

VERDADE E INTERPRETAÇÃO:  
HERMENÊUTICA FILOSÓFICA COMO ALTERNATIVA AO  
NATURALISMO E AO RELATIVISMO



LUÃ NOGUEIRA JUNG



Editora Fundação Fênix

O leitor encontrará em *Verdade e Interpretação* um livro de introdução à hermenêutica filosófica, sem perder de vista a profundidade que o tema exige. Igualmente, encontrará um livro que pontua e define dois alvos a serem considerados e contrapostos na defesa de uma hermenêutica filosófica, através de um método dialético que tonifica o debate. Trata-se, indiscutivelmente, de uma importante contribuição para a tradição hermenêutica na filosofia brasileira.

(*Fabio Caprio Leite de Castro*)



Editora Fundação Fênix



## **Verdade e Interpretação:**

hermenêutica filosófica como alternativa ao naturalismo e ao relativismo

# *Série Filosofia*

## **Conselho Editorial**

---

### **Editor**

Agemir Bavaresco

### **Conselho Científico**

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel  
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

## **Conselho Editorial**

Augusto Jobim do Amaral  
Cleide Calgaro  
Draiton Gonzaga de Souza  
Evandro Pontel  
Everton Miguel Maciel  
Fabián Ludueña Romandini  
Fabio Caprio Leite de Castro  
Fabio Caires Correia  
Gabriela Lafetá  
Ingo Wolfgang Sarlet  
Isis Hochmann de Freitas  
Jardel de Carvalho Costa  
Jair Inácio Tauchen  
Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques  
Nelson Costa Fossatti  
Norman Roland Madarasz  
Nuno Pereira Castanheira  
Nythamar de Oliveira  
Orci Paulino Bretanha Teixeira  
Oneide Perius  
Raimundo Rajobac  
Renata Guadagnin  
Ricardo Timm de Souza  
Rosana Pizzatto  
Rosalvo Schütz  
Rosemary Sadami Arai Shinkai  
Sandro Chignola

**Luã Nogueira Jung**

**Verdade e Interpretação:**

hermenêutica filosófica como alternativa ao naturalismo e ao relativismo



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2021

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



*Série Filosofia* – 61

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

Luã Nogueira Jung

JUNG, Luã Nogueira. *Verdade e Interpretação: hermenêutica filosófica como alternativa ao naturalismo e ao relativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

179p.

ISBN – 978-65-87424-88-0



<https://doi.org/10.36592/9786587424880>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

---

1. Hermenêutica filosófica. 2. Interpretação. 3. Verdade. 4. Mente. 5. Ética.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

*Para o meu irmão Camilo.*





## SUMÁRIO

### APRESENTAÇÃO

*Fabio Caprio Leite de Castro* .....11

**INTRODUÇÃO** .....15

**1 ÀS RAÍZES DO PROBLEMA** .....25

1.1 A CONSTITUIÇÃO LINGUÍSTICA .....35

1.2 DETERMINISMO LINGUÍSTICO?.....48

**2 RAZÃO E HISTORICIDADE** .....59

2.1 HERMENÊUTICA: DE ARTE DA COMPREENSÃO A TRAÇO FUNDAMENTAL DA  
EXPERIÊNCIA.....78

2.2 INTERPRETAÇÃO, DIALÉTICA E FALIBILISMO .....92

**3 POR UMA COMPREENSÃO HERMENÊUTICA DO SER HUMANO: UMA  
ALTERNATIVA AO NATURALISMO E AO RELATIVISMO** ..... 113

3.1 A NATUREZA DA MENTE ..... 117

3.2 REALISMO ÉTICO ..... 143

**CONCLUSÃO** ..... 169

**REFERÊNCIAS** ..... 173



## APRESENTAÇÃO

Encontramos na contemporaneidade um entendimento, praticamente consensual e implícito, sobre o que são a realidade e o ser humano, através do discurso de cientistas renomados, em discursos profissionais, na grande mídia e, mais difusamente, na atmosfera do dia a dia da vida social. Esse entendimento revela, como outras vezes na história da filosofia, a emergência de certos modos de pensar que poderiam parecer superados, como o naturalismo e o relativismo, mas que mostram todo seu vigor e sua influência em nossa cultura. Evidentemente, houve e há muitas formas de naturalismo e de relativismo. Quando utilizo esses termos, refiro-me, especialmente, a duas teses que ganharam progressivamente uma enorme aceitação nas últimas décadas, tornando-se, ousado dizer, hegemônicas em nosso tempo.

Uma dessas teses, de matiz naturalista, sustenta-se na crença de que tudo o que existe encontra-se na ordem natural e, portanto, cabe às ciências naturais explicá-lo. Um desdobramento notório dessa tese é que o ser humano se reduz à sua dimensão estritamente biológica. Daí a explicação de que a mente não passa de um resultado fisiológico (neuroquímico) do sistema nervoso, o que configuraria, segundo a denominação de Markus Gabriel<sup>1</sup>, um “neurocentrismo”.

A outra tese, de matiz relativista, afirma que a verdade é única e exclusivamente uma construção social. Essa crença, permeada de um notável ceticismo, leva a uma consequência drástica, tão explorada pelos teóricos do pós-modernismo: o acesso que temos à realidade é sempre atravessado, de modo insuperável, por perspectivas e conceitos condicionados pela cultura. É o que Thomas Fuchs chama de “construtivismo pós-moderno”.<sup>2</sup> Esse modelo cético não exclui o naturalismo cerebrocentrista, ao contrário: são crenças que terminam por se acomodar muito bem uma à outra no *mainstream* teórico-científico contemporâneo.

---

<sup>1</sup> GABRIEL, Markus. *Não sou meu cérebro – Filosofia do Espírito para o séc. XXI*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018, pp. 11-12 e p. 18.

<sup>2</sup> FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperter Anthropologie*. Berlin, Suhrkamp Verlag, 2020, p. 179 e s.

É nesse ponto que o livro de Luã Nogueira Jung, *Verdade e Interpretação*, faz uma intervenção, apresentando uma contribuição notável sobre a relevância da hermenêutica filosófica em nosso tempo. Não se trata de uma indagação que mergulha pontualmente em uma obra específica, como costumeiramente encontramos em estudos filosóficos, mas de uma investigação que assume o desafio de sustentar a pertinência da hermenêutica filosófica em oposição ao naturalismo e ao relativismo.

O livro desdobra-se em três movimentos que conduzem o leitor pouco a pouco, por contraste, em direção a uma compreensão hermenêutica do ser humano. No primeiro capítulo, Luã Jung propõe uma análise dos fundamentos do problema a ser investigado, fazendo emergir o núcleo do paradigma científico da modernidade através do qual instalou-se o naturalismo, desde a filosofia da linguagem. Paralelamente a isso, o autor procura mostrar como o romantismo nascente problematizou a questão através da dimensão constitutiva da linguagem, demonstrando que esta não se limita a um complexo de representações já determinadas.

O segundo capítulo dá continuidade ao questionamento realizado, perpassando certos problemas do idealismo alemão em sua tentativa de superação de uma teoria do conhecimento iluminista. É por esta via que o autor apresenta o surgimento da hermenêutica moderna e suas progressivas transformações até se constituir como hermenêutica filosófica.

Uma vez preparado teoricamente este que é o terreno filosófico no qual o autor ele mesmo pretende fundar a sua crítica, fazemos a passagem ao terceiro e último capítulo do livro. Trata-se da defesa articulada de uma compreensão hermenêutica do ser humano, com dois alvos bem delimitados – o naturalismo e o relativismo. É nesse capítulo que o autor examina as implicações destes modelos de entendimento da realidade, dialogando com importantes filósofos da contemporaneidade. Nesse sentido, são expostos os efeitos do naturalismo em uma concepção da mente cerebrocentrista, bem como em um modelo de entendimento da inteligência artificial que termina por objetificar o ser humano. Tomando distância dessas concepções, são-lhe destinadas uma crítica desde a hermenêutica filosófica, deixando espreitar que estamos a falar, no fundo e no horizonte, de uma antropologia filosófica. Por fim,

conectando essas questões ao tempo em que vivemos, o autor não deixa de assinalar as consequências éticas desse debate.

Contra um modelo relativista calcado em concepções que interagem com o chamado pós-modernismo, Luã Jung oferece uma última contribuição em seu livro. O realismo ético, ancorado na hermenêutica filosófica seria uma resposta possível ao relativismo e seus efeitos. Ponto polêmico, sem dúvida, pois a rigor o realismo defendido por muitos autores contemporâneos, como Hubert Dreyfus, Charles Taylor, Markus Gabriel ou Thomas Fuchs, encontraria substancial resistência no campo fenomenológico. Não obstante, mesmo que se aceite essa resistência, é preciso reconhecer que o realismo defendido por Luã Jung não consiste em um realismo ingênuo, pois preserva a dimensão central do debate instaurado pela tradição hermenêutica, sendo este precisamente o valor do exercício intelectual proposto pelo autor.

O leitor encontrará em *Verdade e Interpretação* um livro de introdução à hermenêutica filosófica, sem perder de vista a profundidade que o tema exige. Igualmente, encontrará um livro que pontua e define dois alvos a serem considerados e contrapostos na defesa de uma hermenêutica filosófica, através de um método dialético que tonifica o debate. Trata-se, indiscutivelmente, de uma importante contribuição para a tradição hermenêutica na filosofia brasileira.

*Fabio Caprio Leite de Castro.*  
PPG-Filosofia.  
Escola de Humanidades – PUCRS.



## INTRODUÇÃO

Vivemos em uma época em que nossas demandas práticas e teóricas aparentam colidir cada vez mais entre si. Onde buscamos conforto e coerência, encontramos apenas mais dúvidas e paradoxos. Por exemplo, não podemos negar que a ciência tem um papel fundamental na constatação dos graves problemas socioambientais que ameaçam a vida em nosso planeta, nem que a mesma ciência é determinante na busca de uma solução para os mesmos. Por outro lado, é cada vez mais flagrante que o próprio desenvolvimento científico, embalado pela crença cega em sua neutralidade, é também um agente responsável pela crise de identidade entre indivíduos e instituições. Graças ao desenvolvimento de aparelhos e algoritmos sofisticados, jamais estivemos tão conectados e, ao mesmo tempo, tão divididos. Jamais tivemos tamanha disponibilidade de informação e, simultaneamente, tão pouca sabedoria<sup>1</sup>. Ao invés de disseminar o diálogo entre as diferenças e a busca comum por respostas, a estrutura oferecida pela tecnologia parece ter propiciado um ambiente de conflito e desconfiança mútua entre indivíduos e grupos sociais; desconfiança que desagua nas mais distintas teorias conspiratórias e na descrença em valores como o da democracia e da verdade. Isto é, paralelamente ao desenvolvimento frio e objetivo da técnica, cresce a irracionalidade e a violência.

No âmbito teórico, temos dois movimentos correlatos aos conflitos sociais: para alguns, a linguagem descritiva das ciências naturais é o ápice da racionalidade humana e os demais domínios valorativos devem reconhecer a sua inferioridade metodológica e ter como guia apenas o caminho seguro da descrição científica. Para Stephen Hawking, por exemplo, a filosofia está morta e a resposta às grandes interrogações sobre o mundo, o comportamento do universo, a natureza e origem da realidade devem ser buscadas agora pela física<sup>2</sup>. Em contrapartida, para outros teóricos críticos, o contexto acima delineado é apenas mais um indício de que os pilares da ciência moderna como verdade, objetividade e conhecimento devem ser derrubados: não existe um método seguro ou uma realidade independente de nossas

---

<sup>1</sup> "Where is the wisdom we have lost in knowledge? Where is the knowledge we have lost in information?" (T.S. Eliot – The Rock).

<sup>2</sup> HAWKING, Stephen W.; MLODINOW, Leonard. *The grand Design*. New York: Bantam Books, 2010.

formas de organização social, distribuição de poder e jogos de linguagem. Nesse sentido, como afirma Gianni Vattimo,

ninguém nunca diz a verdade, toda a verdade e nada além da verdade. Cada afirmação acarreta uma escolha daquilo que consideramos relevante, e essa escolha nunca é desinteressada. Mesmo os cientistas que pretendem no laboratório deixar de lado preferências, inclinações e interesses particulares estão se esforçando para obter objetividade, porque essa é a maneira de obter resultados que podem resistir ao teste da replicação e, assim, ser utilizados no futuro. Quem sabe: talvez eles estejam apenas esperando ganhar o Prêmio Nobel, que certamente é um interesse privado.<sup>3</sup>

Em que pese a aparente contradição entre estas duas posturas, podemos identificar um pressuposto comum: a possibilidade de verdade, objetividade e conhecimento está condicionada ao desenvolvimento de um método neutro em relação ao objeto e à existência de um fundamento independente de nossas práticas sociais e valores individuais ou coletivos. No primeiro caso, afirma a corrente que a partir de agora chamaremos de naturalismo: "nós encontramos estes fatores no método científico e nos objetos de investigação das ciências naturais. Eles delimitam o que é real e o que é invenção e, portanto, devemos pautar nossa concepção de mundo e nossas ações a partir do que disciplinas a física, a biologia ou a química têm a nos dizer". Do outro lado, como o trecho de Vattimo acima aponta, temos a postura cética ou relativista: "não existe método ou conhecimento desvinculado de interesses e as visões de mundo são sempre o resultado do predomínio de uma determinada comunidade linguística situada historicamente. A vigência e predomínio de uma determinada visão de mundo, nesse sentido, estão relacionados à sua capacidade de satisfação dos interesses contingentes daqueles que detêm o poder de criar e disseminar narrativas".

Em ambos os casos, portanto, termos como verdade e objetividade estão associados à existência daquilo que Markus Gabriel chama de "mundo sem

---

<sup>3</sup> VATTIMO, Gianni. *A farewell to truth*. Translated by William McCuaig. Columbia University Press, 2011, p. 09.



espectador" (*Welt ohne Zuschauer*)<sup>4</sup>, isto é, aquilo que é o caso "consiste independentemente do espírito, da consciência ou de outras posições apresentadas por sistemas epistêmicos no intuito de estabelecer um contato falível com o mesmo"<sup>5</sup>. Nesse mesmo sentido também emprego a figura "lugar nenhum", que dá nome ao livro de Thomas Nagel, *The View from Nowhere*<sup>6</sup>. Para o naturalismo, essa dimensão existe e é ditada pelas causas e efeitos desencantados da física. Para os "pós-modernos"<sup>7</sup>, a inexistência de uma perspectiva neutra faz com que a situação se inverta: o mundo sem espectador transforma-se no mundo *do* espectador. Esse fator comum a ambas as correntes que formam esta dicotomia também é identificado por Richard Bernstein. Para o autor, ambos os lados do conflito padecem do que ele chama de ansiedade cartesiana: a busca por um fundamento ou um ponto arquimediano, "algum ponto fixo, alguma pedra estável sobre a qual podemos assegurar nossas vidas contra as vicissitudes que constantemente nos ameaçam"<sup>8</sup>. Essa busca, para Bernstein, leva-nos a um movimento pendular, sintetizado pelo autor com a fórmula "ou/ou" (*Either/or*): "ou há algum suporte para o nosso ser, uma fundação fixa para o nosso conhecimento, ou nós não podemos escapar das forças da escuridão que nos envolvem com loucura e caos intelectual e moral"<sup>9</sup>. A ansiedade diagnosticada por Bernstein guarda referência direta com a segunda meditação de Descartes, cujo plano teórico ali traçado consiste em encontrar "apenas uma coisa que seja segura e incontestável", "algo certo", ou, se isso não for possível, pelo menos "aprender com segurança que não existe nada no mundo de certo"<sup>10</sup>. Em termos metafísicos, a ansiedade cartesiana é traduzida pela convicção

---

<sup>4</sup> GABRIEL, Markus. *Sinn und Existenz: Eine realistische Ontologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2016.

<sup>5</sup> GABRIEL, Markus. *Sinn und Existenz: Eine realistische Ontologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2016, p. 27.

<sup>6</sup> NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford University Press, 1986.

<sup>7</sup> O conceito de pós-modernidade é hoje recusado por muitos autores. Valendo-me do poder de síntese do termo em momentos pontuais deste texto, no entanto, utilizo "pós-moderno" para fazer referência às correntes relativistas e céticas quanto à verdade a partir de diferentes perspectivas histórico-linguísticas na filosofia contemporânea.

<sup>8</sup> BERNSTEIN, Richard J. *Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited, 1983, p. 18.

<sup>9</sup> BERNSTEIN, Richard J. *Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited, 1983, p. 18.

<sup>10</sup> "Sem embargo, empregarei todas as minhas forças e seguirei novamente o mesmo caminho que percorri ontem, distanciando-me de tudo em que poderia supor a existência da menor dúvida, como se eu soubesse que isto fosse completamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até

de que há uma dimensão da realidade que fundamenta e determina todas as demais de maneira independente. Em termos epistemológicos, ela representa a busca por certeza, uma forma de conhecimento que não deixe espaço para alternativas ou revisões. A pergunta que transpassa a presente obra, nesse sentido, é a seguinte: nós realmente precisamos tomar um lado nessa disputa? Ou, colocando de outra maneira, essa abordagem teórica é em si válida? Não podemos pensar em uma terceira via? O objetivo, portanto, será primeiramente o de mostrar que, antes de uma tomada de atitude positiva ou negativa em relação a “objetivistas” e “relativistas”, devemos refletir sobre a própria coerência dessa forma de pensamento que engloba estas duas posturas aparentemente antagônicas. Isso não ocorre, todavia, sem que seja necessário fazer alguns ajustes em perspectivas e conceitos historicamente estabelecidos, bem como rever interpretações de ideias relevantes relacionadas a essa disputa teórica.

Com esse intuito, o primeiro capítulo apresenta um recorte do debate entre *Aufklärung* e romantismo. Pretendo mostrar como a disputa entre a concepção designativa e a concepção constitutiva da linguagem, sendo esta desenvolvida por autores como Herder e Humboldt, antecipa conflitos teóricos que ainda persistem hoje. A crítica desses autores à teoria da linguagem dos séculos XVII e XVIII, a partir de uma dimensão histórico-cultural, mostrar-se-á como uma perspectiva ainda atual e crítica ao panorama teórico do naturalismo contemporâneo. Isso não significa, no entanto, que a concepção constitutiva de linguagem proposta por tais autores elimine a gangorra a que o pensamento, flagelado pela ansiedade cartesiana, está sujeito. Em outras palavras, uma vez aceita a premissa teórica de que o processo histórico de aquisição e de desenvolvimento da linguagem exerce um papel ativo na nossa concepção de mundo (*Weltansicht*), como podemos, ainda assim, acreditar na objetividade de nossas teorias e discursos? Como resposta a este problema, tento fazer com que o recorte da história da filosofia realizado no primeiro

---

encontrar algo de certo, ou, ao menos, se outra coisa não me for possível, até aprender com segurança que não existe nada no mundo de certo.

Arquimedes, a fim de tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outro, não pedia nada mais que não fosse um ponto fixo e certo. Portanto, terei o direito de alimentar grandes esperanças, se for bastante feliz para encontrar apenas uma coisa que seja segura e incontestável." (DESCARTES. *Meditações*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999, p. 257).

capítulo avance a autores influenciados pelas disputas entre *Aufklärung* e romantismo, dando preponderância teórica àqueles que estão inseridos no que podemos chamar de tradição dialética e hermenêutica da filosofia (como pretendo expor, dialética e hermenêutica não representam necessariamente correntes distintas, muito menos antagônicas).

Assim, o primeiro autor a ser abordado é Hegel e sua proposta de reconciliar as demandas normativas da razão com a formação histórica do pensamento através de uma Lógica que torne esta mesma formação histórica sujeita ao desenvolvimento necessário do seu sistema, cujo ponto final resulta na equivalência entre pensamento e mundo. Guardando o ideal de conciliação entre historicidade e razão que motiva os aspectos da teoria hegeliana a serem abordados, no entanto, tento apontar como a eliminação da contingência, a qual se dá a partir subordinação irrestrita da história à Lógica, acaba por ferir o elemento falibilista presente na formulação da dialética e da própria concepção de filosofia socrática. De acordo com o que será exposto, a resposta a esse ponto crítico do sistema hegeliano pode ser dada pela retomada do pensamento hermenêutico moderno. Assim, visando a uma breve reconstrução dos problemas relevantes para o período de reformulação e estabelecimento da hermenêutica enquanto disciplina, exponho teses centrais de autores como Schleiermacher, Dilthey e Heidegger. Uma vez realizada esta revisão, procuro resgatar a partir da obra de Gadamer, e considerando a influência dos autores antes mencionados, uma concepção teórica que equilibre a normatividade da razão com a historicidade inerente à linguagem.

Ao consolidar uma perspectiva dialético-hermenêutica que, sem negar a historicidade do pensamento, seja contrária ao ceticismo e ao relativismo, pretendo desenvolver no terceiro capítulo algumas consequências teóricas a partir do quadro apresentado nos capítulos anteriores. Ratificando o caráter constitutivo da linguagem e negando a dicotomia entre razão e historicidade, nos termos a serem explorados, pretendo mostrar como podemos conceber o desenvolvimento da consciência humana a partir de uma compreensão antropológica que englobe o caráter inerentemente linguístico e, portanto, histórico do ser humano. Para isso, precisaremos revisar a teoria naturalista da mente e apresentar uma alternativa. Tal alternativa, amparada por contribuições relevantes de outros autores e correntes

contemporâneas, traz consigo uma imagem do humano como um ser de linguagem e, portanto, dotado de uma autocompreensão a qual, por sua vez, aponta sempre para problemas normativos. Interpretar e dizer o que o ser humano é implica assumir uma concepção sobre aquilo que ele deve ser. Portanto, pretendo mostrar no último capítulo que a Ética é um problema inerente à nossa autocompreensão, possuindo o raciocínio prático um caráter interpretativo. Como será exposto, todavia, isso não torna nossas considerações e respostas a interrogações éticas e morais menos "reais", "objetivas" ou "verdadeiras" do que aquelas conduzidas em outros campos de investigação. Em síntese, a presente obra pretende contribuir para uma nova abordagem de problemas filosóficos que são abrangidos a partir da antiga dicotomia entre natureza e espírito, apontando, assim, para uma compreensão distinta tanto do naturalismo quanto das correntes relativistas e/ou céticas acerca de problemas centrais como o da linguagem, da interpretação e da verdade.

