

HEGEL E O PRAGMATISMO*

Richard J. Bernstein

Quero considerar três momentos na história da filosofia nos Estados Unidos desde que Hegel se tornou uma fonte de inspiração filosófica e de discussão: o final do século XIX, o meio do século XX e os tempos atuais. Cada um desses momentos está direta ou indiretamente relacionado ao pragmatismo. No Prólogo, destaquei que a segunda metade do século XIX na América testemunhou um forte interesse na filosofia alemã, especialmente em Kant, Hegel e de forma mais geral na tradição do idealismo alemão. As primeiras edições do *Journal of Speculative Philosophy* (fundado em 1867) estavam repletas de artigos e traduções de Fichte, Schelling e Hegel. No artigo de abertura da primeira edição, W.T.Harris declara: “Na época ele havia ascendido como um dos melhores pensadores que o mundo já havia visto, que não poupava esforços para elevar seu pensar ao pensamento puro. A mais completa disciplina para isto pode ser encontrada em sua *Lógica*”. (Harris 1867, p.6).

Também na Grã-Bretanha uma versão do idealismo floresceu. T. H. Green, F. H. Bradley e Bernard Bosanquet estavam entre os mais proeminentes idealistas britânicos que advogavam uma forma de absolutismo - um único e coerente sistema em que tudo está internamente relacionado¹. Todos eles foram críticos mordazes do empirismo tradicional britânico. Nós algumas vezes esquecemos que tanto Bertrand Russell como G. E. Moore, considerados como dois dos mais importantes fundadores da filosofia analítica, defenderam originalmente o idealismo. Na América, o grande proponente do idealismo absoluto foi o carismático filósofo Josiah Royce. O idealismo absoluto floresceu tanto nos Estados Unidos como na Inglaterra. Sua influência foi mais forte na virada do século XX quando Willian James foi convidado a proferir, em 1907, as *Hibert Lectures*, em Oxford; em uma passagem que eu já citei ele declarou:

*Este texto, originalmente o capítulo 4 de BERNSTEIN, Richard, *The Pragmatic Turn*, Cambridge, UK: Polity Press, 2010, é publicado por licença da editora e do autor, gentilmente cedida ao Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza, coordenador do Grupo de Pesquisa Poética Pragmática e do International Center for the Study of Dewey and Pragmatism (CEDEP, FFCH/UFBA). A tradução é de Ana Calazans, feita especialmente para o Grupo e o Centro, sob supervisão de Crisóstomo.

¹ O idealismo britânico tem uma relação estranha e tensa com Hegel. Temas tais como o “Absoluto”, “relações internas” e o “universal concreto” são apropriados de Hegel. Mas há pouco da paixão de sua *Fenomenologia* ou de sua visão arrebatadora do conflito histórico e da luta política.

Por sorte nossa época está de novo se tornando filosófica - nas cinzas permanece vivo o fogo dos incêndios. Oxford, por muito tempo a sementeira, para o mundo inglês, do idealismo inspirado por Kant e Hegel, recentemente tornou-se o berço de uma forma muito diferente de pensamento. Mesmo os não filósofos começaram a se interessar por uma controvérsia sobre o que é conhecido como pluralismo ou humanismo. É quase como se o antigo empirismo inglês, por muito tempo posto fora de moda aqui por mais fórmulas germânicas de sonoridade mais nobre, pudesse estar se reformulando e se preparando para um voo mais forte do que nunca (James 1977, p.7).

Irei descrever de forma resumida a importância de Hegel para Dewey, Peirce e James. Começo com Dewey porque Hegel foi a grande influência em seu pensamento.

O Hegelianismo Inicial de Dewey

Em seu esboço autobiográfico (1930), Dewey nos conta que quando era graduando na Universidade de Vermont ele foi “subconscientemente... levado a desejar um mundo e uma vida que teriam as mesmas propriedades que tinha o organismo humano” (Dewey 1981, p. 2). Nesta época Dewey ainda não havia descoberto Hegel². Mas quando ele entrou no programa de pós-graduação em filosofia na John Hopkins, colocou-se sob a influência dominante de G. S. Morris – um entusiasta de Hegel e do idealismo.

Embora fosse impossível que um jovem e impressionável estudante, ignorante de qualquer sistema de pensamento que satisfizesse sua cabeça e seu coração, não fosse profundamente afetado, ao ponto de uma conversão temporária, por uma entusiástica e erudita devoção a Mr. Morris, este efeito estava longe de ser a única fonte do meu “hegelianismo”. Os [anos] oitenta e noventa [do século XIX] foram o tempo de um novo fermento no pensamento inglês; a reação contra o individualismo atomista e o empirismo sensacionista estava em pleno andamento. Foi o tempo de Thomas Hill Green, dos dois Cairds, de Wallace, da aparição dos *Essays in the Philosophical Criticism*, co-produzido pelo jovem grupo sob a liderança do último Lord Haldane. Este movimento era neste tempo o mais vital e construtivo na filosofia. (Dewey 1981, p.6).

O que o jovem Dewey viu de tão atraente em Hegel? Não foi a defesa de Hegel do Absoluto, ou o desdobramento das categorias na *Lógica*, ou a grande abrangência da narrativa de Hegel sobre o Ocidente, ou mesmo detalhes técnicos da dialética hegeliana. Era o senso de vida, o dinamismo, e especialmente a visão de uma realidade orgânica e

² Dewey escreve que seu primeiro interesse filosófico foi estimulado por um curso de fisiologia no qual usou um texto de T. H. Huxley: “É difícil falar com exatidão sobre o que aconteceu comigo intelectualmente tanto tempo atrás, mas tenho a impressão de que o que derivou desse estudo foi um sentido de interdependência e de interrelacionamento que deu forma a uma mobilização intelectual que tinha sido previamente incipiente, e criou uma espécie de modelo de uma visão das coisas à qual o material de qualquer campo deveria se conformar.” (Dewey 1981, p.2)

inter-relacionada que Dewey achou tão sedutoras. O que Dewey escreveu sobre seu professor, G. H. Morris, poderia muito bem ter sido dito sobre ele próprio.

