status e atitudes, por um lado, e conteúdo, por outro, em termos normativos de autoridade e responsabilidade (independência e dependência). Desenvolvendo uma lição que aprendeu com Kant, Hegel toma a própria noção de conteúdo como algo que deve ser compreendido em termos da maneira como entender status e atitudes enquanto plenos de conteúdo é entendê-los como responsáveis por, e assim normativamente dependentes de, algo determinado por esse conteúdo — algo *sobre* o que ele propriamente é.<sup>159</sup>

Brandom parece sustentar que a passagem da representação para a ação em Hegel, da semântica à pragmática – que se articula, como mostramos acima, pela noção de reconhecimento –, conduz a uma discussão sobre a *força normativa* dos enunciados que reflete a reciprocidade tanto de sentidos e referentes (ou, em termos kantiano-hegelianos, de *phaenomena* e *noumena*<sup>160</sup>) quanto de status e atitudes. Por

---

<sup>159</sup> Brandom 2019: 276/277.

<sup>160</sup> “Semanticamente, porém, as aparências, o que as coisas são para a consciência, são o análogo hegeliano do sentido em Frege. Aquilo a que esses sentidos se referem ou que representam, como as coisas são em si mesmas, é a realidade que é o análogo Hegeliano à referência em Frege.” (Brandom 2019: 299)

um lado, temos a reciprocidade entre o que existe em si (referentes ou *noumena*) e o modo como se expressa para nós (sentidos ou *phaenomena*); por outro lado, temos a reciprocidade entre a responsabilidade pelo que é dito e a autoridade retificadora sobre o que é dito, exercida em última instância por referentes.

Pois a distinção entre *phenomena* and *noumena*, entre aparência e realidade, entre o que as coisas são *para a consciência* e o que elas são *em si mesmas* (como essa distinção semântica é apresentada nos termos de Hegel), aparece *tanto* na forma da distinção pragmática entre atitudes e status *quanto* na forma da distinção entre sentidos e referentes. Em termos pragmáticos [...] é apenas a distinção entre status e atitudes (Brandom 2019: 299).

Para Brandom, a transição entre a consciência e a autoconsciência na *Fenomenologia* preserva a dimensão realista da epistemologia de Kant, segundo a qual juízos pretensamente objetivos *se responsabilizam* a retificar-se em conformidade com a *autoridade* exercida sobre o conhecimento pelo objeto representado, o qual fornece padrões comparativos da adequabilidade dessas retificações.

Hegel aceita a percepção de Kant de que o que uma / representação (aqui, um sentido, uma aparência, o que as coisas são para a consciência) representa é o que exerce um tipo distinto de *autoridade* sobre a correção da representação. É por isso que a representação é *responsável* por sua correção, o que fornece o padrão normativo para avaliações de sua correção. Este é o correlato semântico da dependência de atitudes normativas em relação a status.<sup>161</sup>

A *complementação pragmática* à semântica kantiana, proposta por Hegel segundo Brandom, consiste em desenvolver uma teoria da normatividade ou da *força normativa* capaz de integrar à dependência de

---

<sup>161</sup> Brandom 2019: 299/300

status em relação a atitudes (alcançada pelo modelo da autonomia) a dependência de atitudes em relação a status, necessária sob o ponto de vista prático para considerar a necessária complementaridade da autonomia por atitudes cognitivas, mas igualmente imprescindível, do ponto de vista epistemológico, para explicar normativamente o constrangimento realista de objetos sobre a retificação de conteúdos epistêmicos. Essa dimensão pragmática se torna necessária, pensa Brandom, porque esse processo normativo de retificação, descentrado e fortemente baseado no papel desempenhado pelo erro<sup>162</sup>, é marcado pela abertura, falibilidade e inacabamento<sup>163</sup>.

A dependência de atitudes em relação a status aparece no modelo do reconhecimento como o sentido em que a *pragmática* (a teoria da *força* normativa) é restringida pela *semântica* (a teoria do *conteúdo* conceitual). A dependência dos status normativos em relação a atitudes aparece no modelo do reconhecimento como um sentido em que a semântica responde à pragmática, em que a única coisa que há para determinar os conteúdos semânticos das expressões é o uso pragmático que é feito delas.<sup>164</sup>

Assim, além de viabilizar uma compreensão consistente da autonomia individual, apartada de suas tendências patológicas<sup>165</sup>, a questão central para Brandom é também, portanto, que apenas uma discussão da *força normativa* a partir do modelo do reconhecimento recíproco pode compatibilizar tanto o sentido em que, do ponto de vista epistêmico, a

---

<sup>162</sup> Não posso me estender sobre isso, mas recomendo a leitura dos capítulos de 4 a 7 de *Spirit of Trust*.

<sup>163</sup> “Do lado da pragmática, a questão de como entender *noumena* em termos de *phenomena*, que temos abordado semanticamente, aparece precisamente como a questão de como é que as *atitudes* (como as coisas parecem para o sujeito) podem instituir *status* genuínos, que são vinculativos e vão além das atitudes do sujeito. Como meras atitudes podem ser transcendidas?” (Brandom 2019: 301)

<sup>164</sup> Brandom 2019: 302.