Naturalmente, estou ciente dos riscos assumidos ao abordar temas distintos e espinhosos como estes mencionados. Muitos dos autores e obras aqui tratados são, por si mesmos, motivo de controvérsias e de longas teses nas mais variadas direções em diferentes escolas de pensamento. Ao longo do processo de leitura e escrita, tentei realizar uma interpretação íntegra e bem-intencionada de cada obra a que tive acesso, no intuito de destacar como cada autor e obra contribui para o debate dos problemas que pretendi enfrentar. Assim, ainda que a retomada do processo histórico do desenvolvimento filosófico exija sempre uma exegese consistente dos textos, destaco que a análise das obras neste texto está, primeiramente, a serviço da reflexão sobre problemas filosóficos, não limitando-se apenas a uma história da filosofia, o que exigiria uma abordagem talvez ainda mais minuciosa em relação a cada autor, mas com o um propósito diferente do que motiva este livro.

Em consonância com o espírito analítico e de especialização predominante em nossa época, existe uma tendência no mundo acadêmico (em que pese toda a defesa discursiva acerca da interdisciplinaridade) de que teses e textos a serem publicados em sentido geral devam se ocupar com um problema particular específico à exaustão como sinônimo de cientificidade. De acordo com a perspectiva que desenvolvo aqui, todavia, essa tendência de especialização é parte do problema

do pensamento contemporâneo, ao invés do caminho correto a ser seguido. É claro que o aprofundamento em si é uma necessidade de qualquer investigação séria e, nesse sentido, como mencionado, esforcei-me para entregar uma interpretação íntegra e bem-sucedida de cada texto e conceito explorado no desenvolvimento deste livro. A partir da perspectiva holística que motiva a minha pesquisa, no entanto, penso que a abordagem de determinados problemas sem a devida atenção a outros problemas essencialmente relacionados é em si um erro metodológico, ainda que, por uma questão de tempo e de precisão, a imposição de certos limites seja sempre necessária. Afinal, invertendo a ordem dos capítulos desta obra, como podemos abordar o *status* teórico da Ética sem que exponhamos minimamente a sua relação com o tipo de seres que somos? E se partimos de um pressuposto básico de que seres humanos são dotados de consciência, seja lá o que isso queira dizer nesse momento, como podemos ignorar o papel da linguagem em sua formação? Assim, espero e acredito que as respostas desenvolvidas aos diferentes problemas reflitam uma unidade teórica. Como afirma Stanley Cavell, “embora possa não haver respostas satisfatórias para tais questões em determinadas formas, há, assim por dizer, direções de respostas, formas de pensar cuja descoberta vale o tempo de sua vida”<sup>11</sup>.

A unidade teórica buscada por mim diz respeito a uma tentativa de reapresentação daquilo que Ernildo Stein chama de paradigma hermenêutico. Assim, as referências a autores contemporâneos e de diferentes tradições têm como objetivo destacar a relevância de ideias desenvolvidas por autores relacionados direta ou indiretamente à hermenêutica e que viram na linguagem e na interpretação pontos centrais para a solução de questões mal formuladas ou não respondidas na história da filosofia. Há, portanto, uma linha de raciocínio que vai de Herder a Humboldt, de Schleiermacher a Gadamer e que, de forma coerente com a própria perspectiva hermenêutica aqui defendida, tenta *aplicar* as ideias e definições destes e de outros autores a problemas interconectados e urgentes para nós hoje. Assim, paralelamente às respostas oferecidas, procuro apresentar uma outra visão do que

---

<sup>11</sup> CAVELL, Stanley. *Themes out of School*. San Francisco: North Point Press, 1984, p. 9.

podemos entender por hermenêutica, apropriada de maneira equivocada por uma determinada corrente teórica, como terei a oportunidade de explorar adiante.

Como o leitor verá, excluí as citações originais em idiomas estrangeiros buscando uma maior fluidez do texto. O desenvolvimento da pesquisa, cujo resultado é o presente livro, coincide em parte com a minha evolução no aprendizado da língua alemã, de maneira que, com algum esforço e de acordo a disponibilidade de obras em tempos de pandemia em que este trabalho foi escrito, realizei a leitura de textos-chave em sua versão original, tentando traduzi-los de maneira coerente com o contexto teórico de cada obra e autor. Em alguns casos em que há traduções em português publicadas, utilizei-as como modelo comparativo, mas, em que pese a excelência de cada tradução, fiz alterações em virtude de algumas discordâncias semânticas. É o caso de publicações como o *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*, de Herder, a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, e *Verdade e Método*, de Gadamer<sup>12</sup>. Em relação à *Ciência da Lógica*, de Hegel, vali-me da pioneira tradução no Brasil coordenada pelo professor Agemir Bavaresco<sup>13</sup>, cuja consistência e precisão serviu-me de atalho à obra hegeliana de linguagem mais especulativa.

Este livro é fruto da minha tese de doutorado, aprovada com louvor no Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. Tal como naquele trabalho, registro aqui o meu agradecimento ao meu orientador, Fabio Caprio Leite de Castro, o qual apoiou o desenvolvimento da minha pesquisa desde a época da graduação. Em nome do professor Draiton Gonzaga de Souza, presto homenagem a todos os professores da escola de humanidades. Uma vez que este texto é entregue para publicação após a banca de avaliação de doutorado, a qual também foi integrada pelos professores anteriormente citados, faço agora o agradecimento aos professores Robinson dos Santos e Eduardo Luft pela leitura atenta e pela interlocução crítica sobre o texto ora apresentado. Em relação ao segundo, registro

---

<sup>12</sup> Ver, respectivamente: HERDER, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Tradução: José M. Justo. Lisboa, Edições Antígona, 1987; HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014; GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

<sup>13</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, bem como os volumes 2 – A Doutrina da Essência – e 3 – A Doutrina do Conceito.

a relevância dos seminários sobre dialética para a interpretação da obra de Hegel que é exposta ao longo dos capítulos. Parte da minha pesquisa de doutorado foi realizada na Alemanha, onde fui muito bem recebido pelo professor Rainer Forst no seu seminário de teoria política no instituto Normative Orders e na Goethe-Universität Frankfurt am Main. Também agradeço ao professor Christoph Horn pelo amigável diálogo sobre a minha pesquisa na Universidade de Bonn e ao professor Markus Gabriel, da mesma universidade, o qual também contribuiu para o desenvolvimento deste texto com ideias relevantes. Entre tantos colegas importantes, faz-se necessária a menção a Alexander Schlepper, colega de Frankfurt com quem tive ótimos debates sobre os pensamentos que sustentam a minha tese. Na PUCRS, agradeço aos colegas Jair Tauchen por seu apoio à internacionalização da minha pesquisa e Renata Guadagnin, cujas palavras e conselhos sempre amenizaram os desafios desta jornada acadêmica.

Se a leitura de Bernstein acerca da “ansiedade cartesiana” que assombra o pensamento moderno é adequada, a abordagem a ser empregada não será a tomada de posição entre o realismo ingênuo representado pelo naturalismo, nem o relativismo e ceticismo predominante em diferentes correntes filosóficas contemporâneas, mas desenvolver uma terapia eficaz que nos traga, enfim, sossego. Fazendo outra alusão a Wittgenstein, se a tarefa da filosofia consiste em libertar a mosca da garrafa em que ela inutilmente se debate, o objetivo final da presente obra é o de ao menos ajudar a iluminar o caminho do pensamento para a solução de algumas questões teóricas que a cada dia se tornam mais concretas e urgentes.





# 1 ÀS RAÍZES DO PROBLEMA

*Nur durch die Bildung wird der Mensch überall menschlich und von Menschheit durchdrungen.*

*-Friedrich Schlegel.*

Pode-se dizer que as grandes questões que afligem a sociedade contemporânea são modernas em seu núcleo reflexivo. O aquecimento global, a crise de representação das democracias liberais e as dúvidas sobre a possibilidade e os impactos do desenvolvimento de uma inteligência artificial que substitua a inteligência humana, por exemplo, têm como fundamento interrogações ainda não satisfatoriamente respondidas acerca da relação entre a humanidade e a natureza, do indivíduo e sociedade e daquilo que nos define enquanto "animais racionais" e livres. Estas questões estão tão imbricadas entre si que, cada vez mais, torna-se difícil analisá-las de forma independente. Afinal, tomando o aquecimento global como ponto de partida, seria este um problema de ordem simplesmente "natural"? Quer dizer, ainda que a humanidade estivesse verdadeiramente engajada no seu combate, poderíamos fazê-lo sem realizar mudanças radicais no nosso modo de organização política, repensar os nossos valores e sem redefinirmos a nossa própria identidade? É crescente nos países ricos a insatisfação popular com os movimentos migratórios que, diga-se, tendem a crescer cada vez mais, senão em razão das guerras que têm como motivo recursos naturais, pelas iminentes catástrofes climáticas que em alguns anos tornarão certas regiões do planeta inabitáveis. Tais crises migratórias, por sua vez, têm impulsionado o crescimento de movimentos populistas que se valem do sentimento de desconforto que as maiorias nacionais sentem ao ter que dividir o seu espaço e seus recursos com "estranhos". Simultaneamente, o desenvolvimento de algoritmos sofisticados torna-se ferramenta de manipulação eleitoral nas mãos destes movimentos e traz consigo a pergunta sobre como o desenvolvimento das redes pode ser benéfico ao ideal de democracia e promoção de direitos humanos, ao invés de um instrumento de sua deterioração. Estes casos são apenas ilustrações dos complexos problemas globais que a cada dia se acumulam.

A compreensão destes temas como que situados em uma rede, no entanto, ainda é incipiente nas instituições sociais responsáveis pela sua identificação e solução, um lampejo do mundo acadêmico. O paradigma de compreensão de mundo vigente é analítico: Afinal, o que seria a natureza senão um aglomerado de matéria inerte disponível à manipulação e domínio? E o que seria a sociedade senão um amontoado de indivíduos? A inteligência artificial, por sua vez, não seria uma mera reprodução do funcionamento mecânico do cérebro e, portanto, da mente?

Tal modelo de inquirição e enfrentamento dos problemas que nos afligem e das dúvidas que os sustentam, todavia, não subsiste sem paradoxos. Se a natureza é o conjunto inanimado de matéria e suas leis, como pode o homem representá-la artificialmente no laboratório? Se a humanidade é o conjunto átomos que funcionam a partir de *inputs* e *outputs* cerebrais, como podemos sustentar a liberdade? Por outro lado, se a "mente" é algo mais do que a simples *res extensa*, como pode a ciência transformar a matéria inanimada em *res cogitans*? Antes de serem encarados propriamente como um problema, tais dilemas reproduzem os princípios que, segundo Bruno Latour, fundam o que ele chama de *constituição moderna*. Nesse sentido, o autor apresenta o seguinte esquema<sup>1</sup>:

#### Primeiro paradoxo:

|                                                                                            |                                                                  |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------|
| A natureza não é uma construção nossa: ela é transcendente e nos ultrapassa infinitamente. | A sociedade é uma construção nossa: ela é imanente à nossa ação. |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------|

<sup>1</sup> LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2019, p. 47.

**Segundo paradoxo:**

|                                                                            |                                                                                  |
|----------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| Nós construímos artificialmente a natureza no laboratório: ela é imanente. | Não construímos a sociedade, ela é transcendente e nos ultrapassa infinitamente. |
|----------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|

**Constituição:**

|                                                                                                                                                                                 |                                                                                                                   |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Primeira garantia: ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela existe como se nós não a construíssemos.                                                               | Segunda garantia: ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela existe como se nós a construíssemos. |
| Terceira garantia: A natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação. |                                                                                                                   |

Este quadro apresenta de forma sintética as dicotomias que fundam o pensamento moderno e sobre as quais, até hoje, não há uma solução incontroversa. Tal estrutura, todavia, possui uma origem filosófica bastante determinada, a saber, o iluminismo dos séculos XVII e XVIII. Até então, como afirma Charles Taylor, tinha-se uma concepção do mundo como organizado em "categorias significativas que existem para corporificar ou expressar uma ordem de ideias ou arquétipos, que manifestam o ritmo da vida divina ou os atos fundantes dos deuses ou a vontade de Deus". Esta cosmologia irrestrita transpassava todas as esferas da realidade, ou seja, tanto a natureza quanto o homem, como é possível depreender da concepção teleológica presente na ética aristotélica, que chega à Idade Média através de Aquino. A crescente manipulação da natureza pela ciência moderna, todavia, reforça a visão das coisas como desencantadas e retira do sujeito uma ordem finalística a que ele possa e deva se integrar. Nesse sentido, a visão científica/naturalista de mundo que

se tornou hegemônica a partir do século XVII teve como principais vetores de seu desenvolvimento os seguintes:

1 – o desenvolvimento da física mecânica concedeu à ciência uma fundação firme, baseada na matemática e na experimentação. A matemática desenvolveu a relação entre magnitudes, o experimento mostrou quais dessas relações eram realizadas no movimento. O exemplo mais simples deste tipo de procedimento foi descoberto por Galileo, que demonstrou empiricamente o nível de aceleração contínua de um corpo caindo em condições normais;

2 – Uma vez que as mudanças na natureza podiam ser representadas pelo movimento, a nova ciência provou-se capaz de descobrir as leis da natureza. Luz, calor, eletricidade e som foram submetidos aos métodos da ciência.

3 – Movimentos no espaço sideral provaram-se estar sujeitos às mesmas regularidades.

4 – Processos químicos tornaram-se acessíveis à análise quantitativa.

Para Dilthey, "em todas essas esferas um certo tipo válido de ciência da natureza desenvolvida tornou-se um modelo para toda ciência, atingindo esferas muito distantes da ciência mecânica"<sup>2</sup>. Portanto, o sucesso atingido na descrição e manipulação dos fenômenos naturais pelo método matemático-experimental foi transplantado para as outras áreas da vida humana como a economia e sistemas sócio-históricos de interação, que passaram a ser investigados a partir da formulação de leis naturais<sup>3</sup>.

Por um lado, tem-se nesta "revolução paradigmática" o progresso de uma visão mecanicista do mundo e do homem. Por outro lado, e de forma não totalmente coerente com a primeira premissa, temos a cisão entre sujeito e objeto. O primeiro aspecto é apresentado pelo empirismo de autores como Hobbes, Locke e Hume, que, *grosso modo*, tratam o problema da mente como sendo um aparelho receptivo sensorial que traduz os impulsos do mundo externo em ideias e utiliza a linguagem como ferramenta de catalogação destas impressões sensíveis. O segundo aspecto tem como ícone Kant. Para Kant, o homem não é apenas um mecanismo orgânico

---

<sup>2</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 110.

<sup>3</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976.

passivo às contingências e leis da natureza, mas, concomitantemente à sua passividade, traduzida na forma de intuições sensíveis, também emprega ativamente categorias *a priori* do entendimento que dão forma ao material bruto do mundo externo que é recebido através dos cinco sentidos. Esta epistemologia kantiana resulta na distinção entre o mundo dos fenômenos, que é descrito pela ciência a partir das condições de possibilidade da razão humana, e o mundo das coisas em si, inacessível a nós em virtude de sua inacessibilidade por vias diretas (tendo em vista o papel ativo do entendimento). Este dualismo epistemológico estabelecido na *Crítica da razão pura* permite a Kant sobrepor o homem à natureza e defender em sua *Crítica da razão prática* a liberdade moral frente aos impulsos naturais originados na parte biológica de nossa constituição humana. É nesse sentido que Taylor comenta que

A era do iluminismo estava desenvolvendo uma antropologia que constituía em um amálgama – não inteiramente consistente – de duas coisas: a noção de subjetividade autodefinitória correlativa à nova objetividade, e a visão de ser humano como parte da natureza e, em consequência, plenamente sob a jurisdição dessa objetividade. Esses dois aspectos nem sempre se coadunam. Eles se reforçam mutuamente no apoio ao atomismo, a uma ciência atomística da natureza compatível com uma teoria política, cujo ponto de partida era o indivíduo num estado de natureza. Porém, eles parecem conflitar numa questão como, por exemplo, a do determinismo, em que a liberdade do ser humano como sujeito parece estar comprometida pela necessidade causal estrita à qual ele está sujeito como parte da natureza. E isso se refletiu em noções divergentes quanto à relevância da natureza para a razão prática.<sup>4</sup>

Ainda que se queira sustentar a coexistência da liberdade com o determinismo decorrente da epistemologia empirista, tal como Isaiah Berlin desenvolve sob o conceito de liberdade negativa, ou seja, ausência de impedimentos à realização da vontade, em contraposição ao que ele denomina de liberdade positiva, quer dizer, determinação da vontade de acordo com a razão ou algum valor superior, em

---

<sup>4</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução: Nélio Schneider. Realizações Editora, 2014, p. 31.

detrimento dos impulsos contingentes, deve-se destacar que há posições decorrentes desta concepção que pareceram inaceitáveis aos olhos de autores da época. Isso porque, primeiramente, encarar o homem como um mero processo físico de reações físico-químicas soava, aos olhos dos humanistas, uma visão empobrecida de nossas capacidades expressivas. Nesse sentido, por exemplo, Herder comenta que "a lágrima que paira neste olhar sombrio, apagado, sequioso de consolo, como é comovente vê-la no retrato inteiro dum rosto melancólico; mas tomêmo-la em separado e transforma-se numa gota fria, observêmo-la ao microscópio... não quero imaginar o resultado!"<sup>5</sup>. Para além de uma questão estética, todavia, a epistemologia empirista revelava-se insuficiente para as demandas da razão em um nível teórico. A partir de Kant e sua revolução copernicana, é aceito em grande medida a noção de que, em alguma medida, as ideias (ou conceitos na terminologia kantiana) não poderiam ser meras derivações de nossas intuições sensíveis, tal como o assim chamado realismo ingênuo concebia o processo de conhecimento. Acreditar nisso é, nos termos expostos anteriormente, incorrer no *mito do dado*. Terry Pinkard, nesse sentido, sintetiza o papel normativo exercido pelo entendimento segundo Kant:

Os próprios juízos são questões normativas, são, portanto, combinações de dois tipos diferentes de representações em uma unidade em acordo com as regras do juízo válido. Isso, por sua vez, mostra que conceitos não poderiam ser simplesmente abstrações de intuições: um conceito é uma regra para sínteses em juízos. Nas palavras de Kant, um conceito é uma 'unidade do ato de trazer várias representações sob uma representação comum'. Uma vez que intuições não podem elas mesmas produzir a unidade de tal representação, elas não podem combinar-se em juízos; apenas conceitos podem combinar (isso é, 'sintetizar') tais itens da experiência. Ter um conceito, afirma Kant, é estar na posse de uma norma, uma regra de 'síntese' para um juízo. Ter um conceito é mais como ter uma habilidade – uma habilidade de combinar representações de acordo com certas normas.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, 1770, p. 08.

<sup>6</sup> PINKARD, Terry. *German philosophy 1760 - 1860: the legacy of idealism*. Cambridge University Press, 2002, p. 31/32.

Assim, com a famosa afirmação de que “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”<sup>7</sup>, Kant afasta tanto o dogmatismo racionalista quanto as pretensões céticas do empirismo de Hume. Tal postura crítica à certeza sensível é assumida de forma incontornável pelo idealismo pós-kantiano.<sup>8</sup>

O empirismo, portanto, apresentava três grandes falhas: primeiramente, o seu naturalismo tornava certas dimensões da vida carentes de significação (estética). Simultaneamente, tal naturalismo, aplicado a uma concepção antropológica, colocava em risco a liberdade do homem pelo determinismo que lhe é decorrente.<sup>9</sup> Por fim, a epistemologia empirista, além de favorecer o ceticismo, se revelava à época (e, acredito, até hoje) equivocada teoricamente após a virada kantiana, segundo a qual a razão desempenha uma função ativa no processo de conhecimento. Entretanto, a postura crítica de Kant pode ser considerada justamente como o ápice do iluminismo, e não o seu declínio. E é a partir dela e contra ela principalmente que o romantismo desenvolve as suas principais objeções e teses. Nesse sentido, a “contra-revolução” romântica ocorrerá tendo como objetivo as dicotomias do iluminismo que geram uma visão fragmentada do mundo em diversos aspectos, como descreve Taylor:

A oposição entre pensamento, razão, moralidade, de um lado, e desejo e sensibilidade, de outro; a oposição entre a mais plena liberdade autoconsciente, de um lado, e a vida na comunidade, de outro; a oposição entre consciência de si e comunhão com a natureza; e, para além disso tudo, a separação entre

---

<sup>7</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Edição da Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa, 2001, p. 89.

<sup>8</sup> Veja-se a afirmação irônica de Hegel no capítulo inicial da *Fenomenologia do Espírito* sobre o empirismo, o que ele chama de certeza sensível: “nesse sentido pode-se dizer aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola primária da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho. De fato, o iniciado nesses mistérios não só chega à dúvida do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero. O iniciado consoma, de uma parte, o aniquilamento dessas coisas, e, de outra, ele as vê consumarem seu aniquilamento”. (HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 91).

<sup>9</sup> DUPRÉ, Louis. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. Yale University Press, 2004, p. 25.

subjetividade finita e vida infinita que fluía através da natureza, a barreira entre o sujeito kantiano e a substância espinosista, *Deus sive natura*, ou, na expressão de Lessing, o '*hèn kai pân*' [uno e todo].<sup>10</sup>

Se analisarmos o movimento romântico como um todo e seguirmos a literatura "ordinária" a respeito do tema, no entanto, cairemos em simplificações grosseiras que tendem a compreendê-lo como uma simples negação de valores modernos como a razão, a ciência, a liberdade e a individualidade. É claro que, enquanto movimento difuso, sem um manifesto central, há obras esparsas cujas análises podem nos conduzir a tal conclusão simplificadora.