Devo dizer que ele era ao mesmo tempo estranhamente indiferente e estranhamente interessado com relação à dialética de Hegel. Seus aspectos puramente técnicos não o interessavam. Mas derivava deles um permanente sentido do que ele costumava chamar de relação orgânica de sujeito e objeto, inteligência e mundo... Sua adesão a Hegel (estou certo disso) foi porque Hegel demonstrou a ele, numa grande variedade de campos da experiência, a suprema realidade deste princípio de unidade viva que mantém através das diferenças e distinções. (Citado em Wenley 1917, pp. 136-7)

Mas a mais reveladora observação de Dewey sobre a inspiração de Hegel é a que segue:

Entretanto, existiram também algumas razões “subjetivas” para a sedução que o pensamento de Hegel produziu em mim; ele supriu uma demanda por unificação que sem dúvida era um intenso desejo emocional, e era também uma fome que apenas um objeto intelectual poderia satisfazer. Resgatar esse sentimento inicial é mais do que difícil, é impossível. Mas o sentido de divisões e de separações que, suponho, me marcou como consequência da herança cultural da Nova Inglaterra, divisões por via do isolamento do eu com relação ao mundo, da alma com relação ao corpo, da natureza com relação a Deus, trouxe uma dolorosa opressão - ou, mais ainda, foram uma laceração interna. Meu estudo filosófico inicial [anterior a sua descoberta de Hegel] tinha sido uma ginástica intelectual. A síntese hegeliana do sujeito e do objeto, da matéria e do espírito, do divino e do humano, foi, contudo, não apenas uma mera fórmula intelectual; ela operava como uma enorme libertação. O tratamento hegeliano da cultura, das instituições e das artes, envolveu a mesma dissolução dura e rápida das paredes divisórias, e exerceu uma atração especial para mim. (Dewey 1981, p.7).

A despeito dessa forte atração, Dewey gradualmente afastou-se de Hegel. Darwin o substituiu como fonte de inspiração para o orgânico, dinâmico e mutante caráter da vida. Mas os fatores “subjetivos” que originalmente atraíram Dewey para Hegel permaneceram com ele através de sua vida e marcaram profundamente sua versão experimentalista do pragmatismo. Dewey, na verdade, naturalizou Hegel. O conceito deweyano de experiência como uma relação que engloba o espaço e o tempo, envolvendo tanto sua passagem como sua atividade, mostra a influência hegeliana. Sujeito e objeto são entendidos como distinções funcionais no interior das dinâmicas de desenvolvimento da experiência unificada. Como Hegel, Dewey é um crítico de todo dualismo e das dicotomias fixas que têm atormentado a filosofia, incluindo mente e corpo, assim como natureza e experiência. A hostilidade de Dewey ao meramente formal e estático foi inspirada por Hegel. Dewey, como Hegel, está alerta para a função dos conflitos na experiência: como eles são superados no curso da experiência, e como novos conflitos eclodem. Tipicamente, ele aborda os problemas filosóficos de um modo

hegeliano, delineando opostos extremos, mostrando o quê é falso sobre eles, indicando como nós podemos preservar a verdade implícita deles e atravessando esses extremos em direção a uma resolução mais integrada. Como Hegel, Dewey acreditava que a filosofia deveria ser abordada em seu contexto histórico.

A Ambivalência de Peirce com relação a Hegel

A fonte de inspiração filosófica original de Peirce foi Kant – mas não o Kant interpretado através das lentes hegelianas. Peirce detestava o que Hegel e os hegelianos entenderam com o caráter da lógica. Ele chegou mesmo a criticar severamente Dewey pela influência perniciosa do hegelianismo em seus primeiros estudos ‘lógicos’. Estes podem ser melhor caracterizados como “história natural” do que como lógica normativa³. No devido temp, no entanto, Peirce chegou a reconhecer a afinidade entre seu pragmatismo e o idealismo absoluto hegeliano.

A verdade é que o pragmatismo é um aliado proximo do idealismo absoluto hegeliano, do qual é cindido por sua vigorosa negação de que basta a terceira categoria (que Hegel relegou a um mero estágio do pensamento) para produzir o mundo, ou mesmo torna-lo mais auto-suficiente. Se Hegel, por outro, em vez de ter encarado os primeiros dois estágios com um sorriso de desprezo, os sustentasse como elementos de uma Realidade trina, distintos e independentes, os pragmaticistas poderiam tê-lo visto como o grande defensor de sua verdade. (5.436)

Peirce está se referindo a seu esquema categorial de Primeiridade, Secundidade e Terceiridade, que ele considera ser fundamental para qualquer filosofia adequada do conhecimento dos fenômenos, para lógica, significação, experiência e realidade. Escrevendo a Lady Welby em 1904, Peirce declara:

Eu fui muito tempo atrás (1867) levado, depois de três ou quatro anos de estudo, a lançar todas as ideias nas três classes da Primeiridade, Secundidade e Terceiridade. Este tipo de noção é tão desagradável para mim como é para qualquer pessoa; e, por anos, eu me esforcei para combatê-la e refutá-la; mas ela há tempos me conquistou completamente. É desagradavel atribuir este tipo de significado aos números, e a uma tríade, acima de tudo é tão verdadeiro quanto desagradavel. (8.328)

Peirce, claro, reconhece a afinidade entre seu esquema categorial triplo e o pendor de Hegel pelas tríades. Mas ele sustenta que Hegel viu essas categorias como meros estágios do *pensamento*. Ele falhou em compreender que as categorias designam

³ Veja-se a resenha de Peirce sobre os *Studies in Logical Theory* de Dewey (8,188-90).

elementos que têm uma autonomia que não é redutível ao pensamento⁴. Eu explorei um aspecto crucial dessa diferença – o papel da Secundidade na análise peirceana de experiência, percepção e investigação⁵. A crítica de Peirce ao intucionismo – o núcleo do cartesianismo que ele tentou deslocar – complementa a crítica hegeliana da verdadeira ideia da pura relação imediata.