<sup>165</sup> Honneth 2007: 77 ss.



força e as atitudes cognitivamente relevantes são sempre constrangidas pela objetividade dos conteúdos, quanto a circunstância de que, embora sujeita normativamente aos padrões de retificação estabelecidos pelos conteúdos representados, as atitudes cognitivamente relevantes podem transcender a si próprias e retroagir sobre a determinação do objeto.

## Referências

- ADORNO, T. 2022. *Introdução à Dialética*. Tradução: Erick Lima. São Paulo: Editora da Unesp.
- ALLISON, H. 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172295>
- ALLISON, H. 1996. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172875>
- AUSTIN, J. 1975. *How to do Things with Words*. Oxford University Press: New York. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198245537.001.0001>
- BERNSTEIN, J. 2006. “*Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel*”. In: HONNETH, A. *Negative Dialektik*. Akademie Verlag: Berlin. DOI: <https://doi.org/10.1524/9783050050201.89>
- BERSTEIN, R. 2010. *The Pragmatic Turn*. Polity Press: Cambridge.
- BRANDON, R. 2002. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- BRANDON, R. 2009. *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. The Belknap Press of Harvard University Press. DOI : <https://doi.org/10.4159/9780674053618> PMCid:PMC2648091
- BRANDON, R. 2011. Hegel e a Filosofia Analítica. *Veritas (Porto Alegre)*, [S. l.], v. 56, n. 1, 2011. DOI: 10.15448/1984-6746.2011.1.9294. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/9294>. Acesso em: 8 ago. 2024. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2011.1.9294>
- BRANDON, R. 2013a. *Articulando Razões: uma introdução ao inferencialismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

- BRANDOM, R. 2013b. Para a Reconciliação de dois heróis: Habermas e Hegel. In: *Novos Estudos*, CEBRAP, pp. 123-140. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002013000100007>
- BRANDOM, R. 2019. *A Spirit of Trust: a Reading of Hegel's Phenomenology*. The Belknap Press of Harvard University Press. DOI : <https://doi.org/10.4159/9780674239067>
- FICHTE, J. 1962-2011 *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bände*, hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt (AA)
- FICHTE, J. 1971. *Werke*. Walter De Gruyter: Berlin.
- FINK-EITEL, H. 1978. *Dialektik und Sozialehtik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik“*. Verlag Anton Hain.
- FISCHBACH, F.1999. *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France. DOI: <https://doi.org/10.3917/puf.fisch.1999.01>
- GLOCK, H. 1996. *A Wittgenstein Dictionary*. London: Blackwell. DOI: <https://doi.org/10.1111/b.9780631185376.1996.00004.x>
- HABERMAS, J. 2004. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- HABERMAS, J. 2012. *Teoria do Agir Comunicativo*. Volume 1 (Racionalidade da Ação e Racionalização Social). WMF – Martins Fontes: São Paulo.
- HANKE, T. 2020. *Normativität als Metaphysik. Brandom und die Performanz der Philosophiegeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110707526>
- HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. 2022. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34.
- HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2007. *Sofrimento de Indeterminação*. São Paulo: Singular.
- HONNETH, A. 2018. *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KANT, I. 1968. *Kants Werke – Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter.
- KHURANA, T./MENKE, C. 2019. *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I*. August.

- KNAPPIK, F. 2013. *Im Reich der Freiheit*. Berlin: Walter de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110299212>
- LIMA, E. 2014. *Direito e Intersubjetividade em Fichte e Hegel*. Campinas: PHI.
- LOPARIC, Zeljko. 1999. O fato da razão: uma interpretação semântica. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 33.
- MÜLLER, M. 1993. A gênese lógica do conceito especulativo de Liberdade. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 77-41
- NEUHOUER, F. 2000. *Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674041455>
- PATON, H. 2021. *Categorical Imperative; a Study in Kant's Moral Philosophy*. Hassell Street Press.
- PENCO, C. 1999. Interview with Robert Brandom. *Epistemologia*:143-150.
- PINKARD, T. 2002. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801846>
- PIPPIN, R. 2008. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511808005>
- PIPPIN, R. 2014. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press.
- PRECHTL, P. 2004. *Grundbegriffe der analytischen Philosophie*. Metzler: Stuttgart. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05070-0>. PMCid:PMC1241865
- QUANTE, M. 2004. *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- QUANTE, M. 2011. *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- REDDING, P. 2007. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press: New York. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487620>
- ROCKMORE, T. 2005. *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press: New York. DOI: <https://doi.org/10.12987/yale/9780300104509.001.0001>
- SCHNÄDELBACH, H. 2000. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIEP, L. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber.

SIEP, L. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

THEUNISSEN, M. 2016. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, L. 1984. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp.

Data de registro: 19/08/2024

Data de aceite: 25/09/2024