Tomemos por exemplo o quadro *Newton*, de William Blake (1795). Nele vemos a representação de Newton sentado sobre uma rocha de maneira curva, desenhando um diagrama com um compasso. Ao seu entorno, a escuridão que permanece inobservada pelo olhar fixo para baixo, na tentativa de sondar o mundo com o referido instrumento. Em oposição ao mundo luminoso de Newton, como destaca Baumer, era oferecido pelos românticos um mundo noturno "a noite, em contraste com o dia ou a luz, significava aquilo que exaltava as pesadas asas da alma e levava para eles do mundo espaço-temporal em direcção às regiões infinitas"<sup>11</sup>. Sobre a pintura de Caspar David Friedrich, *Nascer da Lua no Mar* (1820-1826), o autor comenta que "é uma bela interpretação visual desta saudade romântica [...] três pessoas sentadas numa rocha, olham para o mar e para os navios a navegar, como se aspirassem por conforto espiritual"<sup>12</sup>. O comentário de Baumer representa dois dos mais difundidos clichês atribuídos aos românticos: a negação da razão como instrumento hábil de compreensão do homem e da natureza, o que também ilustra a gravura de Goya *O sono da razão produz monstros* (1799), e nostalgia à Grécia antiga, uma época em que, supostamente, por razões acima delineadas, o homem se encontrava em comunhão plena com a ordem cosmológica. Daí seria fácil concluir por um certo irracionalismo e reacionarismo romântico, leitura que nos leva à suposta relação

<sup>10</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução: Nélío Schneider. Realizações Editora, 2014, p. 58.

<sup>11</sup> BAUMER, Franklin Le Van. *O Pensamento Europeu Moderno. Séculos XIX e XX. Vol. II*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1977, p. 26.

<sup>12</sup> BAUMER, Franklin Le Van. *O Pensamento Europeu Moderno. Séculos XIX e XX. Vol. II*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1977, p. 26.



entre o movimento e o advento de movimentos nacionalistas do século XX.

No entanto, o conceito de romantismo é em si extremamente controverso e não necessariamente coerente entre as disciplinas a que diz respeito (como filosofia, literatura e história)<sup>13</sup>. Entre todos os lugares-comuns a respeito do "movimento", todavia, devemos afastar em primeiro plano a leitura de que o romantismo era apolítico, uma tentativa de escapar da realidade política e social para o mundo da ficção literária. De acordo com Beiser, "ao contrário de escapar de questões morais e políticas, pelo bem da literatura e crítica, os românticos subordinaram a sua literatura e crítica aos seus ideais éticos e políticos"<sup>14</sup>. Poderíamos complementar a afirmação do autor partir da citação de Taylor acima, no sentido de que o objetivo romântico, somado à política e ética advindas do iluminismo, era também o de oferecer uma alternativa a sua concepção ontológica e antropológica. É o que podemos concluir da seguinte passagem de Hölderlin:

---

<sup>13</sup> Nesse sentido, Isaiah Berlin, em seu livro *The roots of romanticism*, apresenta algumas definições discrepantes entre si ao longo da história: "*Friedrich Schlegel, the greatest harbinger, the greatest herald and prophet of romanticism that ever lived, says there is in man a terrible unsatisfied desire to soar into infinity, says there is in man a terrible break through the narrow bonds of individuality. Sentiments not altogether unlike this can be found in Coleridge and indeed in Shelley too. But Ferdinand Brunetièrre, towards the end of century, says that it is literary egotism, it is stressing of individuality at the expense of a larger world, it is the opposite of self transcendence, it is sheer self-assertion; and the Baron Seillière says yes, and egomania and primitivism; and Irving Babbit echoes this. Friedrich Schlegel's brother August Wilhelm Schlegel and Madame de Staël agreed that romanticism comes from the Romance nations, or at least the Romance languages, that it really comes from a modification of the verses of the Provençal troubadours; but Renan says it is Celtic. Gaston Paris says it is Breton; Seillière says it comes from a mixture of Plato and pseudo-Dionysius the Areopagite. Joseph Nadler, a learned German critic, says that romanticism is really the homesickness of those Germans who lived between the Elbe and the Niemen - their homesickness for the old Central Germany from which they once came, the day-dreams of exiles and colonists. Eichendorff says it is Protestant nostalgia for the Catholic Church. But Chateaubriand, who did not live between the Elbe and the piemen, and therefore did not experience these emotions, says it is the secret and inexpressible delight of a soul playing with itself: 'I speak everlastingly of myself'. Joseph Aynard says it is the will to love something, an attitude or an emotion towards others, and not towards oneself, the very opposite of the will to power. Middleton Murry says Shakespeare was essentially a romantic writer, and adds that all great writers since Rousseau have been romantic. But the eminent Marxist critic Georg Lukács says no great writers are romantic, least of all Scott, Hugo and Stendhal. If we consider these quotations from men who after all deserve to be read, who are in other respects profound and brilliant writers on many subjects, it is clear that there is some difficulty in discovering the common element in all these generalisations". (BERLIN, Isaiah. *The roots of Romanticism*. Pimlico, 2000, p. 15/16).*

<sup>14</sup>BEISER, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press, 2003, p. 25.

Há dois ideais de nossa existência: um estado da mais elevada simplicidade, em que nossas necessidades se harmonizam lado a lado consigo mesmas, com nossas forças e com tudo com o que estamos em ligação, mediante a simples organização da natureza, sem a nossa intervenção; e um estado da mais elevada formação, em que a mesma teria lugar via infindáveis necessidades e forças, avultadas e fortalecidas, mediante a organização que estamos em condições de fornecer a nós mesmos.<sup>15</sup>

Nesta passagem podemos ver a referência à visão dicotômica do homem moderno, quer dizer, enquanto “simples organização da natureza”, plenamente integrada ao mundo de necessidades e instintos orgânicos, e enquanto a “mais elevada formação” (*Bildung*), onde a liberdade e a sua capacidade autoconstitutiva lhe conferem uma característica dinâmica. E, a partir do que afirmei anteriormente, a unificação destas duas faces pode ser encarada como uma das principais metas deste período, ou seja, a reconciliação do sujeito livre com a natureza, a reconexão do indivíduo atomístico com a sua comunidade política. A filosofia, nas palavras de Novalis, é, “na verdade, nostalgia: o desejo de se sentir em casa em todo lugar”<sup>16</sup>. Para Beiser, portanto, a principal preocupação romântica “era como atingir identidade na diferença, unidade na oposição. Tal agenda é frequentemente associada a Hegel, como se isso fosse a sua virtude distintiva como filósofo político. Mas nesse sentido, como em muitos outros, Hegel era um típico romântico”<sup>17</sup>.

Para os fins a que se propõe o presente capítulo, pretendo destacar primeiramente a importância de um dos precursores do romantismo alemão, Johann

---

<sup>15</sup> HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Pascoal. Nova Alexandria, São Paulo, 2003.

<sup>16</sup> NOVALIS (In:) *Deutsche Aphorismen: Herausgegeben von Gerhard Fieguth*. Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1996, p. 89.

<sup>17</sup> BEISER, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press, 2003, p. 33. Nesse sentido, há uma passagem de Hegel citada por Edmund Wilson que expressa o ideal de unidade política entre indivíduos e o Estado já presente entre os autores pré-românticos como Herder: “Resta-nos ainda demonstrar que a constituição adotada por um povo compõe uma substância, um espírito, com sua religião, sua arte e sua filosofia, ou, ao menos, com suas concepções e pensamentos: sua cultura, de modo geral; para não entrarmos nas influências adicionais, *ab extra*, do clima, dos povos vizinhos, de seu lugar no mundo. Um Estado é uma totalidade individual, da qual não se pode destacar qualquer aspecto em particular, nem sequer um de importância tão suprema quanto sua constituição política, e tirar conclusões em relação a ele sob essa forma isolada” (Citação de Hegel constante em WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia: escritores e atores da história*. Tradução de Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 170).

Gottfried Herder, cuja contraposição teórica a Kant antecipou a contemporânea disputa de paradigmas filosóficos entre a hermenêutica e a filosofia analítica<sup>18</sup>. Nesse sentido, como será exposto, Herder tem uma importância fundamental na formulação de certas teses acerca da relevância da linguagem no desenvolvimento da consciência humana e da interação mútua de ambas com o desenvolvimento cultural e histórico, sendo, portanto, um ponto de partida essencial para o ressurgimento e desenvolvimento da hermenêutica no século XIX, influenciando de maneira direta tanto Friedrich Schleiermacher quanto Wilhelm Von Humboldt, para citar apenas estes.

## 1.1 A CONSTITUIÇÃO LINGUÍSTICA

No sentido em que afirma Michael Forster, se a assim denominada virada linguística, cuja origem é para muitos a obra de Frege, tem por base os princípios teóricos de que (i) pensamento é essencialmente dependente e ligado pela linguagem, e (ii) significado consiste no uso das palavras, tal pressuposição acerca de sua origem é certamente falsa<sup>19</sup>. De fato, se considerarmos os trabalhos escritos pelos autores acima referidos, entre outros, que conferem à linguagem um papel decisivo no desenvolvimento de problemas filosóficos, poderíamos afirmar que a virada linguística da filosofia se inicia, pelo menos, no século XVIII. Por exemplo, em Hamann já se vê a formulação incipiente do princípio de que pensamento e linguagem são indissociáveis. No entanto, é em Herder que o papel da linguagem começa a ser pensado de forma mais extensa e consistente, influenciando toda a filosofia alemã dos períodos posteriores. A preocupação com a linguagem, como veremos, reflete uma concepção filosófica mais ampla e contrária aos dualismos do iluminismo como aqueles mencionados acima entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade.

Já na primeira afirmação de seu *Ensaio sobre a origem da linguagem (Abhandlung über den Ursprung der Sprache)*, Herder afirma que "enquanto animal o

---

<sup>18</sup> HÖSLE, Vittorio. *A Short History of German Philosophy*. Translated by Steven Rendall. Princeton University Press, 2017, p. 87.

<sup>19</sup> FORSTER, Michael N. *German Philosophy of Language: from Schlegel to Hegel and beyond*. Oxford University Press, 2011, p. 1.

homem possui linguagem"<sup>20</sup>. Em seu texto *Outra filosofia da história para a formação da humanidade* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*), há a famosa afirmação de que "cada nação possui em si o seu centro de felicidade, tal como cada esfera o seu centro de gravidade"<sup>21</sup>. A partir destas afirmações e do seu desenvolvimento, Isaiah Berlin sintetiza três principais teses de Herder, a saber, o *populismo*, o *expressionismo*, e o *pluralismo*:

**1. O populismo** - que é a crença na importância de pertencer a um grupo ou uma cultura e que, para Herder pelo menos, não é político, mas certamente e até certo limite, antipolítico e diferente, ou mesmo oposto, do nacionalismo.

**2. O Expressionismo** - ou doutrina baseada em que a atividade humana em geral, e a arte em particular, expressam a personalidade completa do indivíduo ou do grupo, e são inteligíveis unicamente até o limite em que elas assim o fazem. Mais especificamente, o Expressionismo pretende que todas as obras dos homens se situam por cima da palavra falada; não são objetos separados de seus criadores; formam parte de um processo dinâmico de comunicação entre as pessoas, e não constituem objetos bonitos ou repelentes, interessantes ou enfadonhos, independentemente existentes, sobre os quais os observadores externos podem lançar o olhar frio e desapaixonado com que os cientistas, ou qualquer um não dado ao panteísmo ou ao misticismo, olha para os objetos da natureza. Isso está relacionado com as noções mais avançadas de que cada forma de auto-expressão humana é, em certo sentido, artística, e de que a auto-expressão forma parte da essência dos seres humanos como tais, os quais, por sua vez, acarretam distinções tais como as existentes entre as vidas integrais e divididas, ou comprometidas e não comprometidas (isto é, realizadas), e daí liam ao conceito dos vários obstáculos, humanos ou não, opostos à auto-realização, que é a forma mais rica e harmoniosa de auto-expressão pela qual, consciente ou inconsciente, vivem todas as criaturas.

**3. O pluralismo** - isto é, a crença, não apenas na simples multiplicidade, mas também na incomensurabilidade dos valores das diferentes culturas e sociedades e, além disso, na incompatibilidade dos ideais igualmente válidos,

---

<sup>20</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, p. 5. (*Schon als Tier hat der Mensch Sprache*).

<sup>21</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Reclam, p. 35.

junto com a implicada consequência revolucionária de que as noções clássicas de um homem e uma sociedade ideal são intrinsecamente incoerentes e sem significados.<sup>22</sup>

As teses 1 e 3 destacadas por Isaiah Berlin têm relação óbvia com a concepção política sustentada por Herder, enquanto a tese 2 guarda relação com a sua filosofia da linguagem, tema que ocupará maior espaço a seguir.

Em seu *Tratado sobre a teoria da linguagem*, de 1772, Herder apresenta uma tese alternativa a duas correntes a ele contemporâneas a respeito do tema: de um lado, a teoria de Süssmilch, segundo a qual a linguagem teria uma origem divina, e, de outro lado, a teoria de Condillac, que sustentava a origem animal da linguagem. Para Herder, no entanto, a linguagem seria uma característica distintivamente humana, nem um dom divino, nem o simples desenvolvimento de uma capacidade animal, entendida mecanicamente<sup>23</sup>. Segundo o autor, "se o homem tivesse os instintos dos animais, não poderia possuir razão: porque precisamente a forte excitabilidade dos sentidos e o poder avassalador das representações daí decorrentes provocariam a asfixia da frieza que compete à reflexão"<sup>24</sup>. Nesse sentido, a partir da tese de uma denominada "economia natural", Herder associa a ausência de instintos predominantes no homem, tal qual ocorre nos demais animais, à ausência de determinação biológica que lhe confere a capacidade de auto-distanciamento dos fenômenos que o circundam. Como ele complementa a afirmação acima citada,

---

<sup>22</sup> BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília, Editora Universitária de Brasília, 1982, p. 139/140.

<sup>23</sup> De acordo com Vittorio Hösle, "*Herder's assumption of a purely human origin reflects a deeper religiousness, precisely because it avoids using elaborate stage machinery and anthropomorphizing God, while at the same time attributing creative powers to human beings, precisely qua creatures of God: 'The origin of language thus becomes divine in a worthy manner only insofar as it is human'*" (HÖSLE, Vittorio. *A Short History of German Philosophy*. Translated by Steven Rendall. Princeton University Press, 2017, p. 88). Em um sentido semelhante, Taylor comenta que, na tradição iniciada por Herder, "Deus, então, deve ser interpretado segundo o que vemos em atividade na natureza e encontrando voz dentro de nós. Uma passagem para uma espécie de panteísmo é facilíma, e é o que vemos na geração romântica com o jovem Schelling, por exemplo, e, mais tarde, numa outra forma, com Hegel" (TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Edições Loyola, 1997, p. 476).

<sup>24</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, p. 28.

mas, inversamente, e de acordo com estas mesmas leis que regulam a economia natural das relações em jogo, era necessário que, uma vez desaparecida a sensibilidade animal e o confinamento a um só ponto, sobreviesse uma outra criatura cuja força positiva se exprimisse com maior clareza, num espaço alargado e de acordo com uma organização mais subtil, um ser que já não se limitasse a conhecer, a querer e a agir em independência e liberdade, mas que também soubesse que conhecia, queria e agia. Esta criatura é o homem e a esta disposição global da sua natureza vamos chamar de *reflexão*.<sup>25</sup>

O conceito de reflexão (*Besonnenheit*) representa, para Herder, a capacidade de destacarmos no processo de cognição fatos e características específicas no meio do turbilhão de sensações que nos chegam através dos cinco sentidos. Em suas palavras, o homem evidencia reflexão "quando a sua força espiritual se exerce tão livremente que, no oceano de impressões que a assalta por intermédio de todos os sentidos, ela consegue, por assim dizer, isolar, suspender uma onda, dirigir para ela a sua atenção, e ter consciência do exercício desta reflexão"<sup>26</sup>. Nesse sentido, como afirma Charles Taylor, "a 'reflexão' de Herder deve ser entendida como a dimensão semântica (e mais genericamente, linguística) e a sua importância é que ele a tornou central para qualquer consideração da linguagem"<sup>27</sup>. De fato, para Herder, a capacidade reflexiva é indissociável da capacidade linguística, de maneira que ele define como "primeira lei natural" de seu tratado a constatação de que "o homem é um ser em atividade, que pensa livremente, e cujas forças atuam em progressão; por isso é uma criatura de linguagem!"<sup>28</sup>, e afirma logo na sequência que "se está já demonstrado que não podia dar-se a mínima ação do entendimento sem sinal verbal, então o primeiro momento da consciência foi também o momento do nascimento interior da linguagem"<sup>29</sup>. Em síntese, para Herder, se definimos o ser humano como um ser pensante, pressupomos que ele é simultaneamente um ser de linguagem:

---

<sup>25</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, p. 28.

<sup>26</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, p. 32.

<sup>27</sup> TAYLOR, Charles. *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016, p. 27.

<sup>28</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, p. 80.

<sup>29</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, p. 81.

Em que medida pode o homem pensar *sem* a linguagem e que coisas pensa o homem necessariamente *com* linguagem? É uma interrogação que depois se estende em aplicações a quase todas as ciências. Mas contentemo-nos aqui em fazer notar que *a linguagem constitui o verdadeiro carácter distintivo exterior da nossa espécie, tal como a razão constitui o interior.*<sup>30</sup>

É a partir deste princípio de correlação entre pensamento e linguagem que Herder apresenta a sua principal crítica à tese acima referida acerca da origem divina da linguagem. Afinal, caso aceitássemos o fato de que a linguagem é um dado externo às capacidades humanas, tal como um presente de Deus, o homem em seu estado bruto teria primeiramente que aprender a se movimentar no espaço linguístico. Porém, para aprender qualquer coisa, inclusive a linguagem, já teríamos que ser dotados de racionalidade. Ora, uma vez estabelecido o princípio de correlação entre linguagem e pensamento, não poderíamos conceber tal capacidade de aprendizado sem o domínio prévio da própria linguagem, uma vez ser esta uma condição para o pensar (ou equivalente ao mesmo). Podemos afirmar que tal disputa com uma teoria divina da linguagem é, hoje, carente de sentido. No entanto, a forte relação entre pensamento e linguagem estabelecida por Herder é, como comentado antes, notavelmente precursora daquilo que hoje chamamos de virada linguística, de maneira que tal equiparação é explorada na filosofia contemporânea por autores de escolas tão distantes entre si como, por exemplo, Heidegger e Wittgenstein. Outro aspecto relevante que será exposto principalmente no terceiro capítulo é o de que a linguagem, no sentido apresentado por Herder, é a maneira como a consciência do tipo de animais que somos (se é que há outra forma de consciência), de fato vem a ser o que é.

Nesse sentido, destaco o "expressionismo" característico da teoria de Herder. Uma vez que pensamento e linguagem, como visto, guardam uma relação íntima entre si, a distinção entre ideias e conceitos, comum entre a tradição chamada por Taylor de HLC, em referência a Hobbes, Locke e Condillac<sup>31</sup>, respectivamente, segundo a qual a linguagem seria um mero acessório comunicativo das impressões

<sup>30</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, p. 43.

<sup>31</sup> TAYLOR, Charles. *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016.

sensoriais, é duramente criticada a partir desta perspectiva. Tendo em vista, pois, que linguagem e pensamento são interdependentes, daí decorre que a linguagem possui um papel determinante na forma como concebemos a nós mesmos e nossa relação com o mundo: "em outros termos, as palavras não apenas fazem referência, mas também são sedimentos de uma atividade que vem a ser a forma humana de consciência"<sup>32</sup>. Para Taylor, cuja análise da obra de Herder e do romantismo em geral segue até certo ponto a de seu orientador, Berlin, o expressionismo, ou, como ele prefere denominar, o expressivismo, "rompe a dicotomia iluminista entre significado e ser, ao menos no que concerne à vida humana. A vida humana é tanto fato quanto expressão significativa; e seu ser-expressão não reside numa relação subjetiva de referência a alguma outra coisa; ela expressa a ideia que ela realiza"<sup>33</sup>.

Como afirma Herder, nós humanos não nos diferenciamos dos demais seres simplesmente por um aspecto quantitativo, isto é, por termos mais capacidade biológica de representação cognitiva, cuja linguagem seria um instrumento em seu auxílio. Nossa diferença entre os demais seres é uma questão de *modalidade*<sup>34</sup>, vivemos e pensamos de maneira distinta pelo fato de desenvolvermos, de acordo com as exigências tanto naturais quanto históricas, uma auto-representação. Isso é dizer que a linguagem de um determinado povo *forma* aquilo que este povo vem a ser: diferentes conotações semânticas que se desenvolvem a partir de instintos naturais como satisfação ou raiva, diferentes nuances de sentido que atribuímos aos fatos cotidianos de nossa vida. Fazendo referência à citação de Herder acima, sobre a diferença de sentido entre a observação de uma lágrima por um cientista através de seu microscópio e a de uma pessoa que identifica a partir da lágrima um olhar sombrio, apagado e melancólico, concluímos que, para Herder, exploramos na linguagem diferentes maneiras de definir acontecimentos os quais, ainda que em desacordo com a mera descrição das ciências naturais, possuem extrema relevância para as nossas vidas. Como afirma Taylor, "seres linguísticos são capazes de novos sentimentos que refletem afetivamente o seu senso mais rico de seu mundo: não

---

<sup>32</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução: Nélio Schneider. Realizações Editora, 2014, p. 40.

<sup>33</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução: Nélio Schneider. Realizações Editora, 2014, p. 38.

<sup>34</sup> "O gênero humano não se eleva acima dos animais em termos de mais ou menos, mas sim em termos de modalidade." (HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, p. 25).



apenas raiva, mas indignação, não apenas desejo, mas amor e admiração"<sup>35</sup>.

Nesse sentido, a noção de formação de modos de vida e auto-expressão levada a cabo pela linguagem guarda referência com um conceito de bastante relevância para Herder e aqueles que por ele foram influenciados, a saber, o conceito acima destacado de *Bildung*, cuja palavra pode ser traduzida tanto como *educação* quanto como *formação*. A segunda alternativa nos dá mais precisamente o verdadeiro sentido e relevância deste conceito neste contexto teórico. Formar algo significa tanto constituir quanto aperfeiçoar ou desenvolver a partir de um material prévio. Dizemos que alguém teve uma boa formação de caráter, uma boa formação intelectual, ou que se formou em um curso. Em todos os casos, expressamos com isso que a pessoa em questão, ao passar por determinadas situações ou cumprir determinados objetivos, integrou a si determinadas experiências e que, nesse sentido, se tornou tanto diferente em termos de quantidade de conhecimento acumulado como em termos de qualidade. Assim, ao mesmo tempo em que a concepção aqui apresentada confere uma forte relevância ao contexto linguístico-cultural de determinada nação no que diz respeito a uma determinada "forma de vida", na expressão de Wittgenstein, está implícita no conceito de *Bildung* a noção de aperfeiçoamento.