William James: “Os Abomináveis Hábitos de Linguagem” de Hegel

James, o grande divulgador do “pragmatismo”, tinha uma aversão profunda à filosofia alemã, e raramente deixava passar uma oportunidade de ridicularizar o que considerava a sua pretensão equivocada. O verdadeiro inimigo de James não era tanto Hegel mas sim a versão do idealismo defendida pelos idealistas britânicos e por seu colega de Harvard, Josiah Royce. Infelizmente, Royce é muito pouco lido atualmente – exceto por especialistas. Contudo ele é o filósofo americano que mostrou o entendimento mais perceptivo de Hegel e do idealismo alemão. Em seus últimos trabalhos, Royce percebeu a convergência dos temas hegelianos e pragmáticos desenvolvidos por Peirce.

James gastou dois capítulos de *A Pluralistic Universe* explicando o que estava errado com o “idealismo monista”, e lamentando a perniciosa influência de Hegel. Pluralismo, como James o entende, é uma alternativa radical a qualquer forma de hegelianismo. James deplorava os “abomináveis hábitos de linguagem” de Hegel, “sua paixão pela formulação desleixada das orações, sua falta de escrúpulo em utilizar de forma açodada e vaga as palavras, seu vocabulário medonho.” “Todas essas coisas fazem com que os leitores de hoje desejem arrancar seus cabelos – ou os dele – de desespero” (James 1977, p.44). “A única coisa certa é que seja o que for que você possa dizer sobre o procedimento [de Hegel], alguém vai lhe acusar de não tê-lo entendido”. Em resumo, Hegel sintetizava precisamente tudo o que os filósofos deviam evitar: perverso intelectualismo, monismo abstrato, obscuridade refinada, e extensas, grandiloquentes e pretensiosas sentenças que soam profundas mas na realidade são completamente vazias de sentido. Resumindo sua crítica ao idealismo monista, James declara:

O prestígio do absoluto se desintegrou em nossas mãos. As provas lógicas dele têm pouco poder de fogo: os retratos que os melhores pintores da corte nos mostram dele são inexpressivos e embaçados ao extremo; e, independentemente do frio conforto

⁴ Ver minha discussão das categorias de Peirce, pp. 129-36.

⁵ Veja acima, pp. 131-4.

de nos assegurar que com ele tudo está bem, e que para ver que tudo está bem conosco precisamos subir também a este ponto de vista eterno, isto nos deixa sem alívio de qualquer forma. Ao contrário, introduz na filosofia e na teologia certas dificuldades venenosas de que nunca deveríamos ter ouvido falar. (James 1977, p.63)

No entanto, apesar de todo o seu desdém por Hegel e pelo idealismo absoluto, James nos conta que Hegel era “um inocente observador” que “se coloca no fluxo empírico das coisas e obtém a impressão do que acontece” (James 1977, p. 44). Ele exalta em Hegel a consciência aguda da qualidade do mundo enquanto vivo, e enquanto envolvido em um movimento dialético nas coisas. Ele destaca o revolucionário empreendimento de Hegel: “os conceitos não eram para ele as coisas estáticas e autônomas que os lógicos haviam previamente suposto, mas eram germinativos, e se ultrapassam pelo que ele chama de sua dialética imanente” (James 1971, p.46). A categoria da negação é a jogada mais original de Hegel. “Quando é meramente um relator de certos aspectos empíricos do real, Hegel é grande e verdadeiro” (James 1977, p. 49). James apresenta uma habilidade rara para entender simpaticamente aqueles a quem ele mais amargamente se opõe. Seu retrato é baseado na *Lógica* de Hegel, o mais importante texto hegeliano para os idealistas britânicos. Caso James tivesse discutido a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, ele poderia ter encontrado muito mais apoio para os aspectos do pensamento hegeliano que ele destaca para elogiar - a qualidade viva e dinâmica da experiência e da realidade.

Contudo, a caricatura devastadora feita por James ajudou a suprimir qualquer interesse sério em Hegel. Muitos filósofos anglo-americanos de hoje continuam endossando o retrato de Hegel feito por James. Ironicamente, Hegel, que tinha sido a fonte de inspiração de Dewey, foi morto pela versão popular do pragmatismo de James. É ser demasiado moderado afirmar que o interesse sério em Hegel, nos Estados Unidos, diminuiu pelos próximos 50 anos. Ele acabou completamente moribundo – e isto é precisamente o modo como muitos filósofos na América pensam que ele deveria estar.

O Renascimento do Interesse em Hegel

No início dos anos 50, e nas décadas subsequentes, a situação foi mudando lentamente. Quando eu era um estudante de graduação nos anos 50, a pergunta era frequentemente feita, “Você faz filosofia? Ou você faz história da filosofia?” A pressuposição era de que havia muito pouco, para um interesse filosófico genuíno, a ser encontrado voltar-se

para a história da filosofia – exceto para mostrar o quanto os filósofos do passado eram confusos e desorientados. Na melhor das hipóteses, nós poderíamos refazer alguns dos insights ocasionais dos filósofos do passado em uma nova linguagem. Por este critério, Hegel não era sequer digno de ser lido. Para muitos filósofos analíticos, Hegel era um exemplo do tipo de especulação vazia que todo pensador analítico respeitável deveria evitar. Mas, gradualmente, pelo menos num grupo marginal, apareceram sinais de um crescente interesse em Hegel. Houve três razões primordiais para isso. A primeira foi claramente política. Com a emergência da nova esquerda, houve uma busca por uma base intelectual que poderia servir para motivar e legitimar o clamor por justiça social e ação democrática radical. O primeiro Marx “humanista” foi redescoberto. E cedo se tornou evidente que Marx levaria a um retorno a Hegel. Este foi o tempo em que estudantes de esquerda na América estavam descobrindo a rica tradição marxista de Lukács, Gramsci e da Escola de Frankfurt. Inicialmente, Hegel era lido através das lentes do marxismo ocidental. Hegel visto através dos olhos de Adorno e de Marcuse. Quando eu escrevi *Praxis and Action* ao final da década de 60 e argumentei que o marxismo, o existencialismo, o pragmatismo e a filosofia analítica eram movimentos que se levantaram a partir da influência de, ou da reação a, Hegel, eram raros os filósofos nos Estados Unidos que tomavam Hegel seriamente. Embora a Nova Esquerda tenha estimulado comentários e novas traduções de Marx e Hegel, ele continuou a não influenciar o *mainstream* da filosofia acadêmica ensinada nos cursos de pós-graduação.

Existe uma segunda fonte de interesse em Hegel. Nenhum filósofo respeitável atual poderia ignorar completamente a orientação analítica que emergiu durante os anos 50 e 60 do século passado. Mas havia um grupo que considerou o âmbito limitado da filosofia analítica sufocante. Eles procuraram uma alternativa, um caminho que pudesse abarcar os novos insights e realizações da virada linguística, mas também ampliasse o discurso filosófico – para mostrar como a filosofia podia ainda lidar com o alcance da cultura e da experiência humana em vez de se concentrar em um conjunto restrito de questões técnicas. Eu colocaria Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Richard Rorty e a mim mesmo neste grupo. Uma das consequências do aumento do interesse em Hegel no meio do século XX foi a produção de novas traduções, comentários e discussões sérias sobre seu trabalho. Eu não acho que é um exagero dizer que, nos anos 50, podia-se contar em uma mão o número de livros publicados na América que tratavam de Hegel - e estes eram de qualidade irregular. Mas, atualmente, 50 anos depois, existem

boas razões para dizer que o Espírito [*Geist*] hegeliano se mudou para a América, onde nós encontramos alguns dos mais criativos e provocadores acadêmicos hegelianos.

A terceira fonte de renovado interesse em Hegel que também teve sua origem nos anos 50 foi tão subterrânea que foi totalmente negligenciada. Apesar disso foi nesta corrente subterrânea que vieram a ser moldadas algumas das mais originais pesquisas filosóficas atuais. Eu estou pensando aqui na obra de Wilfrid Sellars.

Sellars: “*Meditations Hegeliennes* Iniciais”

Um filósofo ganha vida e nos fala desde o passado quando seu trabalho torna-se uma fonte fértil para lidar com os problemas filosóficos correntes, quando seu trabalho pode ser abordado de novas formas. De outro modo, prestar homenagem à tradição acabaria por embalsamá-la. Isto é o que vejo ocorrer nos Estados Unidos atualmente a respeito de Hegel. Para demonstrar isso, retornarei a Sellars, que nos guiará de volta a Peirce e nos encaminhará para as recentes contribuições de John MacDowell e Robert Brandom. Também darei uma olhada de relance em Richard Rorty, que também foi influenciado por Sellars e foi professor de Brandom. Rorty foi ainda um dos primeiros a notar esta virada hegeliana.

Inicialmente, o filósofo alemão que nos vem à mente quando pensamos em Sellars é Kant, não Hegel. Assim como a de Peirce, a filosofia de Sellars pode ser entendida como uma variação de temas kantianos. Mas uma leitura cuidadosa de sua obra, especialmente de sua clássica monografia *Empiricism and the Philosophy of Mind*, revela o quanto sua orientação está próxima das primeiras seções da *Fenomenologia* de Hegel. A crítica de Sellars ao Mito do Dado pode ser lida como se fosse uma tradução das sessões iniciais da *Fenomenologia* no que Sellars chamou de “o novo caminho das palavras”. Sellars, que possuía um conhecimento sofisticado de história da filosofia, introduz sua crítica do dado com uma alusão à crítica hegeliana da imediatidade. Se nós traduzíssemos Sellars para o idioma hegeliano, poderíamos dizer que a crítica do dado rejeita a afirmação de que não há conhecimento imediato que não envolva meditação conceitual – um tipo de conhecimento intuitivo direto que serve *alegadamente* como base para todo conhecimento inferencial. Colocada desta forma, a monografia de Sellars lembra os primeiros artigos de Peirce que apareceram no *Journal of Speculative*

Philosophy. Peirce antecipou muitos dos argumentos desenvolvidos por Sellars⁶. Peirce, como Sellars, argumenta que uma vez que desistamos do Mito do Dado, somos levados a um entendimento não-fundacional, falibilista e intersubjetivo do conceito de constituição e de inferência. Isso também implica na rejeição da semântica representacionista e requer um entendimento mais holístico do sentido e da inferência. A apropriação e a crítica de Kant por Peirce e Sellars refletem o verdadeiro espírito de Hegel. Richard Rorty foi um dos primeiros a sugerir que Sellars estava nos guiando de Kant para Hegel.

Deixe-me ser um pouco mais específico. Não estou sugerindo que Hegel tenha influenciado diretamente Peirce ou Sellars em suas críticas ao Mito do Dado. Antes estou reivindicando algo mais importante e interessante. Assim como Hegel detectou uma instabilidade dialética nas dicotomias e distinções de chave kantiana – por exemplo, entre sensibilidade e entendimento, receptividade e espontaneidade –, da mesma forma Sellars e Peirce estavam alertas para essa instabilidade dialética e para a necessidade de ultrapassar isso. Se pensarmos que Hegel introduziu uma linha filosófica de argumento que tem sua própria integridade, então podemos dizer que tanto Peirce como Sellars compartilham seu modo crítico de pensamento.⁷ Sem negar a “verdade” do empirismo – que em nosso conhecimento empírico e científico estamos sujeitos a uma compulsão bruta –, Peirce e Sellars desafiam a própria ideia de que existe (ou poderia existir) qualquer conhecimento “abaixo” do nível dos conceitos, “abaixo” do que Kant e Hegel chamaram de *Verstand* [entendimento]. Não existe conhecimento “puramente” receptivo que não envolva *desde sempre* o que Kant chamou de

⁶ Exploro as semelhanças entre Peirce e Sellars em Bernstein 1964b.