Sobre este aspecto, faz-se relevante uma observação em relação à dimensão político que o tangencia. Afinal, como foi afirmado acima, algumas leituras acerca deste período e do movimento romântico tendem a analisá-lo como pura e simples oposição aos ideais liberais do iluminismo. Nesse sentido, a relevância dada aos laços nacionais e a equiparação valorativa em relação às diferentes culturas são encaradas, por um lado, como uma semente do nacionalismo do século XX e, por outro, do relativismo pós-moderno. No entanto, podemos ao menos atenuar tanto as acusações feitas ao romantismo em relação ao seu suposto reacionarismo, principalmente em termos de admiração à Grécia, quanto em relação ao suposto relativismo cultural (o que é distinto daquilo que Berlin denomina pluralismo). Herder afirma que "os egípcios não teriam sido egípcios sem a sua infância oriental, os gregos sem a sua diligência escolar egípcia não seriam gregos — o seu ódio

---

<sup>35</sup> TAYLOR, Charles. *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016, p. 28.

demonstra desenvolvimento, progresso, níveis da escada”<sup>36</sup>, e que “(...) é natural que a religião, o medo, autoridade, despotismo tivessem que ser os veículos da educação [formação]: pois mesmo com um menino de sete anos alguém não pode jogar o jogo da razão como com um homem adulto e velho”<sup>37</sup>. A partir destas passagens, entre outras, podemos perceber a noção de que não seria possível voltar atrás; o objetivo estabelecido era o de reconciliar a sociedade moderna com o passado (grego) tendo em vista o futuro, atingindo a maioria da qual fala Kant<sup>38</sup>. Portanto, Herder se mantém um iluminista no que diz respeito aos ideais de liberdade e razão, conciliando-os, todavia, com aquilo que mais tarde Gadamer vai chamar de tradição. No sentido em que comenta Beiser, os românticos estavam ao lado da modernidade em pelos menos três aspectos fundamentais: (i) a importância dos poderes críticos da razão e do direito individual de crítica a qualquer crença; (ii) a defesa da liberdade individual de pensamento e (iii) a compreensão histórica de que a harmonia do passado grego havia se perdido para sempre e, uma vez que o retorno era impossível, o desafio era o de atingir mais plenamente a unidade e harmonia anterior no futuro, conjugando-as com o advento da sociedade civil e do iluminismo<sup>39</sup>.

Por outro lado, a crítica ao referido atomismo, registrada em sua dimensão política a partir daquilo que Berlin classifica como “populismo”, é também um aspecto marcante da concepção de Herder acerca da linguagem. Em sua crítica à teoria da origem animal da linguagem de Condillac, o autor destaca que, ao contrário do que tal concepção rival pressupunha, uma língua não pode ser apreendida ou criada por simples acúmulo individual de palavras, quer dizer, palavra por palavra, como tijolos individuais que se sobrepõem na construção de uma edificação. Em contraposição à hipótese de Condillac, onde, grosso modo, duas crianças isoladas

---

<sup>36</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Reclam, p. 16.

<sup>37</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Reclam, p. 17.

<sup>38</sup> “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.”, ou seja, “Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo.” (KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft 1784. S. 481-494, p. 1).

<sup>39</sup> BEISER, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press, 2003, p. 33 e ss.

desenvolvem a comunicação na medida em que vão catalogando os objetos ao seu entorno de uma maneira consensual, Herder objeta que, para que se tenha o próprio sentido do que uma palavra é, é necessário já possuir uma palavra. Quer dizer, para Herder, Condillac ignora a necessidade de um pano de fundo originário a partir do qual uma língua se desenvolve: "ou ele [Condillac] pressupõe, antes da primeira página do seu livro, que a totalidade da linguagem já está inventada, ou então acabo por encontrar em cada página coisas que não se consegue enquadrar na ordem duma linguagem em formação"<sup>40</sup>.

É interessante destacar que a crítica de Herder a Condillac antecipa a famosa crítica de Wittgenstein a Agostinho quando ele afirma, em suas *Investigações filosóficas*, que "Agostinho descreve o aprendizado da linguagem humana como uma criança que viesse de uma nação estrangeira e não compreendesse a língua da nação [atual]: assim como se já tivesse uma linguagem, apenas não essa. Ou também: como se a criança já pudesse pensar, apenas não pudesse falar. E 'pensar' quer dizer algo como: falar para si mesmo"<sup>41</sup>. Veja-se que a crítica de Wittgenstein reforça, nesse sentido, dois aspectos relevantes da concepção de Herder: a partir da última afirmação de Wittgenstein no parágrafo mencionado, constata-se a sua concordância com o princípio de Herder de que pensamento e linguagem estão conectados, a partir do qual Wittgenstein vai desenvolver a sua crítica à noção de linguagem privada. Isto é, a linguagem só pode se dar de uma maneira intersubjetiva. Como exemplifica Wittgenstein no parágrafo 265 de suas *Investigações filosóficas*, conceber um pensamento sem linguagem (pública), seria análogo ao caso do indivíduo que, não acreditando na notícia presente no jornal que acabou de ler, compra outro jornal para confirmá-la. Markus Gabriel, utilizando o exemplo de Wittgenstein como crítica ao idealismo subjetivo, isto é, a concepção segundo a qual o "mundo externo" é uma construção de nossa mente, afirma que

se a consciência é literalmente um processo neuroquímico abaixo do nosso crânio, através do qual é estabelecido um processo imaginativo que retrata o

---

<sup>40</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, 1770, p. 17/18.

<sup>41</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophischen Untersuchungen*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2016, p. 256.

mundo exterior, de onde saberíamos, pois, em geral que 'lá fora' algo realmente existe, com o qual o nosso retrato mental de alguma forma está em conexão? Nós não podemos dizer que nós descobrimos isso através de experimentos científicos, porque isto teria sido produzido nesse sentido apenas em nosso filme mental [*Bewusstseinfilm*]. [...] Seria uma contradição pensar, por um lado, que nós podemos apenas obter a nossa própria projeção, e, por outro lado, daí concluir que nós sabemos através disso que podemos ter consciência de alguma coisa que não surge de nossa própria projeção.<sup>42</sup>

Portanto, o argumento de Wittgenstein ajuda a compreender que o "interno" necessita do "externo" assim como o "subjetivo" do "objetivo": sem admitir uma realidade externa que exerça coerção sobre as nossas crenças, cairíamos em um regresso infinito onde tudo o que se tem são meras projeções, cenário no qual não haveria certeza mínima sobre o estatuto e validade das próprias projeções; sem linguagem, o pensamento seria um mero fluxo de manifestações psicológicas sem ordem sucessiva. E é justamente nesse sentido que Herder afirma que "a linguagem constitui o verdadeiro carácter distintivo exterior da nossa espécie, tal como a razão constitui o interior"<sup>43</sup> e Humboldt, por sua vez, que "a linguagem é o organismo formador do pensamento. [...] a capacidade intelectual e a linguagem são, portanto, unas e inseparáveis entre si"<sup>44</sup>.

Antecipo, todavia, que em Schleiermacher, autor que será abordado em outro tópico, a relação entre a interioridade do pensamento e a sua efetiva expressão através da linguagem perde um pouco de simetria, dando-se preponderância ao aspecto psicológico do significado. Isso não é dissonante em relação às bases do que podemos chamar de movimento romântico. Se é verdade que Herder, ao tratar especificamente do problema do desenvolvimento da linguagem, como vimos, a equaciona com a nossa capacidade reflexiva, também o é que, em sentido geral, o autor situa a razão humana como algo dentro do fluxo da natureza, dando, portanto, uma grande ênfase ao papel das sensações e das emoções na nossa forma de nos

---

<sup>42</sup> GABRIEL, Markus. *Ich ist nicht Gehirn: Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein Buchverlag GmbH, 2017, p. 84/85.

<sup>43</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, p. 43.

<sup>44</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschlichen Sprachbaues*. Hofenberg, 2016, p. 42.

situarmos no mundo. Essa visão integrada em relação à natureza, ainda que não no sentido raso do naturalismo defendido pelos empiristas, deflagrou uma tendência subjetivista em alguns de seus leitores. No caso de Schleiermacher, isso remete ao desenvolvimento da teoria estética ao longo do século XIX, que tem como forte precursor Kant e a sua noção subjetivista de gosto e a formulação de uma teoria da produção artística baseada não mais no ideal grego de mimesis ou representação, mas que enfatizava o caráter expressivo da arte em relação ao mundo interior do gênio artístico, como expõe Gadamer em *Verdade e Método*. Tendo em vista o objetivo da argumentação aqui desenvolvida, não pretendo tratar de uma possível incompatibilidade entre a perspectiva até então apresentada acerca da linguagem e o apelo geral de Herder às sensações e emoções, o que seria plenamente justificável, mas apenas destacar, para evitar imprecisão, que o peso dado a uma ou a outra perspectiva pode levar-nos a posições distintas e até mesmo antagônicas no que tange à questão do significado e, nesse sentido, da interpretação.

Por outro lado, um aspecto também relevante para a filosofia da linguagem contemporânea que se revela, ainda que de forma incipiente, na crítica de Herder a Condillac é o que se chama de holismo semântico. Nesse sentido, como objeta Herder, uma língua não pode ser criada ou aprendida em pílulas, quer dizer, palavra por palavra: “uma das mais importantes, e universalmente reconhecidas consequências da descoberta de Herder foi um certo tipo de holismo do significado. Uma palavra só tem significado dentro de um léxico e um contexto de práticas de linguagem, que é em última instância firmado em uma forma de vida”<sup>45</sup>. A noção de “forma de vida” a que Taylor faz referência não é aleatória: mais uma vez, percebemos uma proximidade entre o holismo semântico implícito na crítica de Herder a Condillac e a refutação da teoria designativa de Agostinho por Wittgenstein, que aponta para a necessidade de um pano de fundo linguístico pressuposto no simples ato de nomear qualquer coisa.

Todavia, é a Humboldt que devemos o desenvolvimento mais explícito deste princípio. De acordo com Michael Forster, Humboldt reproduz alguns princípios teóricos desenvolvidos de forma incipiente por Herder, entre eles, (a) a doutrina de

---

<sup>45</sup> TAYLOR, Charles. *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016, p. 17.

que pensamento é essencialmente dependente e limitado pela linguagem, (b) de que conceitos e significados não são constituídos por formas platônicas, mas pelo uso das palavras, e (c) a diversidade profunda de práticas linguísticas ao longo da história humana. No entanto, para Forster, "Humboldt abraça uma concepção mais holística de linguagem que vê itens tão particulares como unicamente possíveis no contexto de um todo linguístico maior"<sup>46</sup>. De fato, para Humboldt, "a linguagem pode ser comparada a uma imensa teia em que cada parte, uma com a outra e estas com o todo, se interliga numa relação mais ou menos reconhecível"<sup>47</sup>. Como afirma Taylor, nesse sentido, "a imagem de Humboldt da teia traz o fato de que nossa apreensão de qualquer palavra singular é sempre situada dentro da nossa apreensão da linguagem como um todo e as múltiplas regras e conexões que a definem"<sup>48</sup>. A partir dessa noção de que a linguagem seria um organismo onde os sentidos particulares das palavras são determinados pelos demais, reciprocamente, Humboldt afirma que "todo o tipo de percepção subjetiva de objetos passa necessariamente para a formação e pelo uso da linguagem. Pois a palavra origina-se dessa percepção e não é uma impressão do objeto em si, mas dessa imagem gerada na alma"<sup>49</sup>. Isso quer dizer que nossa percepção do mundo está condicionada à imagem constituída através da linguagem, o que resulta em diferentes visões de mundo (*Weltansicht*). Porém, diferentes visões de mundo não são desenvolvidas individualmente, tampouco de maneira consensual, como se indivíduos, tal qual na hipótese do contrato social, se reunissem e estabelecessem uma convenção linguística em comum. Como afirma Schleiermacher, "a linguagem não é apenas um complexo de representações individuais, mas também um sistema constituinte das representações"<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> FORSTER, Michael N. *German Philosophy of Language: from Schlegel to Hegel and beyond*. Oxford University Press, 2011, p. 90.

<sup>47</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschliches Sprachbaues*. Hofenberg, 2016.

<sup>48</sup> TAYLOR, Charles. *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016, p. 21.

<sup>49</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschliches Sprachbaues*. Hofenberg, 2016, p. 69.

<sup>50</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1977, p. 78.

Mais uma vez, vê-se aí a antecipação de um tema que assumirá diferentes formas no debate filosófico subsequente, seja a título de "formas de vida" (Wittgenstein), *Lebenswelt* (Husserl), ou "tradição" (Gadamer), para citar apenas estes exemplos. O que está em jogo nesta concepção que aqui se afirma ter sido concebida por Herder e radicalizada por Humboldt é o caráter constitutivo que a linguagem possui em relação à maneira como apreendemos a realidade e desenvolvemos uma auto-imagem. Charles Taylor tenta reabilitar esta concepção constitutiva da linguagem em seu até então mais recente livro *The Language Animal*, apontando a sua origem para aquilo que ele chama de tradição HHH (Hamman, Herder e Humboldt) em contraposição à tradição HLC (Hobbes, Locke e Condillac). Para Taylor, esta segunda tradição de pensamento desenvolveu uma concepção de linguagem que exercia funções instrumentais e designativas. Ou seja, para estes autores, segundo Taylor, nós precisamos da linguagem apenas para construir verossímil imagem do mundo, "a necessidade é de clareza, perspicácia, para sempre ter em mente a fundação do mundo em pensamento. Assim, definições são cruciais. Há um certo ideal de transparência da linguagem, a sua descrição; ela deveria apenas permitir o pensamento ser propriamente visualizado"<sup>51</sup>. E, nesse sentido, a pergunta feita por Taylor é bastante elucidativa: "Qual o lugar da linguagem na vida humana? Ela apenas expande os nossos meios? Ou ela também transforma os nossos fins?"<sup>52</sup>.

Para utilizar um exemplo apresentado pelo próprio autor, imaginemos a figura de um motoqueiro. Este indivíduo reflete, através de seu comportamento, vestimenta e gírias, uma autocompreensão acerca do que significa ser um "macho" (para permanecer na terminologia inglesa adaptada à palavra em espanhol a que o autor se refere). Isto é, historicamente, tal conceito foi agregando, através de campanhas publicitárias, histórias urbanas e filmes, certos critérios cuja incorporação por determinado sujeito exige uma certa tomada de atitude. Nesse sentido, quando falamos de um "motoqueiro", imaginamos alguém com roupas de couro, dirigindo um certo tipo de motocicleta e se relacionando de forma aparentemente rebelde com

---

<sup>51</sup> TAYLOR, Charles. *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016, p. 107.

<sup>52</sup> TAYLOR, Charles. *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016, p. 125.

indivíduos que não pertencem ao seu grupo, bem como em relação às expectativas sociais. Um indivíduo que se locomove por opção de bicicleta, se preocupa em manter a uma dieta vegana e aguarda aflito pelo prazo de declaração do imposto de renda dificilmente poderia ter uma auto-imagem de “radical” (ao menos na acepção popular ou publicitária do termo) e tampouco despertaria em nós tal consideração. Ainda que caricato, tal exemplo tem o poder simbólico de expor como determinados conceitos guardam uma relação íntima com os nossos hábitos. Fazendo referência àquilo que Berlin chama de “expressionismo”, o simples fato de possuímos certos conceitos implica a nossa capacidade de compreendermos certos fenômenos e de agirmos reflexivamente em relação a tais conceitos, modificando a nossa auto-imagem e a imagem que temos das outras pessoas e instituições humanas. Como será exposto adiante, para Markus Gabriel, o próprio conceito de humanidade, em última instância, representa esta face constitutiva da linguagem: “Humanos vivem as suas vidas sob a luz de uma concepção sobre o que ser humano é”<sup>53</sup>.

## 1.2 DETERMINISMO LINGUÍSTICO?

É preciso destacar e problematizar a relevante e influente tese, já presente em Herder e reforçada por Humboldt, de que os limites da linguagem determinam os limites do “mundo” de um indivíduo ou de uma nação, parafraseando Wittgenstein, ainda que, neste caso, tal afirmação esteja um pouco deslocada de seu contexto original. Para Humboldt, da mesma forma que à linguagem em que somos alfabetizados é destinado um papel de *formação* da maneira como pensamos e nos expressamos, a aquisição de uma nova linguagem possibilita àquele que aprende expandir a sua maneira de conceber o seu entorno e a conhecer melhor a si mesmo e a sua cultura. Há, para o autor, todavia, uma dúvida acerca da possibilidade de apropriação completa de uma língua ou cultura estrangeira:

O aprendizado de uma língua estrangeira deve, portanto, ser a conquista de um novo ponto de vista na visão de mundo anterior, pois todo tecido contém os

---

<sup>53</sup> GABRIEL, Markus. *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Polity, 2018, p. 88.



termos e o modo de imaginar uma parte da humanidade. No entanto, como sempre se transfere o próprio mundo – sim, a visão da própria língua – mais ou menos para uma língua estrangeira, esse sucesso nunca é sentido pura e completamente.<sup>54</sup>

Como vimos, o esforço empreendido pelos autores aqui tratados, que de forma bem-intencionada foi revitalizada por autores contemporâneos, é o de propiciar uma variedade ao pobre cardápio conceitual herdado da tradição iluminista ou analítica, principalmente de influência empirista. Nessa esteira, afirmar que a linguagem serve a outros propósitos que não somente aos das ciências naturais é afirmar a excepcionalidade daquilo que chamamos de mente humana, abrindo possibilidades de compreensão da realidade mais ricas em termos de significado e mais condizentes com a nossa vida prática. No entanto, como foi delineado acima, isso não quer dizer que esta concepção, apresentada aqui de maneira incipiente, não traga consigo grandes desafios ao ideal de razão, do qual também não podemos abrir mão. Se, por um lado, as críticas românticas ao atomismo e naturalismo expressos ou implícitos no projeto iluminista mostram que estes princípios teóricos não dão conta de compreender a dimensão significativa da vida humana, propiciando a perpetuação das dicotomias da modernidade acima mencionadas, por outro lado, é possível afirmar que o movimento romântico, que teve em Herder o seu grande precursor, possa não ter conseguido superar tais dicotomias justamente porque as manteve e, em certos aspectos, as exacerbou. Precisamos refletir, portanto, sobre se o desenvolvimento do romantismo não pode ser caracterizado como um salto na direção contrária a que tomou a *Aufklärung*, assumindo, no entanto, o mesmo ponto de partida, quer dizer, a divisão radical entre o plano da objetividade e o plano da subjetividade<sup>55</sup>. Se, do lado iluminista, vemos a própria defesa da liberdade humana ameaçada pela concepção monista do naturalismo, do lado romântico temos a culminância do idealismo subjetivo de Fichte. Se, de um lado, há o perigo do etnocentrismo, do outro ficamos com a defesa do diverso pelo diverso.

---

<sup>54</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschliches Sprachbaues*. Hofenberg, 2016, p. 70.

<sup>55</sup> No próximo capítulo exponho a crítica de Gadamer a este ponto.

Como comenta Rodrigo Gonçalves Tadeu, o debate entre universalismo e relativismo linguístico também é ideológico: "Se o relativismo tem seu lado caridoso, o universalismo também tem uma justificativa igualitária: a independência entre pensamento e linguagem possibilita a liberdade de vontade e ação"<sup>56</sup>. Nesse sentido, a noção "constitutiva" referida por Taylor quando trata das teses endossadas pelos autores aqui trabalhados, ou a defesa de jogos de linguagem e formas linguísticas de vida, embora consistam em uma boa explicação acerca do desenvolvimento histórico da cultura e da ciência, podem, caso paremos simplesmente aí, implicar formas perigosas de relativismo cultural.

Isso ocorreria a partir de dois desdobramentos céticos ou relativistas da concepção constitutiva aqui exposta: primeiramente, podemos deduzir uma tese (i) acerca do caráter determinista da linguagem, segundo a qual nossas capacidades reflexivas são sempre pré-determinadas pela língua em que as desenvolvemos e, em sequência, uma segunda tese (ii), que guarda relação com a primeira, acerca da impossibilidade de tradução. Ou seja, em virtude do fechamento sistêmico, não temos instrumentos linguísticos para compreender de forma plena outros povos, também fechados em si na sua respectiva língua, tal como dá a entender Humboldt na passagem acima citada de que, na tradução, "como sempre se transfere o próprio mundo – sim, a visão da própria língua – mais ou menos para uma língua estrangeira, esse sucesso nunca é sentido pura e completamente"<sup>57</sup>.

A respeito do determinismo linguístico, (i), é importante trazer a distinção apresentada por Rodrigo Gonçalves Tadeu no seguinte sentido:

- a) Diferença linguística: as línguas diferem substancialmente nos seus sistemas de significados e estrutura gramatical
- b) Determinismo linguístico: as categorizações linguísticas determinam aspectos de categorização não linguística, memória, percepção ou pensamento em geral.

---

<sup>56</sup> TADEU, Rodrigo Gonçalves. *Relativismo linguístico ou como a língua influencia o pensamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 200.

<sup>57</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschliches Sprachbaues*. Hofenberg, 2016, p. 70.

No caso 'b', teríamos a situação em que, tendo em vista a determinação completa das capacidades reflexivas individuais por uma língua dada, tanto a noção de liberdade individual como a possibilidade de crítica estariam gravemente ameaçadas. Os indivíduos, nesse caso, seriam meros reprodutores do discurso pré-estabelecido, e não os seus agentes, algo que parece ser proposto por autores estruturalistas<sup>58</sup>. Isso, todavia, não corresponde à concepção de linguagem aqui exposta, principalmente se levarmos em consideração o desenvolvimento dado a ela por Humboldt.

Para Humboldt, a língua é um organismo vivo, dinâmico. Como afirma o autor, "uma linguagem não é nunca uma substância inerte à massa de palavras e regras por ela dada, mas uma atividade, um processo espiritual, como a vida de um ser corpóreo"<sup>59</sup>. Nesse sentido, "a linguagem reside apenas no discurso conectado. Gramática e um dicionário são apenas comparáveis ao seu esqueleto morto"<sup>60</sup>. Percebe-se aí a atenção primordial que Humboldt dá ao elemento semântico em detrimento do semiótico, ou, seja, a primazia da *Parole* sobre a *Langue*, nos termos desenvolvidos por Saussure. Sendo um organismo dinâmico, tal como a doutrina "b" destacada por Forster acima, o sentido dos conceitos serão dados de acordo com o seu uso histórico, e não *a priori*. A linguagem é uma atividade (*Energie*), e não um produto acabado (*Ergon*), sendo, portanto, um processo criativo. É de Humboldt também a tese, em consonância com a concepção da linguagem enquanto atividade, da infinitude de produção conceitual a partir de um dado número restrito de

---

<sup>58</sup> Destaco a seguinte passagem de Foucault: ""Podemos imaginar uma cultura em que os discursos circulassem e fossem recebidos sem que a função autor jamais aparecesse. Todos os discursos qualquer que fosse o seu estatuto, a sua forma, o seu valor, e qualquer que fosse o tratamento que se lhes desse, desenrolar-se-iam no anonimato e no murmúrio. Deixaríamos de ouvir as questões por tanto tempo repetidas: 'Quem é que falou realmente? Foi mesmo ele e não outro? Com que autenticidade, ou com que originalidade? E o que é que ele exprimiu do mais profundo de si mesmo no seu discurso?' E ainda outras, como as seguintes: 'Quais são os modos de existência deste discurso? De onde surgiu, como é que pode circular, quem é que se pode apropriar dele? Quais os lugares que nele estão reservados a sujeitos possíveis? Quem pode preencher as diversas funções do sujeito?' E do outro lado pouco mais se ouviria do que o rumor de uma indiferença: 'Que importa quem fala'" (FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Tradução de António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Vega, 2006, p. 70/71). Nesse sentido, também, o clássico livro de Roland Barthes em que o autor declara "a morte do autor": BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1984.

<sup>59</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschliches Sprachbaues*. Hofenberg, 2016, p. 36.

<sup>60</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschliches Sprachbaues*. Hofenberg, 2016, p. 37.

possibilidades, ideia que será relevante quando tratarmos, no próximo capítulo, da relação entre linguagem e mundo.

Se, por um lado, é verdade que é através da linguagem que um povo constitui a sua identidade, e Humboldt afirma que “uma linguagem se deixa ser pensada apenas em conexão com um povo”<sup>61</sup>, e que “nação e linguagem coincidem totalmente”<sup>62</sup>, por outro lado, antes de sustentar um completo determinismo linguístico, o autor confere à relação linguagem-sujeito um caráter dialético, bastante semelhante, aliás, à famosa imagem do senhor e do escravo de Hegel e sua aplicação ao problema do (auto) reconhecimento:

A linguagem se desenvolve e surge apenas socialmente, e o homem compreende-se a si mesmo apenas na medida em que testa a compreensibilidade de suas palavras com os outros. [...] A subjetividade não é roubada porque o homem sempre busca se sentir com as pessoas; ela [a subjetividade] se fortalece porque a representação transformada em linguagem não pertence mais exclusivamente a um sujeito.<sup>63</sup>

Tendo em vista as considerações até aqui feitas, é possível subscrever o que afirma Rodrigo Gonçalves Tadeu a respeito do tema, no sentido de que

o aspecto criativo da linguagem como propriedade do sistema linguístico é capaz de criar indefinidamente, e de criar para além do sistema definido por regras, através de modificações individuais (baseadas na analogia ou no neologismo, p.ex). e, a depender da sorte das modificações introduzidas no tesouro da língua, modificações individuais podem reverberar na língua como círculos concêntricos na água (a imagem é de Humboldt), mas sem que o sistema sofra grandes modificações imediatas. Assim, a atividade reiterada do uso criativo da linguagem é o que possibilita alguma liberdade para o ser humano nos domínios da aparente prisão determinístico da linguagem que, na passagem acima, é

---

<sup>61</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschliches Sprachbaues*. Hofenberg, 2016, p. 79.

<sup>62</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschliches Sprachbaues*. Hofenberg, 2016, p. 92.

<sup>63</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschliches Sprachbaues*. Hofenberg, 2016, p. 46.

dissolvida por Humboldt através da percepção de que 'tudo o que na língua me limita e me determina entrou nela por uma natureza humana intrinsecamente conectada comigo'. Não é difícil ver como essa passagem elimina o perigo do determinismo linguístico, e como isso é conseguido através da percepção de que a capacidade criativa do indivíduo é característica fundamental da linguagem como um todo.<sup>64</sup>

Ainda que de forma incipiente, acredito que seja possível estabelecer uma relação entre este aspecto infinitamente criativo da linguagem presente na concepção humboldtiana e a relevância que Paul Ricœur confere àquilo que ele chama de "metáfora viva". Para Ricœur, como escrevi em outro texto, "a metáfora é a reinvenção da linguagem e a ampliação do mundo, pois ao mesmo tempo em que gera nossas representações ela também as transgride"<sup>65</sup>. O processo criativo da linguagem, sob esta ótica, desenvolve-se a partir da sucessão de metáforas "mortas" que, de tão conectadas aos nossos discursos diários, passam a ser expressões literais, pelas metáforas "vivas" que incluem em nosso vocabulário novas maneiras de ver o mundo através da comparação de termos até então indiferentes entre si, aquilo que Stein, a partir de Heidegger, refere enquanto "algo como algo" (*etwas als etwas*). Como afirma Ricœur, "não reconheceremos a especificidade deste fenômeno enquanto limitarmos a nossa consideração a metáforas mortas que, na realidade e falando com propriedade, já não são metáforas. Por metáfora morta entendo expressões como 'o pé de uma cadeira' ou 'de uma montanha'"<sup>66</sup>. Ou, como afirma Davidson, "uma vez, eu suponho, rios e garrafas não possuíam literalmente bocas, como possuem agora"<sup>67</sup>. Assim, seria possível dizer que é através do uso metafórico da linguagem que nós, enquanto agentes, participamos do processo que ela constitui e que, assim, também somos capazes de rever nossas concepções e ampliar o nosso

---

<sup>64</sup> TADEU, Rodrigo Gonçalves. *Relativismo linguístico ou como a língua influencia o pensamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 214.

<sup>65</sup> JUNG, Luã. *Hermenêutica e literatura em Paul Ricoeur*. (In:) BAUMGARTEN, Carlos Alexandre; de BARROS, Bruno Manzolini. *Diálogos com Paul Ricoeur: Ensaios de hermenêutica e literatura*. Porto Alegre: Libretos, 2017, p. 92.

<sup>66</sup> RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1987, p. 64.

<sup>67</sup> DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 252.

“mundo”. Talvez aí esteja uma importante chave de leitura para a relevância que a poesia tem no movimento romântico e para os autores que por ele foram influenciados.

Pretendo explorar em termos práticos a tese *ii* acima referida, acerca da impossibilidade de tradução, no próximo capítulo, quando abordarei, a partir de Gadamer, o problema da tradução como um problema interpretativo e, portanto, hermenêutico. A questão da tradução pode desdobrar-se em problemas morais urgentes, como, por exemplo, a necessidade de justificarmos direitos humanos universais conciliando-os com as críticas tantas vezes plausíveis acerca do imperialismo ou etnocentrismo ao longo da história, como em campos de investigação supostamente mais “rígidos” do que o da ética ou da moral, como no caso da tese de Thomas Kuhn acerca da incomensurabilidade de paradigmas científicos. Creio que esta suspeita seja superdimensionada em prol de teorias filosóficas que não guardam coerência com a história humana e particularmente com o processo de globalização. Como vimos, a noção de que a linguagem estrutura aquilo que Humboldt chama de *Weltansicht* é um importante elemento desta ideia de que cosmovisões muito diferentes seriam irreconciliáveis. No entanto, em que pese a suspeita de Humboldt acerca da possibilidade de compreensão plena daquele que aprende uma nova língua, é dele também, como afirma Rodrigo Gonçalves Tadeu, a noção de que

se é a língua específica que permite o pensamento do seu falante, este falante, com acesso à realidade e à visão de mundo reveladas por sua língua individual, terá acesso àquela parcela da verdade resultante do seu acesso ao mundo pela sua língua. O conjunto de todas as línguas é o conjunto de todas as verdades, e a união de todas as línguas é o lugar da verdade<sup>68</sup>

Até os últimos parágrafos desta parte do texto, apresentei a maneira como ideias importantes de autores como Herder e Humboldt anteciparam teses que para muitos representam grandes avanços de uma filosofia contemporânea pós ou anti-

---

<sup>68</sup> TADEU, Rodrigo Gonçalves. *Relativismo linguístico ou como a língua influencia o pensamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 97.

naturalista. Como é possível perceber, todavia, tais ideias também apresentam desafios que estão em voga nos grandes círculos filosóficos e linguísticos atuais. É claro que as dúvidas aqui suscitadas não permitem que deixemos de aventar críticas à tradição filosófica HHH, como chama Taylor, e sua concepção constitutiva da linguagem nos pontos em que são insuficientes para responder plenamente aos problemas teóricos de sua época (e que até hoje perduram). No entanto, o desafio a que me proponho nas próximas partes do livro é o de pensar a partir desta tradição e mostrar que as eventuais insuficiências acima delineadas representam um problema de direcionamento dos princípios teóricos destes autores, ao invés de um defeito nos próprios princípios. Como afirma Gadamer, desde Herder e Humboldt, o pensamento moderno sobre a linguagem está dominado por um interesse totalmente diferente das correntes que precederam tais autores:

Nesse sentido, se quisermos realmente fazer justiça a W. Humboldt, o criador da moderna filosofia da linguagem, devemos nos precaver da excessiva repercussão obtida pela investigação que ele inaugurou sobre linguagem comparada e sobre psicologia dos povos. Nele mesmo o problema da 'verdade da palavra' ainda não foi completamente desfigurado. Quando Humboldt investiga a multiplicidade da estrutura da linguagem humana não o faz somente para penetrar na peculiaridade individual dos povos, através desse campo da expressão humana que se pode apreender. Seu interesse pela individualidade, como o de seus contemporâneos, não deve ser compreendido, em absoluto, como um desvio da generalidade do conceito. Ao contrário, para ele existe um nexos indissolúvel entre individualidade e natureza comum. O sentimento da individualidade implica sempre o pressentimento de uma totalidade, e assim o próprio aprofundamento na individualidade dos fenômenos da linguagem é concebido como um caminho para compreender o todo da constituição humana da linguagem.<sup>69</sup>

Segundo Herder em seu tratado, "tal como sobre a Terra só há *um* único povo de seres humanos, também só existe *uma* língua de seres humanos. Mas tal como

---

<sup>69</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 442/443.

essa grande espécie se nacionalizou em tantas e tão pequenas formas regionais, o mesmo aconteceu com a linguagem"<sup>70</sup>. Humboldt, por sua vez, afirma que "a linguagem é apenas uma, e esta é apenas a linguagem humana, que se manifesta na Terra de diversas formas"<sup>71</sup>. Veja-se, portanto, que, tal como afirma Gadamer na citação acima, é implícito em ambos os autores uma concepção de unidade do homem e da linguagem humana, apesar das infinitas ramificações contingentes a que foram desviados. Enquanto fundadores da linguística moderna, ambos autores estavam mais preocupados em identificar a explicar a forma como a linguagem, no curso da história, contribuiu para a formação e desenvolvimento de horizontes diferentes entre os povos. Explicar a possibilidade e a forma de encontro destes diferentes horizontes, porém, é uma tarefa hermenêutica.

Neste tópico, tentei expor as dicotomias a que uma noção geral de modernidade pode conduzir o pensamento. É claro que muito mais poderia ser dito caso este texto tivesse como foco a história da filosofia ou a história das ideias em geral. Como destaquei, o meu objetivo era o de mostrar, ainda que através deste esboço, que as bases filosóficas sobre as quais o pensamento iluminista foi erguido contradiziam os seus próprios objetivos epistemológicos e políticos, no caso, a objetividade científica e a liberdade humana. Isso foi apontado a partir da exposição de algumas ideias de autores relevantes dentro do movimento crítico ao esclarecimento que chamamos de romantismo, embora Herder seja considerado pela literatura específica como um pré-romântico e Humboldt esteja mais próximo de ser um neo-classicista.

A partir destes autores, principalmente, tentei expor como as críticas ao naturalismo da época e, em parte, ao dualismo kantiano tiveram o seu ponto de partida na defesa de uma concepção da linguagem como elemento constitutivo do ser humano e como isso está relacionado a uma perspectiva relacional dos indivíduos no que tange à sociedade, cultura e situação histórica em que vivem. A crítica nesse sentido, todavia, nos leva a outros problemas, dentre os quais tentei destacar e esboçar acima uma resposta: afinal, tendo em vista o caráter constitutivo

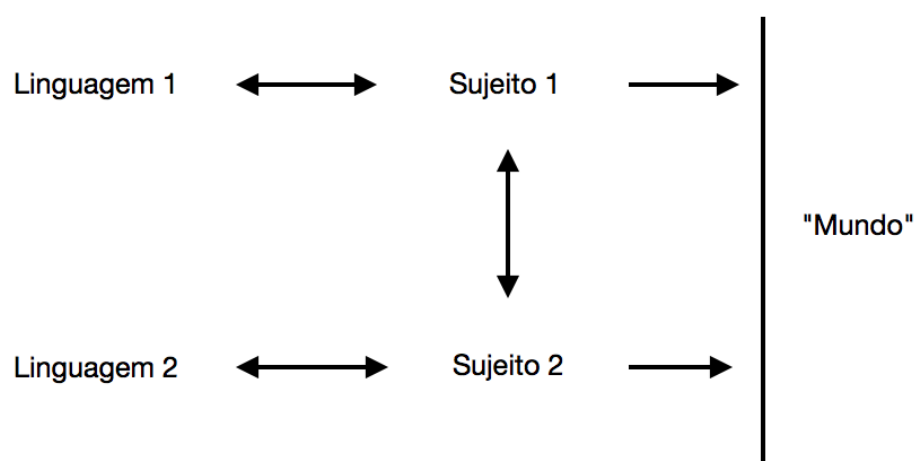
---

<sup>70</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, 1770, p. 117/118.

<sup>71</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschliches Sprachbaues*. Hofenberg, 2016, p. 03.



da linguagem, isso quer dizer que os indivíduos são por ela determinados no sentido forte, ou seja, sem que consigam estabelecer um distanciamento crítico em relação a suas práticas? Por outro lado, a imersão de grupos em determinadas práticas ou "paradigmas" linguísticos limita a sua possibilidade de compreensão de culturas muito diferentes? Há, no entanto, uma outra questão relevante a ser tratada. Se a linguagem determina a nossa visão de mundo (*Weltansicht*), isso significa que sempre enxergamos a realidade de forma distorcida, usando os nossos "óculos linguísticos"? Assim, deveríamos abandonar a expectativa de ver as coisas tal como elas são? Enfim, qual a relação entre linguagem, entendida como uma atividade histórica, e "mundo"? As perguntas deste parágrafo podem ser assim esquematizadas:



Deve-se ressaltar que os problemas aqui apontados e as alternativas sugeridas não se limitam ao período teórico em destaque. As reflexões acerca da linguagem e sua relevância para a nossa auto-constituição, como afirma M. Forster acima, são a base daquilo que se chama de *linguistic turn* na filosofia do século XX<sup>72</sup>. Nesse sentido, o objetivo de fundo deste tópico era o de apresentar como as questões mal formuladas por alguns autores do século XX acerca do assunto, bem como as suas conclusões céticas ou relativistas, têm um antecedente filosófico bastante denso e pertinente para o enfrentamento dos problemas filosóficos que

<sup>72</sup> Sobre o tema, também ver o clássico OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.

ainda carecem de (dis)solução na contemporaneidade. Tal como ocorre em certos autores contemporâneos, a concepção romântica de linguagem enquanto elemento constitutivo, ao invés de resolver o dualismo cartesiano entre sujeito e objeto ou kantiano entre fenômeno e coisa em si, corre o risco de simplesmente transplantar o problema para outra dimensão, a linguística. É o que Taylor e Dreyfus apontam:

para muitos filósofos de hoje, is nós quiséssemos oferecer um conceito de mente, deveríamos recorrer não a pequenas imagens da mente, mas a algo como sentenças mantidas por um agente, ou mais coloquialmente às crenças pessoais. Essa mudança é muito importante, mas mantém intacta a estrutura da mediação. O elemento mediador não é mas psíquico, mas 'linguístico'.<sup>73</sup>

Apesar de algumas discordâncias da tese aqui defendida em relação ao que propõem os autores, a sua análise é importante no sentido de mostrar que a transferência do "instrumento" de mediação do mundo da consciência para a linguagem, embora traga ganhos imediatos a partir da concepção intersubjetiva a ela inerente, não resolve, por si, a dúvida cética de que, ao fim e ao cabo, nosso acesso ao mundo é sempre limitado por nossas condições iminentes de possibilidade. Se, nas últimas páginas deste capítulo, fiz referência às dificuldades que a celebração da linguagem como *médium* implica em termos (i) de liberdade e (ii) comunicação entre agentes, gostaria de explorar, a seguir, como a relação linguagem - mundo (entendido por enquanto como uma realidade externa de maneira genérica) deve ser compreendida a partir desta perspectiva, ainda que com ajustes teóricos e relevantes contribuições de outros autores.

---

<sup>73</sup> DREYFUS, Hubert. TAYLOR, Charles. *Retrieving Realism*. Harvard University Press, 2015, p. 03.

## 2 RAZÃO E HISTORICIDADE

*Die ganze Welt liegt gleichsam in der Vernunft gefangen, aber die Frage ist: wie ist sie in dieses Netz gekommen?*  
-Schelling.

Os românticos identificaram alguns dos problemas do pensamento iluminista: o atomismo que se estendia da concepção de linguagem às relações sociais, o conflito entre a visão naturalista de mundo e diferentes dimensões da vida humana, bem como em relação ao ideal de liberdade. No entanto, a crítica romântica corre o risco de se emaranhar na simples negação dos ideais do esclarecimento, o que leva Dilthey a afirmar que "os românticos se abandonaram completamente ao passado; o grande ganho do século XVIII parece ter sido perdido. Tudo o que é histórico é relativo; quando assimilamos isso em nossas mentes, isso parece trabalhar a favor da dissolução, ceticismo e da objetividade impotente"<sup>1</sup>. Em suas anotações, F. Schlegel prescreve que "o imperativo romântico exige a mistura de todos os gêneros poéticos. Toda natureza e ciência deve tornar-se arte - arte deve tornar-se natureza e ciência. Imperativo: a poesia deve ser ética e a ética deve ser poética"<sup>2</sup>. Novalis, nesse sentido, já havia afirmado que "toda ciência se torna poesia depois que ela se tornou filosofia"<sup>3</sup>. Assim, se somarmos o aspecto historicista ao culto do papel criativo da linguagem através da poesia, percebemos o risco de, partindo do objetivismo simplista do iluminismo, pendermos para o lado da subjetividade como criadora do mundo, tal como Fichte pretendia através da tese de que o "Eu" postula o "não-Eu".

É claro que, entre a pura passividade da consciência frente à realidade mecânica e a subjetividade que postula sua própria diferença, temos Kant e a tese

---

<sup>1</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 120/121.

<sup>2</sup> "Der romantische Imperativ fordert die Mischung aller Dichtarten. All Natur und Wissenschaft soll Kunst werden—Kunst soll Natur werden und Wissenschaft. Imperativ: die Poesie soll sittlich und die Sittlichkeit soll poetisch sein". From Friedrich Schlegel's Notebooks, 1797–1798. Citado em BEISER, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press, 2003.

<sup>3</sup> NOVALIS (In:) *Deutsche Aphorismen: Herausgegeben von Gerhard Fieguth*. Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1996, p. 89.

conciliadora de que tanto nossas capacidades passivas (sentidos) quanto ativas (conceitos) colaboram entre si na construção dos fenômenos que percebemos. Para Kant, "toda intuição possível para nós é sensível e, assim, o pensamento de um objeto em geral só pode converter-se em nós num conhecimento, por meio de um conceito puro do entendimento, na medida em que este conceito se refere a objetos dos sentidos"<sup>4</sup>, ou, como afirma o autor na famosa passagem de sua *Crítica*, "sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo dão vazios, intuições sem conceitos são cegas"<sup>5</sup>. Dizendo de forma bastante crua, para Kant, o conhecimento é o produto da interação entre o dado bruto do mundo (coisa-em-si) e a forma dada a essa "matéria prima" previamente incognoscível após ser objeto de atuação dos conceitos *a priori* da razão. Podemos dizer que há aí a aposta em uma imparcialidade ontológica praticamente jurídica<sup>6</sup> associada ao tribunal epistemológico da razão. Portanto, Kant, por um lado, dá um passo a frente em relação ao dogmatismo e ao ceticismo. Porém, por outro lado, potencializa ainda mais a cisão entre sujeito e objeto, isto é: temos uma ciência que não conhece o mundo tal como ele é (apenas enquanto fenômeno) e um humano cuja liberdade, representada pelo imperativo categórico, requer a luta contra a sua efetividade orgânica e felicidade.

Deixando de lado os exageros, vimos no capítulo anterior como autores influentes do movimento romântico reagiram a essas divisões a partir do resgate da associação entre história, linguagem e razão, embora o que nos trouxe aqui tenha sido a ausência de respostas conclusivas a um problema central: a historicidade do pensamento requer o abandono de uma concepção objetiva de mundo? Ou, de outra forma, o caráter constitutivo da linguagem implica que a realidade seja sempre, ao menos em certo sentido, um "produto" de nossos jogos ou paradigmas linguísticos?

Para colocar em perspectiva os problemas aqui apresentados, é interessante, dentro dos limites de qualquer categorização, apresentar as diferentes "visões de

---

<sup>4</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Edição da Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa, 2001, p. 147.