⁷ Em *Praxis and Action* escrevi: A seção de abertura da *Fenomenologia*, “A Consciência”, que trata de “certeza e sentido”, “percepção” e “entendimento”, raramente é lida e discutida pelos filósofos contemporâneos. Isso é uma pena, porque essas seções podem ser lidas como um comentário perceptivo e incisivo e uma crítica a um desenvolvimento dialético em epistemologia que foi repetido na filosofia analítica contemporânea. Os estágios nas pesquisas epistemológicas contemporâneas que se moveram do fenomenalismo, com sua fundação em “dados dos sentidos”, para a ênfase em uma “linguagem coisa” como uma fundação epistemológica, para a compreensão da importância de “construções teóricas” e, finalmente, para a “nova” preocupação com “estruturas conceituais” totais ou “jogos de linguagem”, guardam estreito paralelo para nós com o desenvolvimento dos esboços de Hegel nas seções de abertura da *Fenomenologia*. Pode-se encontrar análogos no desenvolvimento da epistemologia durante os últimos 50 anos para as dificuldades que Hegel localiza em cada estágio dialético. Eu não quero sugerir que Hegel foi profético, mas sim que ele tinha uma percepção genuína da progressão dialética de posições epistemológicas que tem se repetido em um modo linguístico durante nosso tempo. (Bernstein 1971, p.24)

espontaneidade. No há conhecimento imediato ou conhecimento direto (*knowledge by acquaintance*) se este é entendido como um tipo de episódio de auto-autenticação imediata que pode presumivelmente servir como uma base epistêmica para o conhecimento inferencial. Ambos argumentam que o maior equívoco na tradição do empirismo clássico foi confundir compulsão bruta (Secundidade peirceana) com justificação epistêmica (Terceiridade peirceana). O entendimento de Russell a respeito do “conhecimento direto”, um dos alvos da crítica de Sellars sobre o Dado, exemplifica o que Hegel já havia criticado na abertura de “Juízo e Certeza” em sua *Fenomenologia*. Tanto Peirce como Sellars se desviam para longe de alguns dos excessos de Hegel. Ambos procuram desenvolver um entendimento comum e falibilista da pesquisa que seja compatível com a “verdade” implícita na tradição empirista – onde a experiência serve para confirmar a validade de nossas afirmações de conhecimento.

Durante seus anos criativos nas Universidades de Minnesota e Yale e na Universidade de Pittsburgh, Sellars teve alguns admiradores dedicados. Mas suas contribuições filosóficas foram obscurecidas pelas de Quine e Davidson. Nas últimas décadas, basicamente como resultado das publicações de John MacDowell e Robert Brandom, tem havido um maior reconhecimento da fecundidade da obra de Sellars. MacDowell e Brandom, conhecidos como os “Hegelianos de Pittsburgh”, reconheceram a influência de Sellars e de suas investigações filosóficas, e eles também têm sido claros sobre sua virada hegeliana. Eu suspeito que muitos dos colegas de John MacDowell em Oxford pensam que é uma piada quando ele declara, no prefácio de *Mind and World*, “uma maneira como eu gostaria de conceber este trabalho é como um prolegômeno à leitura da [*Fenomenologia do Espírito* de Hegel]”. Mas isso não é uma piada, e MacDowell é extremamente perspicaz sobre Hegel. No mesmo prefácio (escrito antes da publicação de *Making it Explicit*, de Brandom), ele também reconhece “a marca substancial da influência de Brandom” – e especialmente seu “esclarecedor seminário sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel”, que MacDowell assistiu em 1990 (MacDowell 1996, p. ix). Em *Articulating Reasons*, Brandom afirma que sua obra filosófica representa a continuação de sua linha de pensamento hegeliana. Ele nos conta, “Meu professor Richard Rorty havia descrito o empreendimento para o qual este volume é uma contribuição como uma extensão do empreendimento de Sellars para tornar possível uma transição posterior de uma abordagem *kantiana para uma hegeliana* de pensamento e ação” (Brandom 2000a,p.32). Brandom explica o que ele pretende:

Primeiro, estou interessado na divisão entre *natureza* e *cultura*. Neste contexto podemos identificar o domínio do cultural com atividades que ou consistem na aplicação de conceitos de julgamento e ação ou que presuppõe essas capacidades. As *Geisteswissenschaften* têm como objetivo adequado o estudo da utilização do conceito e das coisas tornadas possíveis por ela - atividades para as quais apenas os utilizadores do conceito são capacitados. Um de meus principais objetivos é apresentar e explorar as consequências de um tipo particular de princípio de demarcação para o âmbito da cultura, assim entendido. Embora, obviamente, as atividades culturais surjam na esfera de um mundo natural, estou mais preocupado com o que torna isso possível graças à emergência de uma peculiar constelação de comportamentos conceitualmente articulados que Hegel chama de “*Geist*”. Produtos e atividades culturais se tornam explícitos apenas com o uso do vocabulário comum que é, em princípio, não redutível ao vocabulário das ciências naturais... O estudo da própria natureza tem uma história, e sua própria natureza, se há uma, deve ser abordada através do estudo desta história. Esse é um quadro e uma aspiração que devemos a Hegel. (Brandom 2000^a, p.33)

Brandom também salienta uma segunda dimensão da influência hegeliana – que ele chama de “pragmatismo a respeito de normas conceituais” de Hegel. Irei explicar brevemente o que Brandom quer dizer com isso e como isso nos leva de volta ao pragmatismo de Peirce.

Os “Hegelianos de Pittsburgh”: McDowell e Brandom

As referências de MacDowell a Hegel são escassas mas reveladoras. Em um ponto crucial no desenvolvimento de seu argumento em *Mind and World*, ele escreve:

É fundamental para o idealismo absoluto a rejeição de que a esfera conceitual tem um limite exterior, e nós chegamos ao ponto em que podemos começar a domesticar a retórica desta filosofia. Consideremos, por exemplo, esta observação de Hegel: “Ao pensar, eu *sou livre*, porque eu não estou em um *outro*”. Isso expressa exatamente a imagem que tenho utilizado, na qual o conceitual é sem fronteiras; não há nada exterior a ele. O ponto é o mesmo da observação de Wittgenstein. ...Nós – e nosso significado – não nos detemos em qualquer lugar algum senão no fato. (MacDowell 1996,p.44)

Esta é a tese central de *Mind and World*. Nessa tentativa de escapar da gangorra oscilante na qual nós ou caímos vítimas de alguma forma do Mito do Dado ou escorregamos num insatisfatório coerentismo “sem atrito”, MacDowell argumenta que a esfera conceitual é ilimitada e que o mundo nos impõe restrições racionais. À primeira vista (e alguns diriam, também em um segundo e terceiro olhares), muitos de seus críticos falharam em ver o que é a diferença que faz a diferença entre o que ele advoga

e o coerentismo que ele critica e rejeita.⁸ MacDowell busca mostrar – em seu modo wittgensteiniano de reflexão terapêutica – que a ansiedade filosófica que resulta desta gangorra oscilante é aliviada logo que percebamos que o domínio conceitual é ilimitado e não apartado da realidade. Pelo contrário, é precisamente *por conta* dessa falta de limite que podemos alcançar o conhecimento e acessar uma realidade que é independente de nós. A realidade não está localizada “fora” do âmbito conceitual. MacDowell resume seu ponto principal assim:

Em uma experiência particular na qual não haja indução ao erro, o que alguém capta é que as coisas são assim e assim. Que as coisas são assim e assim é o conteúdo da experiência e isso também pode ser o conteúdo de um julgamento se o sujeito decide abordar a experiência em seu aspecto de valor. Por isso é um conteúdo conceitual. Mas que as coisas sejam assim e assim é também, se não formos induzidos ao erro, um aspecto da aparência do mundo: é como as coisas são. (MacDowell 1996, p.26).

MacDowell aborda isso como um realce à observação de Wittgenstein: “Quando nós dizemos e entendemos que o caso é tal e tal, nós – e nosso significado – não paramos em qualquer lugar aquém do fato; mas queremos dizer: isto-é-assim” (citado em MacDowell 1996, p.27). Quando nós desempacotamos o sentido de MacDowell, jogamos luz em seu projeto bem como sobre Hegel. MacDowell está ciente de que a versão popular do idealismo hegeliano, com ênfase na mente (*Geist*), no pensamento (*Denken*) e no conceito (*Begriff*), não faz justiça a uma realidade e a um mundo que estão “do lado de fora” e são independentes da mente e do pensamento. Esta caricatura de Hegel baseia-se nas pressuposições de que a distinção entre o que está “dentro da mente” e “fora da mente”, ou sobre o que está “dentro” da esfera conceitual e “fora” desta esfera, é em si mesma não-problemática. Presumivelmente o idealismo é a posição filosófica que nos conta que não há nada “fora da mente”. MacDowell concretamente percebe que isto é uma caricatura; o idealismo hegeliano envolve uma total rejeição desta dicotomia entrincheirada sobre o que está “dentro” e “fora” do âmbito conceitual. Hegel (assim como MacDowell) rejeita categoricamente esta imagem equivocada. A afirmação hegeliana de MacDowell é que uma compreensão sobre o que significa

⁸ Em suas palestras originais, MacDowell coloca Davidson como o principal representante deste coerentismo, e acusa Davidson de ter um “ponto cego”. MacDowell tem sido criticado por abordar Davidson com um florete e por distorcê-lo. Consequentemente, na versão editada de suas palestras, MacDowell acrescentou um posfácio, “Davidson em contexto”, a fim de mostrar por que ele considera “Davidson como um aliado e não um adversário”. (MacDowell 1996, pp.130-61)

afirmar que a ausência de limites do conceitual nos mostra que é precisamente por conta desta ausência de limites que podemos conhecer como é a realidade que é independente de nós. O que McDowell diz sobre Wittgenstein também é verdadeiro para Hegel.

Não há um lacuna ontológica entre o tipo de coisa que alguém pode dizer, ou de forma generalizada do tipo de coisa que alguém pode pensar, e o tipo de coisa que pode ser o caso. Quando alguém pensa de verdade, o que alguém pensa *é* o que é o caso. Assim, desde que o mundo é tudo que é o caso... não existe lacuna entre o pensamento, como tal, e o mundo. Claro que o pensamento pode se distanciar do mundo por ser falso, mas não existe distância do mundo implícita na verdadeira ideia do pensamento. (McDowell 1996,p.27)

Uma segunda característica relacionada às investigações filosóficas de Macdowell que possui uma forte afinidade com Hegel é sua crítica do que ele chama de concepção “desencantada” da natureza, que dominou boa parte da filosofia moderna. Ele busca recuperar a ideia de “segunda natureza”. MacDowell se baseia nos escritos éticos de Aristóteles mais do que sobre Hegel para explicar o que pretende. Mas não podemos esquecer o quanto o próprio Hegel deve a Aristoteles. Além disso, Hegel também argumentou que a “verdade” da natureza é o espírito. O ponto central de Macdowell é que desde que operemos com uma concepção de natureza que é completamente desencantada, e uma concepção do naturalismo que é essencialmente reducionista, não podemos evitar as aporias e ansiedades filosóficas das bifurcações entre natureza e liberdade. Nós precisamos repensar o conceito de natureza de forma a ele se tornar compatível com a ideia de uma “segunda natureza” humana. Indo por este caminho evitaríamos tanto o reducionismo como o dualismo, ambos os quais McDowell toma como filosoficamente inaceitáveis. Nós abrimos caminho para uma concepção mais adequada de natureza que é compatível com o caráter *sui generis* da espontaneidade. MacDowell nos traz uma eloquente descrição do tipo de integração que ele vislumbra, quando escreve:

Nós precisamos recuperar a ideia aristotélica de que o ser humano maduro normal é um animal racional, mas sem perder de vista a ideia kantiana de que a racionalidade opera livremente em sua própria esfera. A ideia kantiana se reflete no contraste entre a organização do espaço das razões e a estrutura do reino da lei natural. O naturalismo moderno esqueceu da segunda natureza; se tentarmos preservar o pensamento kantiano de que a razão é autônoma dentro da estrutura deste tipo de naturalismo, nós desconectaremos nossa racionalidade de nosso ser animal, que é o qual nos dá a um ponto de apoio na natureza. ... Se queremos ao mesmo tempo evitar os problemas e ter um reconhecimento mais substancial deles, precisamos ver a nós mesmos como animais cujo ser natural é permeado de racionalidade, mesmo

que a racionalidade seja apropriadamente concebida em termos kantianos. (McDowell 1996, p.85)⁹

Não devemos esquecer que o próprio Hegel aspirou integrar Aristóteles e Kant de uma forma muito similar ao modo como MacDowell caracteriza a necessidade de uma síntese genuína.

McDowell meramente esboça o que este repensar o conceito de natureza requer. Existem muitas barreiras que precisam ser ultrapassadas para que isto seja feito com sucesso¹⁰. Neste contexto, eu me limitarei à observação de que este projeto possui uma forte afinidade com o idealismo pós-kantiano. Fichte, Schelling e Hegel concordam que Kant nos levou a uma posição intolerável desde que introduziu o que é visto como uma dicotomia categorial entre o âmbito da natureza e o âmbito da liberdade. Todos eles sentiram, como Kant mais tarde veio a perceber na sua *Crítica do Juízo*, que este abismo teria de ser ultrapassado. Todos eles rejeitaram o que MacDowell chama de “naturalismo careca”, que em seus vocabulários era idêntico a “naturalismo”. Todos concordam com MacDowell quando ele afirma que a espontaneidade é *sui generis* (McDowell 1996, p. 76). E cada um, à sua própria maneira, requisita o conceito de natureza de uma forma que mostre como ela é contínua com os níveis mais altos de racionalidade e pensamento. Eu não quero sugerir que os idealistas alemães foram bem sucedidos na realização deste projeto, assim como não acho que MacDowell, até agora, já forneceu indícios suficientes sobre como isso deve ser feito. Na verdade, o tipo de naturalismo que MacDowell propõe tem uma afinidade ainda mais estreita com o naturalismo não-reducionista emergente de Peirce, James e Dewey.

Eu não posso explorar as formas ricas e variadas em que vemos os traços de Hegel em Brandom - ou as diferenças entre ele e MacDowell. Mas eu quero pegar uma vertente importante em sua apropriação de Hegel - o que Brandom chama de "pragmatismo de Hegel". Como Peirce, Sellars e MacDowell, o ponto de partida de Brandom é Kant. Suas reflexões filosóficas começam com os insights de Kant sobre normatividade e racionalidade. Ele nos diz:

⁹ Robert Pippin desenvolve esta concepção hegeliana da natureza em Pippin 2008. Veja especialmente cap. 2 “*Naturalness and Minddedness: Hegel’s Compatibilism*”.

¹⁰ Para uma discussão sobre estes obstáculos e os problemas que MacDowell ainda precisa enfrentar, ver Bernstein 1995.b.

Um dos grandes insights de Kant é de que os juízos e as ações devem ser distinguidos das respostas de criaturas meramente naturais, por seu status *normativo*, distinto, como coisas pelas quais somos responsáveis em um sentido distinto. Ele entendeu *conceitos* como as normas que determinam sobre o que nós nos tornamos responsáveis, com que nós nos comprometemos, e o que nos dá direito a isso, pelos atos particulares de julgar e agir. (Brandom 2000, p. 33)

Este é o ponto de partida de Brandom, mas ele acha que há muitas perguntas difíceis sobre a normatividade que não são devidamente contabilizadas por Kant. Ele prossegue:

Kant, no entanto, afastou muitas perguntas difíceis sobre a natureza e as origens desta normatividade, da obrigatoriedade dos conceitos, do reino fenomenal familiar da experiência para o reino numenal. Hegel trouxe estes problemas de volta à terra ao endender o estatus normativo como um status social – ao desenvolver uma visão segundo a qual... *toda constituição transcendental é uma instituição social*. O pano de fundo contra o qual a atividade conceitual de tornar as coisas explícitas é inteligível é tomado como prática essencialmente social implicitamente normativa. (Brandom 2000, p. 33-4).¹¹

Esta é uma declaração sucinta do projeto filosófico de Brandom - que ele persegue com finesse analítica e rigor sistemático. Sua realização requer o desenvolvimento de um conceito de práticas discursivas sociais que nos permita fazer justiça à normatividade implícita nestas práticas sociais. Brandom caracteriza o pragmatismo de Hegel como "um pragmatismo racionalista" (Brandom 2000, p. 34). Ele acha que o pragmatismo de Hegel é mais rico e mais fértil do que o pragmatismo que se encontra em Peirce, James e Dewey, ou mesmo o "pragmatismo" do primeiro Heidegger e do segundo Wittgenstein. Discordo veementemente da avaliação de Brandom da tradição americana pragmática.¹² Ele deixa de reconhecer que o pragmatismo de Peirce é um

¹¹ Para uma descrição mais completa da contribuição de Kant para a compreensão da normatividade, bem como os problemas da contribuição kantiana, ver ch. 1, "*Toward a Normative Pragmatics*", em Brandom 1994, pp.3-66.