<sup>5</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Edição da Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa, 2001, p. 89.

<sup>6</sup> Nesse sentido, ver: MØLLER, Sofie. *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press, 2020.

mundo" desenvolvidas por Dilthey, a saber, o que o autor chama de visão naturalista, idealismo de liberdade e idealismo objetivo. Para Dilthey, a estrutura do naturalismo é a mesma de "Demócrito a Hobbes (...) ele consiste no sensualismo como sua teoria do conhecimento, materialismo como sua metafísica e a dupla atitude prática - o desejo de prazer e a reconciliação com o avassalador e estranho curso do mundo ao submeter-se a ele pela reflexão"<sup>7</sup>. Por idealismo de liberdade, Dilthey abrange, por exemplo, o que podemos chamar de idealismo transcendental de Kant, em que, como vimos, a razão não coincide necessariamente com a ordem natural, mas, em harmonia com os sentidos, exerce papel ativo na determinação de seu conteúdo, mas também o que podemos chamar de idealismo subjetivo em Fichte. Para Dilthey, nesse sentido, essa visão de mundo acarreta a atitude de "afirmar a soberania da independência da consciência em relação aos fatos; a consciência sabe que é diferente de toda a causalidade física"<sup>8</sup>. Por fim, quanto à terceira visão de mundo, Dilthey afirma que o modo de apreensão do idealismo objetivo é sempre o mesmo: "ver as partes juntas em um todo, elevando o contexto da vida ao do mundo ao invés de classificar casos de acordo com a sua similaridade ou uniformidade"<sup>9</sup>.

Gostaria de desenvolver a seguir a terceira figura do idealismo objetivo destacado por Dilthey tendo em vista que, para os propósitos deste trabalho, ela se revelará de fundamental importância no sentido de apresentar uma resposta satisfatória à interrogação do capítulo anterior que nos trouxe até aqui, representada pela imagem que trata do problema acerca da relação entre linguagem e mundo. Isso não quer dizer, como veremos, que o idealismo objetivo, tal como difundido na história da filosofia, não necessite de reparos teóricos profundos.

Em seu artigo *The Thought: A Logical Inquiry*, Frege escreve de maneira sarcástica: "'Fatos, fatos, fatos', chora o cientista se ele quer enfatizar a necessidade de uma fundação firme para a ciência. O que é um fato? Um fato é um pensamento que é verdadeiro"<sup>10</sup>. Para Frege, um pensamento não é obviamente um objeto físico

---

<sup>7</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 148.

<sup>8</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 149.

<sup>9</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 152.

<sup>10</sup> FREGE, Gottlob. *The Thought: A Logical Inquiry*. *Mind*, vol. 65, nº 269 (jul. 1956), pp. 280-311, p. 307.

como uma pedra na qual podemos tropeçar. Porém, um pensamento também não é o que ele chama de uma "ideia", ou seja, uma impressão subjetiva como a dor. Para Frege, "pensamentos não são nem coisas do mundo externo nem ideias. Um terceiro reino precisa ser reconhecido"<sup>11</sup>. Em sua crítica ao psicologismo no âmbito das ciências naturais, Frege desenvolve uma tese neo-platônica no sentido mais trivial do termo, qual seja, de que pensamentos existem na eternidade e precedem, portanto, as sentenças que os expressam bem como o seu próprio descobrimento: "eles [pensamentos] podem ser verdadeiros mesmo sem que sejam apreendidos por um pensador e não são totalmente irrealis mesmo quando pelo menos poderiam ser apreendidos e assim trazidos em operação"<sup>12</sup>.

Leitor de Frege, Wittgenstein desenvolveu em seu tratado filosófico uma concepção semelhante a respeito de o que o mundo consiste. O mundo, diz Wittgenstein, é o conjunto de fatos, não de objetos<sup>13</sup>. Ainda que aparentemente trivial, tal afirmação implica um grande impacto na nossa compreensão sobre a realidade. Dizer que o mundo consiste em fatos, nesse sentido, significa dizer que a determinação dos objetos do mundo consiste em uma determinada forma, isto é, as coisas estão necessariamente dispostas de uma ou de outra maneira, ou, como afirma Hegel, "um ser determinado e finito é um [ser] tal que se relaciona com outro; ele é um conteúdo que está na relação da necessidade com outro conteúdo, como mundo inteiro"<sup>14</sup>. Essa ontologia relacional implica a negação da divisão kantiana acima referida entre fenômenos e coisas-em-si. Pressupor uma coisa-em-si, cuja verdadeira realidade é independente ou indiferente a maneira como a coisa se relaciona com um outro é pressupor algo carente de sentido ou, para usar a terminologia hegeliana, de determinação<sup>15</sup>. Para Wittgenstein, a disposição dos

---

<sup>11</sup> FREGE, Gottlob. *The Thought: A Logical Inquiry*. Mind, vol. 65, nº 269 (jul. 1956), pp. 280-311, p. 302.

<sup>12</sup> FREGE, Gottlob. *The Thought: A Logical Inquiry*. Mind, vol. 65, nº 269 (jul. 1956), pp. 280-311, p. 311.

<sup>13</sup> "I. Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge" (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2016, p. 11).

<sup>14</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Pterópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 89.

<sup>15</sup> Destaco o seguinte trecho em que Hegel vai direto ao ponto: "Pode-se observar que aqui surge o sentido da *coisa em si*, que é uma abstração muito simples, mas que foi, durante algum tempo, uma determinação muito importante, como se fosse algo relevante, assim como a proposição de que nós não sabemos o que são as coisas em si foi uma sabedoria de grande valor. - As coisas se chamam em si, na medida em que se abstrai de todo ser para outro, ou seja, em geral, na medida em que elas são pensadas sem qualquer determinação, como nada [Nichtse]. Nesse sentido, sem dúvida não se pode saber o *que é a coisa em si*. Pois a pergunta *o quê?* exige que sejam indicadas *determinações*;

objetos, os fatos, é estruturada na forma lógica (os fatos no espaço lógico são o mundo)<sup>16</sup>. Aí está implícita a sua teoria pictórica da realidade, isto é, de que a necessidade de que os fatos que constituem o mundo serem a relação dos objetos existentes implica a sua identidade com a lógica, que é ela mesma a forma desta relação. Se o mundo é o conjunto de fatos e os fatos, como afirma Frege, são pensamentos verdadeiros, podemos concluir que o mundo não só é inteligível por definição, mas consiste em última instância no campo de afirmações possíveis a partir das condições da lógica.

É claro que os propósitos de Frege e de Wittgenstein (ao menos em sua primeira fase) eram muito diferentes dos propósitos deste trabalho e da tradição com a qual me ocupo nestas páginas. O projeto de fundamentação lógica da matemática serviu de combustível para a visão restritiva dos positivistas de Viena quanto à realidade, segundo a qual apenas afirmações lógicas, por serem tautológicas, e afirmações empíricas possuem sentido e, portanto, são possivelmente verdadeiras. Como afirma Frege, "o que chamamos de humanidades são conectadas mais de perto com a poesia e portanto menos científicas do que ciências exatas, que são mais secas na medida que são mais exatas justamente porque as ciências exatas são direcionadas à verdade e só à verdade"<sup>17</sup>. Outro ponto distinto entre a filosofia de Hegel, autor que em seguida ocupará algumas considerações, e o *Tractatus* é que, nesta obra, Wittgenstein está comprometido com o que se chama de atomismo semântico, isto é, a concepção segundo a qual o significado de conceitos específicos não está necessariamente relacionado ao significado de demais conceitos dados em uma determinada língua, em contraposição ao holismo sobre o qual já tratamos no capítulo anterior e que também está presente em Hegel, como será exposto a

---

mas na medida em que as coisas das quais elas deveriam ser indicadas devem ser, ao mesmo tempo, *coisas em si*, quer dizer, justamente sem determinação, então, na pergunta está colocada, de modo irrefletido, a impossibilidade da resposta, ou se elabora somente uma resposta contrassensual. - A coisa em si é o mesmo que aquele absoluto, do qual não se sabe nada senão que nele tudo é um. Portanto, sabe-se muito bem o que há nessas coisas em si; como tais, elas nada mais são do que abstrações sem verdade, vazias." (HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Pterópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 126).

<sup>16</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2016, p. 11.

<sup>17</sup> FREGE, Gottlob. *The Thought: A Logical Inquiry*. Mind, vol. 65, nº 269 (jul. 1956), pp. 280-311, p. 295.

seguir.<sup>18</sup> No entanto, a apresentação das teses de ambos autores é útil para exemplificar o que podemos chamar de idealismo objetivo: a concepção segundo a qual o mundo não está fora, e na verdade pressupõe, a possibilidade de ser conceitualizável de alguma forma. Como afirma contemporaneamente Thomas Nagel a respeito de seu projeto, "a concepção de que a inteligibilidade racional está na raiz da ordem natural faz de mim, em um sentido amplo, um idealista - não um idealista subjetivo (...) mas um idealista objetivo na tradição de Platão e quem sabe de alguns pós-kantianos como Schelling e Hegel"<sup>19</sup>.

Podemos afirmar, nesse sentido, que, se a crítica romântica à divisão kantiana entre fenômenos e coisa-em-si supera-a ao preço de correr o risco de cair no subjetivismo do mundo histórico e poético, o logicismo (vamos chamar assim), por seu turno, propõe uma correlação entre mundo e razão que exclui áreas imprescindíveis do mundo da vida. Nesse sentido, como comenta Markus Gabriel, "a tarefa da filosofia não se restringe à abstração. A concretude é importante do mesmo modo. O sentido do pensamento filosófico consiste, entre outras coisas, intermediar diplomaticamente o reino dos pensamentos abstratos e dos pensamentos concretos"<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> "A Filosofia Analítica de Wittgenstein parte da exigência de uma análise lógica da linguagem, da decomposição do todo em suas partes constitutivas. Só a análise lógica poderia revelar a matéria, por assim dizer, de que é feita a linguagem, os blocos de construção da vasta arquitetura do pensamento, além de tornar explícitas as suas fundações, revelar a raiz última do *sentido*. A demanda exclusiva por uma análise lógica da linguagem pressupõe um *atomismo semântico* [...]" (LUFT, Eduardo. *Espaço lógico em Wittgenstein e Hegel*. (In:) BAVARESCO, Agemir; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes (Orgs.). *Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre, Editora Fi, 2017, p. 123). Como se sabe, esta perspectiva foi alterada por Wittgenstein em suas investigações filosóficas em que, a partir da tese sobre os jogos de linguagens, conceitos passaram a ser tratados de forma holística. A respeito, afirma Redding que "if 'conceptual holism' is one of the distinctive marks of Hegel, then Wittgenstein's later refinement of Frege's context principle is here significant: while in the *Tractatus* the relevant context for the consideration of the meaning of words was the proposition, in the *Philosophical Investigations*, it had become the language games and social practices within which words were used." (REDDING, Paul. *Analytic philosophy and the return of Hegelian thought*. Cambridge University Press, 2007, p. 11).

<sup>19</sup> NAGEL, Thomas. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford University Press, 2012, p. 17.

<sup>20</sup> GABRIEL, Markus. *Der Sinn des Denkens*. Ullstein Buchverlage, Berlin, 2018, p. 280. Hegel, nesse sentido, critica em sua Fenomenologia a forma poética de filosofar de seu tempo, que, segundo ele, "lança no mercado combinações caprichosas de uma força da imaginação somente desorganizada por meio do pensamento - imagens que não são carne nem peixe; que nem são poesia nem filosofia" (p. 64). Por outro lado, em sua Lógica, Hegel também afasta a predisposição de se equacionar a filosofia com a matemática ou lógica formal. Nesse sentido, afirma que "tomar emprestadas categorias matemáticas, a fim de querer determinar, a partir disso, algo para o método ou o conteúdo da ciência filosófica, mostra-se essencialmente como algo deturpado pelo fato de que, na medida em



Reformulando a pergunta que acima foi feita: se de um lado aceitarmos que o mundo necessariamente consiste em um conjunto de relações (fatos) e não objetos, relações estas que guardam entre si, portanto, alguma forma de organização que não seja inatingível pelo pensamento<sup>21</sup> e simultaneamente que, por outro lado, a linguagem é um produto, ou, melhor dizendo a partir de Humboldt, uma atividade histórica, como estas duas perspectivas podem ser afinal de contas compatíveis entre si? Como lembra Luft, a premissa do idealismo objetivo data de Parmênides e sua afirmação de que pensamento = ser: "não apenas há uma realidade externa àquele que conhece - o que só formas extremas de idealismo subjetivo (ou intersubjetivo) negariam -, mas ela é cognoscível justamente por estar assentada em *estruturas objetivas ideais* que sustentam por igual o pensamento"<sup>22</sup>. O problema a ser resolvido, portanto, seria a equação entre pensamento, que é equivalente ao mundo, com a concepção de que o próprio pensamento é constituído historicamente pela atividade linguística. Nesse sentido, o autor que tentou compatibilizar tais demandas de forma mais ambiciosa é Hegel.

Em seu sistema, Hegel pretende conciliar a demanda da razão universal com o princípio de formação (*Bildung*) histórica do ser humano e, ao mesmo tempo, superar a divisão entre sujeito e objeto legada por Descartes, reforçada por Kant e apontada pela crítica romântica. Nesse sentido, para Hegel, a filosofia deve aprender com as figuras do pensamento desenvolvidas na tradição, tendo em vista que a história do pensamento, e suas contradições, representam o desenvolvimento do espírito no seu processo de autorreconhecimento em direção à "Ideia". Para ele, "a série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história

---

que fórmulas matemáticas significam pensamentos e diferenças do conceito, esse seu significado deve indicar-se, determinar-se e justificar-se, antes, apenas na filosofia. [...] A mera aplicação de tais fórmulas emprestadas é, de todo modo, um comportamento externo; à própria aplicação precisaria anteceder uma consciência sobre o valor, assim como sobre seu significado; mas uma tal consciência é dada apenas pela consideração pensante, não pela autoridade mesma a partir da matemática" (HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Pterópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 230).

<sup>21</sup> Como afirma McDowell, "*The world is embraceable in thought*" (McDOWELL, John. *Mind and World*. Harvard University Press, 1994, p. 33).

<sup>22</sup> LUFT, Eduardo. *Espaço lógico em Wittgenstein e Hegel*. (In:) BAVARESCO, Agemir; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes (Orgs.). *Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre, Editora Fi, 2017, p. 123.

detalhada da *formação* da própria consciência rumo à ciência"<sup>23</sup>. Ao final deste caminho do desespero (*der Weg der Verzweiflung*) que a consciência imediata é obrigada a percorrer ao não encontrar sustentação no senso comum, chegamos à *certeza* de que o espírito é tanto a substância como o sujeito absoluto: "segundo minha concepção - que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*"<sup>24</sup>. Na sequência deste trecho, Hegel afirma que o "verdadeiro" é o todo, e que o todo é implementado através de seu próprio desenvolvimento, ou seja, "sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo"<sup>25</sup>. Assim, como afirmei anteriormente, as diferentes escolas metafísicas representariam este processo de efetivação do absoluto e de sua tomada de consciência, sendo, portanto, complementares quando avaliadas sob essa perspectiva holística e processual. Essa complementariedade é belamente exemplificada na famosa passagem do prefácio de sua *Fenomenologia*:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo.<sup>26</sup>

Hegel parece adotar a noção expressivista a respeito da qual tratamos no capítulo anterior: aquilo que é enquanto abstração precisa objetificar-se de maneira

---

<sup>23</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 73.

<sup>24</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 23.

<sup>25</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 24.

<sup>26</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 12.

expressiva para que o seja efetivamente. Hegel utiliza a expressão "extrusão" (*Entäußerung*): "o espírito é esse movimento do Si, que se extrusa de si mesmo e se submerge em sua substância, e que tanto saiu dessa substância como sujeito, e se adentrou em si, convertendo-a em objeto e conteúdo, quanto suprassume essa diferença entre a objetividade e o conteúdo"<sup>27</sup>. Por outro lado, como afirmado acima, a filosofia de Hegel está dentro dos marcos do que chamamos de idealismo objetivo. Portanto, dentro da circularidade do sistema, esta "extrusão" do universal no particular precisa voltar a si mesma, pois aquilo que é precisa tanto ser expresso quanto ser racional. Isso reflete a crítica de Hegel a Kant, para o qual o mundo em si permaneceria como uma incógnita, uma "ideia da razão" ou "ideal regulativo", tendo em vista o necessário processo de mediação entre o entendimento e a coisa em si, do qual emergem como síntese os fenômenos. No entanto, para Hegel, aquilo que é não apenas tem de ser fenômeno no sentido de se exteriorizar ("a essência tem que aparecer [*erscheinen*]"<sup>28</sup>) como também precisa ser racional, quer dizer, abrangido de alguma forma pelo pensamento lógico. Para o autor, enfim, o horror à mediação "origina-se da ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto". Portanto, o universal precisa tornar-se efetivo (particular) e aquilo que é efetivo não está fora da razão, mas a pressupõe:

O conceito absoluto é a categoria; o que significa que o saber e o objeto do saber são o mesmo. Assim, o que a pura inteligência enuncia como o seu Outro - como erro ou mentira - não pode ser outra coisa que ela mesma: só pode condenar o que ela é. O que não é racional não tem verdade; ou seja, o que não é concebido, não é. Portanto, quando a razão fala de um *Outro* que ela, de fato, só fala de si mesma; assim não sai de si.<sup>29</sup>

Assim, o processo que envolve a passagem da *Fenomenologia do Espírito* para a Lógica é o processo que vai desde a particularização da Lógica abstrata na

---

<sup>27</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 587/588.

<sup>28</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 2. A da Essência*. Traduzido por Christian G. Iber, e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 134.

<sup>29</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 404.

natureza, em seres humanos e, a partir da formação histórica do pensamento humano, o retorno destes particulares à sua origem universal. Nisso consiste a tríade Lógica - Natureza - Espírito. Nesse sentido, o dilema entre razão e história é dissolvido na medida em que a temporalidade é o resultado da necessidade da Lógica ou do Absoluto (Deus)<sup>30</sup> de se exteriorizar. Portanto, a história, antes de ser mera contingência, é um passo necessário para que o sujeito particular objetificado atinja a ciência de ser parte do absoluto. A divisão entre sujeito e objeto, nesse sentido, também é dissolvida na medida em que representa apenas uma etapa do processo dialético de rememoração do espírito (absoluto) de que ele é o todo: "Esse movimento é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que só o atinge no fim"<sup>31</sup>.

A seguir, gostaria de destacar pontos relevantes acerca de uma possível diferença entre o processo de formação histórica do pensamento que Hegel desenvolve em sua *Fenomenologia* e o modelo especulativo de sua Lógica para que, ao final, dentro dos propósitos deste texto, possamos estabelecer uma crítica ao aspecto necessitarista de seu sistema sem que, no entanto, tenhamos de abandonar a sua aspiração ao idealismo objetivo tal como pré-definido acima, ou seja, como a relação intrínseca entre ser e pensamento. Isso pode soar inconcebível à primeira vista se partirmos do pressuposto *correto* de que, ao fim e ao cabo, a solução de Hegel dos dualismos herdados da filosofia moderna está ancorada na defesa da tese de que a Lógica irremediavelmente transpassa as contingências da história. Como será exposto, proponho que, seguindo uma perspectiva hermenêutica, seja possível afastar este pressuposto a partir do falibilismo, entendido em termos a serem desenvolvidos.

As duas obras, *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica*, não representam no sistema hegeliano apenas momentos distintos da busca do espírito

---

<sup>30</sup> "A lógica, desse modo, precisa ser aprendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. Esse reino é a verdade, como ela é sem invólucro em e para si mesma. Por causa disso se pode expressar que esse conteúdo é a apresentação de *Deus*, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza de um espírito finito" (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 52).

<sup>31</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 585.

absoluto por si mesmo. Elas também representam movimentos e métodos filosóficos distintos, aquilo que intérpretes denominam de dialética ascendente (*Fenomenologia*) e dialética descendente (*Lógica*). Cirne-Lima afirma a esse respeito que "a busca pela 'Fórmula do Mundo' é a *anábasis*, o caminho que sobe; a dedução de tudo que ocorreu e ocorrerá no Universo - o que é impossível - seria a *katábasis*, o caminho que desce"<sup>32</sup>. A distinção entre estes caminhos se dá na medida em que, na Fenomenologia (dialética ascendente), Hegel desenvolve a sua argumentação de forma imanente em relação à história, isto é: parte de certos fatos e contextos datados, atribuí-lhes propósitos e uma avaliação acerca destes propósitos atribuídos em relação aos fatos. Constatando a inadequação ou incoerência dos propósitos de um período histórico ou cultura em relação às suas práticas efetivas, o autor diagnostica a causa de dissolução destas sociedades analisadas e a formação subsequente de novas culturas com propósitos readequados, percorrendo um caminho espiral até o "topo" representado pelo saber absoluto onde a efetividade do espírito consistiria justamente na coerência entre aspirações e práticas concretas<sup>33</sup>.

Isso pode ser observado nas considerações que Hegel faz a respeito de diferentes figuras da *Fenomenologia*. A dialética do senhor e do escravo, onde a pretensão de reconhecimento mútuo é frustrada pela dependência do senhor em relação ao escravo e o desenvolvimento deste a uma interiorização do conceito de liberdade não efetivada; a figura da "lei do coração", onde o desejo individual de efetivação de seu instinto moral interior como pretensamente universal acaba conflituando com o instinto moral dos demais indivíduos e "o que parece ser *ordem* pública é assim essa beligerância geral, em que cada um arranca o que pode, exerce a justiça sobre a singularidade dos outros, consolida sua própria singularidade que igualmente desvanece por obra dos outros"<sup>34</sup>; a figura da "liberdade absoluta e o terror" onde o propósito de realização da "vontade geral" só pode ser

---

<sup>32</sup> CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2006, p. 14.

<sup>33</sup> A partir dessa equiparação entre aquilo que é e aquilo que deve ser, aliás, podemos compreender as críticas de Hegel a Kant no domínio prático, em que o segundo, para Hegel, permanece apenas no âmbito do dever-ser abstrato.