¹² Posso ilustrar o que quero dizer, e por que discordo da caracterização de Brandom da tradição pragmática americana, por referência à distinção que ele faz em *Articulating Reasons*. Ele distingue o "pragmatismo racionalista" de Hegel, que "privilegia o raciocínio para entender o que é dizer ou fazer alguma coisa" (2000a, p.34), do "assimilacionismo conceitual", onde a ênfase é colocada nas continuidades entre criaturas discursivas e não discursivas. Mas não há razão por que não se possa ser ao mesmo tempo um pragmático racionalista e um assimilacionista conceitual. Esta é precisamente a posição que Peirce defende e a passagem a seguir ilustra como Peirce entende as continuidades e as diferenças entre diferentes graus de autocontrole, incluindo aqueles que Brandom escolhe como característicos da racionalidade humana: "Existem inibições e coordenações que escapam inteiramente à consciência. Essas são, em segundo lugar, modos de autocontrole que parecem bastante instintivos. Em seguida, existe um tipo de autocontrole que resulta do treinamento. Em seguida, um homem que seja seu próprio mestre e, assim, possa controlar o seu autocontrole. Quando este ponto é alcançado, muito ou todo o treinamento pode ser realizado na imaginação. Quando um homem treina a si mesmo,

pragmatismo normativo que é baseado em uma semântica inferencial. Nós também encontramos em Peirce uma antecipação da semântica inferencial de Brandom, e sua distinção muito importante entre o que está implícito e que está explícito nas práticas sociais. Por exemplo, Peirce nos diz que todo o raciocínio envolve princípios inferenciais "líderes" ou "orientadores".

Aquilo que nos determina, a partir de premissas dadas, a tirar uma inferência ao invés de outra, é algum hábito da mente. ... O hábito particular de espírito que governa esta ou aquela inferência pode ser formulado numa proposição cuja verdade depende da validade das inferências que os hábitos determinam; e tal fórmula é chamada de princípio orientador da inferência. (5.367)

Eu não estou sugerindo que tudo que é importante em Brandom já se encontra em Peirce. Mas quero afirmar que ser sensível a antecipações, a movimentos dialéticos similares, e a estratégias argumentativas próximas, nos permite detectar continuidades na tradição pragmática. Especificamente, permite que nos tornemos mais reflexivos sobre os motivos hegelianos em uma tradição pragmática, que remonta a Peirce e abrange as contribuições filosóficas de Dewey, Sellars, MacDowell, e Brandom. Isso é abrir-nos a uma reflexão sobre o curso da filosofia nos Estados Unidos durante os últimos 150 anos. Sellars, MacDowell e Brandom estão solidamente fundamentados na filosofia analítica, mas suas investigações filosóficas transcenderam o fosso entre a filosofia anglo-americana e continental.

Concordo com Richard Rorty quando ele escreve, em sua introdução a *Empiricism and Philosophy of Mind*, de Sellars, que o "hegelianismo adequado" de Sellars e Brandom "sugere que a abordagem 'prática social' para tópicos tradicionais da filosofia analítica pode ajudar a reconectar essa tradição filosófica com a assim chamada tradição 'continental'." (Rorty, 1997a, p. 11)

e assim pode controlar o controle, ele deve ter alguma regra moral em vista, por mais especial e irracional que seja. Mas, em seguida, ele pode comprometer-se em melhorar essa regra, para exercer um controle sobre o seu controle de controle. Para isso, ele deve ter em vista algo maior do que uma regra irracional. Ele deve ter algum tipo de princípio moral. Isto, por sua vez, pode ser controlado por referência a uma ideia estética, o que é excelente. Há certamente mais gradações do que enumerei. Talvez seu número seja indefinido. Os brutos são certamente capazes de mais do que um grau de controle, mas parece-me que a nossa superioridade se deve mais ao nosso maior número de tipos de autocontrole do que a nossa versatilidade. (5.533)

Filósofos em países não-anglófonos geralmente se aplicam duramente a pensar sobre Hegel, enquanto que a formação bastante acanhada em história da filosofia que a maioria dos filósofos analíticos recebe muitas vezes os tenta a pular direto de Kant a Frege. É confortante imaginar um futuro em que a cansativa “divisão analítico-continental” seja vista em retrospectiva como uma infeliz quebra temporária de comunicação - um futuro em que Sellars e Habermas, Davidson e Gadamer, Putnam e Derrida, Rawls e Foucault, sejam vistos como companheiros de viagem de uma mesma jornada, companheiros-cidadãos do que Michel Oakeshott chama de *pelegrina civitas*. (Rorty, 1997a, p. 11-12)

A sugestão de Rorty sobre o futuro da filosofia é consistente com a tese que tenho defendido ao longo deste livro. Se nos concentramos no desenvolvimento variado e vital dos temas pragmáticos durante os últimos 150 anos, se formos sensíveis às formas nas quais os pensadores pragmáticos destrancidentalizaram Kant e incorporaram os motivos hegelianos, então todas essas cansativas classificações padronizadas – “analítico-continental” – na verdade obscurecem a radical mudança da maré pragmática que está ocorrendo na filosofia.

Referência bibliográfica:

BRANDON, R. **Making it explicit**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

_____. **Articulating reasons: an Introduction to inferentialism**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

DEWEY, J. **The philosophy of Jonh Dewey**. Ed. J. J. McDdermot. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

HARRIS, W. T. **The Speculative**. Journal of Speculative Philosophy 1, 1867.

JAMES, W. **A pluralistic universe**. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

MACDOWELL J. **Mind and world**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

PIPPIN, R. **Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BERNESTEIN, R. Peirce’s Theory of Perception. Em E.C. Moore and R. Robin (eds.), **Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce: Second Series**: Amherst: University of Massachusetts Press, 1964.

_____. **Praxis and Action**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

_____. Whatever Happened to Naturalism? **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, 69/2, 1995.

RORTY, R. **Introduction to Sellars W, Empiricism and the Philosophy of Mind**, Cambridge: Harvard University Press, 1997.

WENLEY M. **The life of George Sylvester Morris**. New York: MacMillan, 1917.