<sup>34</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 282.

institucionalizada através da tirania de poucos, tendo como resultado a morte como único ato universal, sendo, assim, "a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água"<sup>35</sup>, ou na crise da Cidade-Estado grega, em que o modelo de vida pretensamente universal é confrontado pelo seu provincialismo. Esses são apenas alguns exemplos cuja superação no processo de ascensão da dialética hegeliana requer, como dito, atribuição de um propósito a cada contexto a partir dos dados históricos e, simultaneamente, compreensão dos motivos que levam cada modelo a ser incoerente e demandar uma reorganização tanto em termos de práticas sociais quanto de objetivos ideais.

Nesse sentido, Charles Taylor, ao reconhecer que a Fenomenologia representa uma dialética ascendente e que a Lógica, por sua vez, uma dialética descendente, destaca uma diferença qualitativa e uma diferença metodológica entre as referidas obras. A diferença qualitativa ocorreria entre uma dialética ontológica e uma dialética histórica. Na dialética ontológica, que, segundo Taylor, tem como melhor exemplo a Ciência da Lógica, o movimento dialético "parte da base de que um certo padrão, que só identificamos por certas propriedades que servem de critério, foi efetivamente realizado, e avança através de diferentes concepções desse padrão rumo a formas cada vez mais adequadas"<sup>36</sup>. Na dialética histórica, que constaria nas principais partes da Fenomenologia, por sua vez, o movimento dialético cumpre aquele movimento previamente referido, ou seja,

toma como ponto de partida a tese de que se busca obter um certo propósito, mesmo que ele ainda *não* esteja realizado. Nesse caso, a discrepância entre propósito e realidade efetiva não leva a que redefinamos o propósito, mas ao esfacelamento da realidade concernida e sua substituição por outra mais adequada (embora isso requeira uma redefinição do propósito da parte dos *agentes efetivos* na história).<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 436.

<sup>36</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014, p. 244.

<sup>37</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014, p. 244.

A diferença metodológica, por sua vez, é considerada por Taylor como que se dando entre dialéticas estritas e dialéticas interpretativas ou hermenêuticas: "há dialéticas estritas, cujo ponto de partida é inegável ou pode razoavelmente pretender sê-lo. E há também as dialéticas interpretativas ou hermenêuticas, que nos convencem pela total plausibilidade da interpretação que fornecem"<sup>38</sup>. Assim, enquanto a dialética ontológica está associada a uma argumentação intrínseca, como veremos a seguir ao tratar da *Lógica*, onde o desenvolvimento do raciocínio pretende se dar meramente a partir do desdobramento conceitual, a dialética histórica presente na *Fenomenologia* é dependente, para Taylor, de um processo interpretativo ou hermenêutico, onde a atribuição de um propósito a uma determinada cultura objeto de reflexão é confirmada ao longo de uma argumentação pautada pela coerência e probabilidade.

Como foi esboçado, a *Lógica* hegeliana segue por outro caminho metodológico. Se na *Fenomenologia do Espírito* o processo argumentativo pode ser vislumbrado como um movimento de projeção de um propósito sobre uma realidade empírica e validação deste propósito previamente atribuído na medida em que os fatos analisados se acumulam no transcorrer da interpretação, ou seja, em um círculo hermenêutico, como abordarei a seguir, na *Lógica*, no sentido em que comenta Taylor, a argumentação se desenvolve de forma "estrita" ou conceitual. Isso ocorre porque, na medida em que a *Fenomenologia* consiste em um estudo sobre o caminho percorrido pelo espírito ao saber absoluto, nesta fase preliminar ou introdutória o espírito ainda não superou a cisão entre o subjetivo e o objetivo, ou seja, não está consciente de que sujeito e objeto constituem apenas uma parte do movimento do sujeito absoluto:

O saber absoluto é a *verdade* de todos os modos da consciência, porque, assim como aquele percurso da mesma o produziu, apenas no saber absoluto a separação do objeto e da *certeza de si mesmo* se dissolveu perfeitamente e a verdade dessa certeza, bem como essa certeza da verdade tornaram-se

---

<sup>38</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014, p. 247.

idênticas.<sup>39</sup>

Assim, no estágio da Lógica dentro do sistema de Hegel, onde estamos no nível do "sistema da razão pura" ou no "reino do pensamento puro", a própria questão acerca do papel da história no desenvolvimento do pensamento já não faz mais sentido, uma vez que, como foi mencionado, a temporalidade é uma decorrência da auto-extrusão da razão na natureza e no homem, e não uma condição filosófica para a mesma. Uma vez que atingimos espírito absoluto e que, portanto, pensamento e realidade constituem um pleonismo, a "certeza da verdade" e a "verdade da certeza" em que se movem as categorias do pensamento nos colocam diante de uma cadeia conceitual sucessiva rumo à estrutura *a priori* do mundo que provará que mesmo o desenvolvimento aparentemente contingente da história da consciência abordado na *Fenomenologia* é um passo necessário na realização desta estrutura. Assim, a presença da contingência na realidade passa a ser premeditada pela própria necessidade lógica da exposição hegeliana. Este método de exposição pode ser enquadrado dentro daquilo que Brandom chama de inferencialismo conceitual, ou seja:

No contexto de uma constelação de práticas inferenciais, endossar ou comprometer-se com uma proposição (afirmável) significa implicitamente endossar ou comprometer-se com outras que se seguem dela. O domínio dessas conexões inferenciais é o pano de fundo implícito contra o qual a afirmação explícita isoladamente é inteligível<sup>40</sup>

Com efeito, na dialética estrita ou conceitual da Lógica as categorias do pensamento (e, portanto, do real) progridem de forma necessária e cíclica a estágios mais precisos na medida em que as próprias definições dos conceitos utilizados desde o início da argumentação tanto são incompletas quanto pressupõem aquelas que as sucedem. Como comenta Brandom, "qualquer tipo de inferencialismo está comprometido com um tipo de holismo semântico, opondo-se assim ao *atomismo*

---

<sup>39</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 53.

<sup>40</sup> BRANDOM, Robert. *Articulando razões: uma introdução ao inferencialismo*. Tradutor, Agemir Bavaresco. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013, p. 29.



que está frequentemente comprometido com uma ordem representacionista de explicação semântica<sup>41</sup>. Nesse sentido, a Lógica de Hegel, tal qual o seu sistema como um todo, também está marcada pelo holismo acerca de seus conceitos. Isto é, nas palavras do próprio autor, “o essencial para a ciência não é tanto que algo puramente imediato seja o início, mas que o todo da mesma seja um ciclo [*Kreislauf*] dentro de si mesmo, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro”<sup>42</sup>.

Tanto o inferencialismo conceitual quanto o holismo proposto por Hegel estão inseridos na tradição crítica inaugurada por Kant ao dogmatismo e pelos românticos ao fundacionismo. Isto é, o desenvolvimento circular da exposição das categorias da *Lógica*, em que, como visto, o primeiro pressupõe o último e o último pressupõe o primeiro, tanto supera a prática dogmática da metafísica em falar de conceitos cuja justificação transcenderia os limites da razão, quanto a noção de que o conhecimento do mundo seria dependente de um fundamento absoluto a partir do qual todo o edifício científico deveria ser erigido (“a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante”<sup>43</sup>). Isso é exemplificado com o comentário de Eduardo Luft acerca do Trilema de Münchhausen:

na cadeia de provas da verdade de uma proposição dada, ou caímos em um regresso ao infinito, ou precisamos apelar a um ato arbitrário de parada – e o *nous* aristotélico, bem como a *intellektuelle Anschauung* em Fichte e Schelling, apontam para uma solução nesse sentido – ou tornamo-nos reféns de circularidade viciosa – acusação que não pode ser descartada no contexto da Lógica hegeliana.<sup>44</sup>

Podemos afirmar que a referência do autor à possível viciosidade presente no tipo de circularidade proposta por Hegel não é sem motivos. Como foi exposto, o

---

<sup>41</sup> BRANDOM, Robert. *Articulando razões: uma introdução ao inferencialismo*. Tradutor, Agemir Bavaresco. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013, p. 41.

<sup>42</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 74.

<sup>43</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 17.

<sup>44</sup> CIRNE-LIMA, Carlos Roberto Velho; LUFT, Eduardo. *Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 25.

movimento de exteriorização da razão ou lógica na natureza e espírito é predeterminado de maneira necessária, ou seja, não há espaço para a contingência. Por mais que a contingência seja aceita por Hegel no nível exterior do movimento de retorno do sujeito absoluto a si mesmo, tal contingência é, ela mesma, uma ocorrência marcada pela necessidade lógica. A história, portanto, é apenas uma ocorrência inferior pela qual o espírito precisa passar tendo em vista a sua necessidade de se exteriorizar no tempo e no espaço para retornar de forma consciente ao espaço lógico atemporal. Para Hegel, essa necessidade absoluta seria o outro nome da liberdade, uma vez que, assim, estaríamos diante de um sujeito (o absoluto, Deus) que se desenvolve a si mesmo e cuja existência seria demonstrada sem o recurso àquilo que E. Luft chama de "ato arbitrário de parada". É claro que, quando Hegel afirma que o conceito é o "reino da subjetividade ou da liberdade"<sup>45</sup>, portanto, está se referindo à liberdade do sujeito absoluto, não à liberdade dos sujeitos particulares corporificados na dimensão temporal. Como prenuncia Hegel no início da *Fenomenologia do Espírito*, "o indivíduo deve vir-a-ser, e também deve fazer o que lhe for possível, mas não se deve exigir muito dele, já que muito pouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo"<sup>46</sup>. Se, de um lado, o atomismo presente nas teorias contratualistas, embasado em uma metafísica e em uma filosofia da linguagem equivocadas, não se sustentava, a supressão da individualidade no movimento absoluto para o qual a ponta a circularidade hegeliana não parece ser atrativa e, de fato, dá munição àqueles que o acusam de ter sido uma semente dos movimentos totalitários historicamente posteriores. Por outro lado, e principalmente, a aposta de Hegel em uma dialética descendente, ou seja, dedução *a priori* do real, obriga-o a postular um círculo conceitual que, por ser necessário e, portanto, fechado, nega aquilo que vimos em Humboldt como sendo o caráter da linguagem enquanto atividade produtiva, e não simplesmente um produto acabado.

Gostaria de destacar um traço do projeto de Hegel que parece ser uma reminiscência daquilo que na introdução chamei de "ansiedade cartesiana". Naquele contexto, considere a partir de Bernstein que tal característica estaria no diapasão

---

<sup>45</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Traduzido por Christian G. Iber, e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 240.

<sup>46</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 67.

formulado nas meditações cartesianas entre ter um fundamento indubitável para o conhecimento ou cair no abismo do relativismo. Segundo essa perspectiva, o que garante o conhecimento e, nesse sentido, a verdade, é o método. A possibilidade de se trilhar o mesmo caminho inúmeras vezes chegando seguramente ao mesmo resultado confundiu os conceitos de verdade e certeza<sup>47</sup>. Com efeito, Kant, no prefácio de sua *Crítica*, destaca o fato de que a lógica, a matemática e a física, cada uma a seu tempo, já teriam entrado no que ele chama de "via segura de uma ciência", enquanto que a metafísica, a mais antiga das ciências, ainda parecia "um terreiro de luta, propriamente destinado a exercitar forças e onde nenhum lutador pôde jamais assenhorar-se de qualquer posição, por mais insignificante, nem fundar sobre as suas vitórias conquistas duradouras"<sup>48</sup>. Podemos afirmar que, nesse aspecto, apesar das distinções feitas anteriormente, Hegel segue a missão moderna de conferir à metafísica ou à filosofia de modo geral a certeza relativa ao que Kant chama de via segura de uma ciência. Nesse sentido, ele afirma que "a verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência - da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* - é isto o que me proponho"<sup>49</sup>. Nesse ponto, cabe lembrar o que ensina Diotima a Sócrates n' O Banquete:

[...] nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio - pois já é -, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso.

<sup>47</sup> Nesse sentido, afirma Gadamer que "'methodos' significa 'caminho de seguimento'. Metódico é poder-seguir sempre de novo o caminho já trilhado e é isto o que caracteriza o proceder da ciência. Justamente por isso faz-se necessário estabelecer logo uma restrição daquilo que pode resultar desta pretensão à verdade. Se a verdade (*veritas*) só se dá pela possibilidade de verificação - seja como for -, então o parâmetro que mede o conhecimento não é mais sua verdade, mas sua certeza. Por isso, desde a formulação clássica dos princípios da certeza de Descartes, o verdadeiro *ethos* da ciência moderna passou a ser o fato de que ela só admite como condição satisfatória a verdade daquilo que satisfaz o ideal de certeza" (GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 61/62).

<sup>48</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Edição da Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa, 2001, p. 19.

<sup>49</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 14.

- Quais então [pergunta Sócrates], os que filosofam, se não são nem os sábios nem os ignorantes?
- É o que é evidente desde já - respondeu-me - até a uma criança: são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o Amor. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é o amor pelo belo, de modo que é forçoso ao Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição é a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre. É essa então, ó Sócrates, a natureza desse gênio [...].<sup>50</sup>

A *Lógica* de Hegel é, como anunciado pelo próprio autor, a tentativa de superação da filosofia enquanto amor ao saber para o saber enquanto tal. Como é advertido pelo diálogo platônico, todavia, não somos deuses, embora não precisemos ser ignorantes. Estamos no caminho do meio, na busca constante pela sabedoria, ainda que essa busca seja falível. Nesse sentido, Hegel ignora o que podemos chamar de finitude humana, o que não deixa de ser a outra face do caráter acessório que a temporalidade e a história têm na constituição do seu sistema.

Isso não anula, obviamente, as contribuições relevantes de Hegel para a tese que aqui é desenvolvida, a saber, o pressuposto do idealismo objetivo de que pensamento e mundo não estão *a priori* cindidos; a percepção de que, tal como no holismo linguístico explorado no tópico anterior, a constituição da realidade se dá de forma relacional (ontologia relacional) e, por fim, a consolidação do conceito de espírito, ou seja, o conjunto de representações e figuras que propiciam a comunidades históricas uma autocompreensão. Precisamos manter estes pontos da teoria hegeliana reforçando, no entanto, a falibilidade inerente ao pensamento humano. Como terei a oportunidade de explorar, quando menciono "falibilidade", não quero dizer com isso que estamos condenados ao erro, mas, simplesmente, que estamos tão sujeitos a ele quanto ao acerto porque a *certeza*, afinal de contas, é o dom dos sábios (sofistas), não daqueles que amam o saber. O outro lado da falibilidade é o que chamei de finitude, isto é, o caráter histórico que determina - no

---

<sup>50</sup> PLATÃO. *Diálogos: O Banquete - Fédon - Sofista - Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 41/42 (204 a).

sentido de situar - o interrogar humano, do qual a própria filosofia também não escapa, ao contrário do que afirmou Hegel, no sentido de que, apesar de ela ter em vista o mesmo objeto que a arte e a religião, "ela é o modo supremo de apreender a ideia absoluta, porque seu modo é o modo supremo, o conceito"<sup>51</sup>. A respeito, Dilthey afirma que

o que Hegel distinguiu do espírito objetivo como espírito absoluto, a saber, a arte, religião e filosofia também caem no mesmo conceito. Elas, porque refletem os fatores comuns expressados por indivíduos, são poderosas objetificações do espírito que se tornam acessíveis ao conhecimento.<sup>52</sup>

Em outras palavras, afirmar que a questão da historicidade não pode ser afastada da concepção de dialética é o mesmo que reafirmar a relevância da hermenêutica. Como já foi apontado, para alguns autores isso significaria a retomada do historicismo, isto é, a concepção segundo a qual as circunstâncias históricas, o mundo da vida, os jogos de linguagem, as formas de vida de determinada época permitem ao homem ver o mundo tão-somente dentro de seus limites, caindo, assim, no que podemos chamar de neo-kantismo linguístico ou histórico: apenas percebemos os "fenômenos" de acordo com nossas condições de possibilidade historicamente desenvolvidas. Como pretendo expor, essa concepção é equivocada. Antes, porém, gostaria de resgatar, através da hermenêutica, a dialética como arte do diálogo (*Gesprächsführung*), como diz Schleiermacher<sup>53</sup>, ou como o jogo de pergunta e resposta, segundo Gadamer, ao contrário de um método de formulação de conceitos *a priori*. Isso porque, também segundo Gadamer, "uma das mais importantes intuições que herdamos do Sócrates platônico é que, ao contrário da opinião dominante, perguntar é mais difícil do que responder"<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 3. A doutrina do Conceito*. Traduzido por Christian G. Iber, e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 314.

<sup>52</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 194.

<sup>53</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1977.

<sup>54</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010.

## 2.1 HERMENÊUTICA: DE ARTE DA COMPREENSÃO A TRAÇO FUNDAMENTAL DA EXPERIÊNCIA

Quando falamos em hermenêutica, referimo-nos a uma disciplina que transpassa a história do pensamento. No entanto, tal disciplina não possuía uma unidade até a sua refundação moderna. Segundo Dilthey, "uma hermenêutica efetiva só poderia emergir em uma mente que combinasse a virtuosidade da interpretação filológica com uma capacidade filosófica genuína. Um homem com tal mente era Schleiermacher"<sup>55</sup>. Em sua obra *Hermenêutica e Crítica*, entre outros textos esparsos, Schleiermacher reapresenta a disciplina sob uma perspectiva filosófica e tenta formular uma teoria geral da interpretação. Até então, o que se tinha como instituído eram metodologias específicas, hermenêuticas regionais, onde eram desenvolvidos princípios interpretativos para áreas como o direito, teologia e filologia. Para Schleiermacher, no entanto, há uma unidade entre os diversos campos metodológicos que têm por objetivo a compreensão de discursos e, portanto, dever-se-ia desenvolver uma teoria hermenêutica geral.

A tentativa de compreensão de um discurso visa ao acesso ao pensamento que por ele é transmitido, uma vez que (tal como em Herder), a linguagem é o aspecto exterior e o meio de expressão do pensamento de um indivíduo: "o discurso é o meio para a unidade do pensamento"<sup>56</sup>. E aqui se reapresenta, ainda que de maneira preliminar à proposta hermenêutica do autor enquanto tal, a dúvida relação já destacada em outros autores entre pensamento e linguagem. Isso porque em diversas de suas passagens, Schleiermacher estabelece uma conexão intrínseca entre ambos como, por exemplo, quando ele afirma que "a linguagem somente é através do pensamento e vice-versa; ambos podem apenas entre si se aperfeiçoar"<sup>57</sup>. Todavia, tal concepção não parece condizente com a tese a seguir exposta de que o propósito da interpretação seria o de compreender um discurso tão

---

<sup>55</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 255.

<sup>56</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1977, p. 75.

<sup>57</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1977, p. 411.

bem e depois melhor do que o seu próprio autor, ou seja, compreender até mesmo aquilo que a ele permanece inconsciente, sendo que, para isso, Schleiermacher propõe como um elemento metodológico essencial à compreensão a interpretação psicológica como separada, ainda que complementar, à interpretação gramatical. Essa dualidade parece ter passado despercebida por Gadamer ao analisar o projeto de Schleiermacher de uma hermenêutica universal. Ao fazer ecoar a sua própria tese quanto ao problema ou objetivo central da interpretação e, assim, rebater a leitura psicologista que Hirsch sustenta a partir de Schleiermacher, Gadamer afirma que "o que se deve compreender não é um pensamento enquanto um movimento vital, mas enquanto uma verdade" e que "Schleiermacher também leva isso em conta, desde o momento em que relaciona a hermenêutica por princípio - no sistema das ciências - à dialética"<sup>58</sup>. No entanto, em alguns parágrafos adiante, Gadamer reconhece que "o que há de mais próprio em Schleiermacher é a interpretação psicológica. É, em última análise, um comportamento divinatório, um transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, uma concepção do 'curso interno' da feitura da obra, uma reformulação do ato criador"<sup>59</sup>, o que seria expresso na famosa fórmula de que a tarefa da interpretação é a de *compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendeu*, incorporando à hermenêutica a estética romântica do gênio, segundo a qual, na dupla dimensão problemática do que acima observei acerca da tese expressivista, "a linguagem é um campo de expressão e sua primazia no campo da hermenêutica significa, para Schleiermacher, que ele, como intérprete, considera os textos como puros fenômenos de expressão, à margem de sua pretensão de verdade"<sup>60</sup>. Essa oscilação no projeto de hermenêutica de Schleiermacher, entretanto, é percebida por Palmer, o qual constata que, de fato, houve um período de incerteza e de transição na obra do autor entre uma hermenêutica centrada na linguagem e uma hermenêutica centrada na subjetividade<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p.189.

<sup>59</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 191.

<sup>60</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 200.

<sup>61</sup> PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Edições 70, Lisboa, 2018, p. 126 e ss.

O fato é que ambas as dimensões, linguística, que o autor denomina gramatical, e psicológica permanecem em uma zona de penumbra e constituem uma relação recíproca de determinação do conteúdo a ser extraído de um discurso interpretado. Isto é, a interpretação psicológica se torna proeminente quando o foco se dá em relação a uma individualidade específica, cujo conteúdo reflexivo tem na linguagem um meio de expressão e de organização; a interpretação gramatical, por outro lado, é mais relevante quando analisamos a linguagem em si e a pessoa do discurso é referida apenas como um lugar social onde o discurso vem a se manifestar. Para Schleiermacher, há uma igualdade totalizante entre ambos os processos<sup>62</sup>:

A relação dos pensamentos de um terceiro com a o próprio [intérprete], na medida em que é hermenêutica, está inteiramente do lado da interpretação gramatical. Ela é tão necessária aqui, pois nela reside a relação entre os pensamentos do outro e o meu como um lugar da linguagem. Mas se a tarefa é entender completamente os pensamentos de outras pessoas como sua própria produção, temos que nos livrar de nós mesmos.<sup>63</sup>

Na interpretação gramatical, os dados a serem observados são a estrutura linguística, as relações da obra com o seu entorno histórico e social, bem como as do próprio autor, analisados segundo regras objetivas ou factuais. Isso é o que Schleiermacher chama de método comparativo. Na interpretação psicológica, este método também é empregado. Porém, no caso desta segunda forma de interpretação, o método predominante é o que Schleiermacher chama de divinatório, onde o objetivo é justamente o de "transformar-se" ou "converter-se" (*verwandeln*)

---

1. *"Die psychologische ist die höhere, wenn man die Sprache nur as Mittel betrachtet, wodurch der einzelne Mensch seine Gedanken mitteilt; die grammatische ist dann bloss Hinwegräumung der vorläufigen Schwierigkeiten.*

2. *Die grammatische ist die höhere, wenn man die Sprache insofern betrachtet, als sie das Denken aller Einzelnen bedingt, den einzelnen Menschen aber nur als den Ort für die Sprache und seine Rede nur als das, worin sich diese offenbart. Alsdann wird die psychologische völlig untergeordnet wie das Dasein des einzelnen Menschen überhaupt.*

3. *Aus dieser Duplizität folgt von selbst die vollkommene Gleichheit".*

(SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1977, p. 79).

<sup>63</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1977, p. 213.



no outro para que seja possível compreendê-lo diretamente (*unmittelbar*). Tal qual a interpretação gramatical e a interpretação psicológica são complementares entre si, o método comparativo e divinatório também o são. Segundo Schleiermacher, este é a força feminina e aquele a força masculina do conhecimento humano: "ambos não podem ser separados um do outro. Pois a divinação recebe a sua certeza através da comparação confirmada, porque sem isso ela sempre pode ser fantástica [fantasiosa]. O [método] comparativo, porém, não confere nenhuma unidade"<sup>64</sup>.

Deixando a eventual discussão de gênero de lado, é possível compreender que, para além do elemento simplesmente subjetivo (no sentido psicológico), para Schleiermacher o aspecto divinatório possui o caráter intuitivo e também holístico que falta ao aspecto comparativo, mais analítico. Em que pese tal distinção possa nos levar a uma confirmação da pré-compreensão comum em relação à ciências humanas e ciências naturais, concordo com E. D. Hirsch no sentido de que a ênfase de Schleiermacher aos métodos divinatório e comparativo pode ser transposta a uma concepção mais abrangente do processo de conhecimento de maneira geral, que parte sempre de uma hipótese genérica e busca confirmá-la a partir da reunião de dados particulares:

Ele sugere que a função divinatória e a função comparativa são as duas principais forças não apenas da interpretação, mas do conhecimento humano em geral. As implicações deste *insight* chegam além da corrente e elegante discussão sobre a oposição entre a cultura científica e a cultura humanista e seus respectivos 'métodos'. [...] as duas forças que Schleiermacher percebeu na interpretação e no pensamento humano em geral são versões dos dois processos que estão compreendidos em todo reino do pensamento e que pode reivindicar conhecimento.<sup>65</sup>

Quando faço referência ao aspecto intuitivo do método divinatório, isso quer dizer que qualquer ato interpretativo deve pressupor um ponto de partida de onde a compreensão se inicia. Assim como Hirsch também desenvolve em seu livro, este

---

<sup>64</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1977, p. 169/170.

<sup>65</sup> HIRSCH, E.D. *Validity in interpretation*. Yale University Press, 1967, p. 205.

ponto é exemplificado na literatura de maneira geral pelo conceito de gênero. Quando temos acesso a um texto, antes de iniciarmos a sua leitura ou logo nas primeiras linhas ou parágrafos formamos uma concepção prévia sobre se o texto em questão se trata pode ser classificado como narrativo, épico, lírico, dramático etc. Esta hipótese lançada influenciará a maneira como desenvolvemos a leitura, mas também poderá ser alterada na medida em que a apreensão detalhada dos elementos textuais for desenvolvida. O aspecto holístico, por sua vez, é a outra fase deste processo relatado. A simples leitura das diversas partes de um texto não forma por si o seu significado unitário. Para atingi-lo, precisamos exercer a nossa faculdade cognitiva para estabelecer conexões entre as diferentes expressões apresentadas. E é a partir desta relação entre o aspecto divinatório e o aspecto comparativo que temos o chamado de círculo hermenêutico em Schleiermacher, isto é, uma retroalimentação da concepção prévia, genérica, globalizante, e a sua validação crítica a partir dos dados objetivos e singulares do texto.

Apesar da importante recolocação do problema hermenêutico por Schleiermacher, é importante destacar que o autor não conseguiu superar, em que pesem as considerações aqui feitas, o psicologismo associado à interpretação. Isso se deve, em grande medida, ao fato de que para o autor a hermenêutica permanecia sendo uma "arte" da compreensão cuja função era revelar o sentido da manifestação subjetiva objetificado em uma obra, em contraposição ao método científico: "a apresentação científica também tem o seu próprio objetivo, mas este é diferente da auto-manifestação na arte, a saber, o compartilhamento de algo objetivo, de conhecimento"<sup>66</sup>. Cabe salientar que este lado psicológico da hermenêutica de Schleiermacher também tem sua origem naquilo que abordamos anteriormente como sendo a outra face da tese expressivista dos românticos: a linguagem e a arte como uma exteriorização do gênio interior.

Como denota a sua referência elogiosa a Schleiermacher acima citada, Dilthey se revela como um de seus grandes admiradores e pretendeu dar sequência ao papel de destaque da hermenêutica como método geral daquilo que, principalmente a partir do autor, chamamos hoje de ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) ou

---

<sup>66</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1977, p. 193.

ciências humanas. A delimitação e fundamentação das áreas que não se adequavam às ciências naturais, nesse sentido, era uma das principais preocupações de Dilthey. Para o autor, um dos grandes desafios da filosofia, tendo em vista o desenvolvimento da física, química e biologia de seu tempo, era conceder também o rigor científico às áreas como direito, economia, história etc. No sentido em que comenta Rickman, Dilthey foi profundamente influenciado por autores como Comte e Mill, bem como por seu desejo de tornar os estudos humanos em uma disciplina rigorosa, empírica, "científica": "mas ele era profundamente contrário ao que considerava a sua concepção estreita da experiência e a sua crença de que para ser científico eles precisariam seguir exatamente os métodos da física ou da química"<sup>67</sup>. Há, nesse sentido, uma passagem de Dilthey bastante representativa:

Nenhum sangue real corre nas veias do sujeito que conhece construído por Locke, Hume e Kant; ele é apenas o suco diluído da razão, um mero processo de pensamento. Cognição parece desenvolver conceitos como mundo externo, tempo, substância e causa da perfeição, imaginação e pensamento. No entanto, meus estudos históricos e psicológicos do homem como um todo levam-me a explicar cognição e seus conceitos em termos dos poderes do homem como um ser desejante, sensitivo e imaginador.<sup>68</sup>

Para Dilthey, ao mesmo tempo em que os estudos humanos deveriam ser desenvolvidos a partir de uma metodologia científica, ao contrário do que considerava Schleiermacher ao tratar a hermenêutica como uma arte da compreensão, esta metodologia, todavia, não deveria ser pautada por uma concepção estreita das relações humanas nem as restringir às leis mecânicas da natureza. Apesar destas serem o ponto de partida de qualquer empreendimento científico<sup>69</sup>, não eram o ponto de chegada das ciências humanas: "a base dos estudos humanos não é a conceituação, mas a total consciência de um estado

---

<sup>67</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 157.

<sup>68</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 162.

DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 165.

mental e sua reconstrução baseada na empatia. Aqui a vida compreende a vida (...)”<sup>70</sup>. Em que pese a definição de “vida” nos termos de Dilthey seja um tanto quanto vaga, é possível afirmar que, para o autor, a vida é uma dimensão que transcende as leis mecânicas e que constitui a nossa relação intersubjetiva com os demais indivíduos, instituições e valores. A vida está associada, nesse sentido, ao conceito hegeliano de espírito objetivo, isto é, ao significado das práticas humanas objetificado através da história: “os estudos humanos têm como o seu tema a objetificação da vida”<sup>71</sup>.

A compreensão do espírito objetivo de diferentes épocas, portanto, passa a ser o grande objeto das ciências humanas. É importante destacar aqui que, em que pese a referida influência hegeliana seja assumida por Dilthey, o autor, a partir da sua veia empirista como foi referido, critica o sentido metafísico presente na lógica de Hegel e na sua noção de espírito absoluto ou ideia, dando ênfase à historicidade inerente em que as relações humanas estão imersas, sem que haja, tal como em Hegel, um ponto derradeiro de autorrealização social ou teórica: “hoje, a tarefa é o reverso - reconhecer as expressões históricas atuais como a fundação do conhecimento histórico e descobrir um método de resposta à questão de como o conhecimento universalmente válido do mundo histórico pode ser baseado no que nos é dado”<sup>72</sup>.

Se, por um lado, o conhecimento das obras do espírito (obras humanas) não poderia ser subordinado à metafísica sistemática como pretendia a *Lógica* de Hegel, dada a sua historicidade, por outro lado, como já destacado, Dilthey recusa a tentativa positivista de enquadramento dos estudos humanos ao método das ciências naturais. A sua alternativa, portanto, será a defesa da contraposição entre hermenêutica e método científico, bem como da compreensão e explicação como modelos de racionalidades relativos ao mundo humano e à natureza, respectivamente. Em ambos os casos temos um certo grau independência

---

<sup>70</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 181.

<sup>71</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 192.

<sup>72</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 181.

metodológica que deve atender às particularidades de cada dimensão: "o conhecimento da natureza inorgânica procede através de uma hierarquia das ciências na qual o estrato inferior é sempre independente ao qual ele estabelece suas fundações; nos estudos humanos tudo no processo de compreensão é determinado pela relação de dependência mútua"<sup>73</sup>. Isso quer dizer que, enquanto nas ciências naturais podemos adotar uma concepção fundacionista do conhecimento, onde, suponhamos, a matemática esteja na base da construção científica e a partir daí seja possível derivar as demais ciências, inclusive as empíricas, o mesmo não ocorre no conhecimento das questões humanas, que são, para o autor, intrinsecamente holísticas. Nesse sentido, a diferença entre compreensão e explicação também constitui uma importante contribuição de Dilthey. Para o autor, o sistema de interações humanas se distingue da ordem causal da natureza pelo fato de que, nele, estamos em contato com objetos dotados de valor e que realizam um propósito,

e isso, não ocasionalmente, não aqui e ali, mas como um resultado da estrutura dinâmica da mente [...] eu chamo isso de a imanente característica teleológica do sistema de interação mental [...] a vida histórica é produtiva. Ela constantemente cria bens e objetos de valor e todos os conceitos sobre eles são reflexos desta atividade.<sup>74</sup>

Colocando isto de outra maneira, podemos concordar que, ao menos depois da revolução científica ocorrida na modernidade, a compreensão da ciência como descobridora das leis naturais circunscreve-se à atividade de explicar estas leis, isto é, situá-las matematicamente ou empiricamente na sucessão de causas e efeitos. Nesse sentido, está fora do escopo científico perguntar o porquê de as coisas serem tais como são (talvez isto seja incumbência da religião), mas tão-somente *como* os fenômenos naturais ocorrem de tal maneira. No mundo das obras humanas, no entanto, o propósito ou a intenção que motiva a criação de um texto ou trabalho artístico constituem uma parte determinante de seu significado. Este é o campo da

---

<sup>73</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 188.

<sup>74</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 197.

compreensão: "aqui a compreensão penetra os fatos observáveis da história humana para atingir o que não é atingível aos sentidos e ainda assim afeta fatos externos e expressa-se através deles"<sup>75</sup>. Assim, enquanto o método científico é atomístico, a hermenêutica é holística; enquanto a explicação diz respeito às causas naturais, a compreensão visa à intencionalidade humana.

Em que pese o importante avanço propiciado por Dilthey ao estabelecer a equiparação da hermenêutica como método das ciências humanas em relação ao método empírico das ciências naturais, é possível afirmar que a hermenêutica proposta pelo autor não supera a perspectiva psicologizante de Schleiermacher. Ainda que o autor trate das obras históricas como objetivações do mundo da vida, ele permanece vinculado ao modelo empírico de ciência que o impossibilita de perceber a autonomia da dimensão linguística de que tratei no capítulo anterior e, nesse sentido, associa a interpretação e a compreensão à reconstrução de processos mentais, ainda que, neste caso, tais processos sejam transpostos a uma dimensão mais ampla como a de instituições sociais e históricas. Por outro lado, o apelo ao rigor científico parece ter subvertido a sua intenção genuína de defesa da autonomia metodológica das ciências humanas ao levá-lo a desenvolver, em analogia à crítica da razão pura de Kant, uma crítica da razão histórica onde tenta estabelecer categorias da vida, em contraposição à sua própria defesa da historicidade do espírito humano.

Se Schleiermacher procurou pelas condições comuns a todo diálogo, apresentando a hermenêutica como a arte da compreensão e Dilthey, por sua vez, buscou desenvolver uma teoria da compreensão a partir da qual a vida encontra a vida, Heidegger é o responsável por conferir à hermenêutica um caráter ontológico. Nesse sentido, o ser-aí, *Dasein*, é o ente cuja estrutura ontológica pressupõe a compreensão. Para Heidegger, antes de abstrairmos a realidade em nosso entorno através do método e dos enunciados objetivos, há uma dimensão de interação e reconhecimento do homem com o seu mundo circundante (*Umwelt*) em que o sentido das coisas já é dado de maneira pré-reflexiva, ainda que isso não implique uma nova cisão entre "sensações" e "conceitos", uma vez que, mesmo neste nível

---

<sup>75</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 173.

pré-enunciativo, a linguagem já se mostra como um *a priori* intersubjetivo do ser-no-mundo, sendo, pois, elemento constitutivo de sua abertura (*Erschlossenheit*) ao mundo. Isso é desenvolvido por Heidegger a partir da diferença entre o que o autor denomina de *como hermenêutico* e *como apofântico*: "a enunciação não pode negar sua origem ontológica a partir da interpretação que-entende. O 'como' originário da interpretação do ver-ao-redor entendedor nós o chamamos 'como' *hermenêutico-existenciário*, para diferenciá-lo do 'como' *apofântico* da enunciação"<sup>76</sup>. Tal diferenciação representa um aspecto positivo ao presente trabalho, do qual nos apropriaremos a seguir quando for tratada a tese de McDowell acerca da reunificação de "conceitos" e "intuições", e um aspecto crítico, qual seja, a impossibilidade de reconhecimento do nível normativo inerente ao conceito de verdade, que parece ser ignorado por Heidegger.

Sobre o primeiro aspecto destacado, para Heidegger, "o discurso é existencialmente de igual originariedade que o compreender"<sup>77</sup>, ou seja, "o discurso é a articulação da compreensibilidade"<sup>78</sup> e "a linguagem é o ser expresso do discurso"<sup>79</sup>. Podemos afirmar, assim, que compreender e discurso são faces da mesma moeda, ainda que o "discurso", entendido como aspecto integrado ao *como hermenêutico*, não se confunda com a enunciação ("da falta de palavras não se deve concluir a falta de interpretação"<sup>80</sup>). Antes, esse nível de compreensão implícita ao nosso modo de ser no mundo dá previamente o sentido ao nosso entorno e à nossa relação com os objetos sem a necessidade de que estabeleçamos juízos acerca dos mesmos. Como afirma Heidegger em seu famoso exemplo, é através do martelar que descobrimos a utilidade do martelo, "o modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos a *utilizabilidade* [...] O olhar para coisas unicamente 'teórico' dispensa o entendimento da utilizabilidade

---

<sup>76</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 447.

<sup>77</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 453.

<sup>78</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 455.

<sup>79</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 455.

<sup>80</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 445.

[utensilidade] [...] O comportamento teórico é um puro olhar-para que não vê-ao-redor"<sup>81</sup>. Uma vez que somos seres históricos e seres "com" os outros, o nível intersubjetivo da linguagem está impregnado em nossa forma de compreender o nosso entorno, ainda que, como delineado, compreender não signifique para o autor em um primeiro momento "estar consciente de", ou seja, o compreender é muito mais um *know how* do que um *know that*. Nesse sentido, a compreensão, permeada pela intersubjetividade linguística, já está presente nos modos mais simples de percepção do mundo: Heidegger afirma que "o *Dasein* ouve porque compreende"<sup>82</sup> e que, nesse sentido, "o escutar tem também o modo-de-ser do ouvir entendedor. 'De imediato' nunca ouvimos barulhos e o conjunto de ruídos, mas o carro que range, a motocicleta. O que se ouve é a coluna em marcha, o vento norte, o pica-pau bicando, o fogo crepitando"<sup>83</sup>. Seria possível concluir, portanto, que, para Heidegger, a atividade conceitual implícita na compreensão já participa dos atos de percepção sensível desde o seu início. A suposta divisão ou complementariedade entre o conceitual e o intuitivo é falsa, mesmo que teoricamente:

É preciso uma atitude já muito artificial e complicada para 'ouvir' um 'barulho puro'. Que em primeiro lugar ouçamos motocicletas e carros é a prova fenomênica de que o *Dasein*, como ser-no-mundo, mantém-se cada vez junto ao utilizável do-interior-do-mundo, e de modo algum imediatamente junto a 'sensações' (*Empfindungen*), cuja concatenação tivesse primeiramente de ser formada para que se proporcionasse o trampolim a partir do qual o sujeito saltaria para alcançar finalmente um 'mundo'. O *Dasein* como essencialmente entendedor (compreendedor) é de pronto junto ao compreendido.<sup>84</sup>

Parece claro que Heidegger segue nesse sentido a tradição de Herder e Humboldt no que tange à ideia de um mundo da vida linguisticamente estruturado

---

<sup>81</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 215.

<sup>82</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 461.

<sup>83</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, 461.

<sup>84</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, 462/463.



em que a língua não representa um terceiro elemento artificialmente acoplado entre sensibilidade e pensamentos ou ideias - nossa percepção mais trivial do mundo pressupõe o horizonte de sentido previamente estabelecido pelas práticas linguísticas de uma comunidade de falantes historicamente situada. Há, porém, uma diferença crucial entre Heidegger e Humboldt que gostaria de ressaltar: vimos que, para Humboldt, a linguagem é ao mesmo tempo *ergon* e *energeia*, ou seja, produto e atividade. Existe uma circularidade produtiva entre o todo de sentido previamente estabelecido pela linguagem e as modificações paulatinas provocadas pelo emprego individual dessa estrutura prévia em contextos pragmaticamente específicos. Assim, em Humboldt a relação mútua entre todo (linguagem) e parte (indivíduo) possibilita uma abertura à modificação dos jogos de linguagem e, nesse sentido, crítica dos mesmos. Em Heidegger, ao contrário, parece haver uma determinação completa do que ele chama de *como hermenêutico* em relação ao *como apofântico*, o que se traduz em um fechamento sistêmico da linguagem em relação aos seus falantes, que é exemplificado na passagem citada por Habermas no sentido de que "o falar é por si um ouvir. É o ouvir da língua que falamos... Não falamos apenas a língua, falamos *a partir dela*"<sup>85</sup>. Concluimos este fechamento, também, a partir da seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

A enunciação e sua estrutura, o como apofântico, estão fundadas na interpretação e em sua estrutura, no como hermenêutico e, ainda mais originariamente, no entender e na abertura do *Dasein*. Mas a verdade vale como uma determinação assinalada da enunciação assim derivada. Por conseguinte, as raízes da verdade-da-enunciação remetem à abertura do compreender.<sup>86</sup>

Essa via de mão única entre o nível hermenêutico e o nível apofântico, ou seja, em que o primeiro determina no sentido forte o segundo, sem que haja interação recíproca, causa uma enorme distorção no próprio conceito de verdade apresentado por Heidegger em seu importante parágrafo 44 de *Ser e Tempo*. Uma vez que a

---

<sup>85</sup> HEIDEGGER, Martin. *Der Weg zur Sprache*. Pfullingen, 1989, p. 254. Cf. A abordagem de HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 82.

<sup>86</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 619.

“verdade” enunciativa, bem como a falsidade, é dependente do nível hermenêutico em que se dá a abertura do mundo ao Dasein, isso impossibilita que esse nível hermenêutico, por sua vez, esteja sujeito à crítica ou à justificação. Tal qual ocorre com a ideia de jogos de linguagem de Wittgenstein, ou ao menos na leitura ordinária de sua tese, caímos em um “mito do dado histórico-linguístico” em que o pano de fundo dos significados que estruturam o mundo, os horizontes de sentido, estão colocados a nós de forma contingente e são impenetráveis à reflexão. Como afirma Habermas,

Para Heidegger, a pertinência de um predicado a um objeto, e também de uma proposição predicativa correspondente, são fenômenos derivados, que dependem da ‘possibilitação de verdade’ no sentido de uma prévia abertura ao mundo como ‘acontecimento da verdade’ por meio da linguagem. Mas com isso se renuncia ao sentido universalista de verdade. Uma ‘verdade’ ontológica que se modifica com o modo da abertura ao mundo não aparece mais no singular como a ‘única e indivisível verdade’. A ‘abertura’ (*Erschlossenheit*) de certos tipos de objetos é, antes, decidida pelo fato transcendental de abertura linguística ao mundo, fato que não é verdadeiro nem falso, mas simplesmente ‘acontece’.<sup>87</sup>

Esse mesmo aspecto também é explorado por Tugendhat. Para ele, quando as proposições sobre entes do mundo são relativas ao nosso horizonte de compreensão, “então o próprio problema da verdade se concentra nesse horizonte, e a pergunta decisiva se dá: de que modo é possível perguntar sobre a verdade desse horizonte, ou tal pergunta pela verdade do horizonte não se deixa mais ser aplicada?”<sup>88</sup> Ao meu ver, este paradoxo em que se encontra o tema da verdade em Heidegger, onde o problema da verdade enunciativa é pressuposto e determinado pela abertura proporcionada pelo horizonte hermenêutico de sentido cuja própria verdade está fora das capacidades de análise proposicional, é, antes, o resultado da própria maneira como Heidegger trabalha o problema da pré-compreensão sob a

---

<sup>87</sup> HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 81.

<sup>88</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Heideggers Idee von Wahrheit*. (In:) SKIRBEKK, Gunnar (Org.). *Wahrheitstheorien: Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1996, p. 444.

perspectiva de uma filosofia transcendental. Como foi mencionado, Kant cai na contradição entre fenômeno e coisa em si ao tratar da própria coisa em si. Em um sentido completamente diferente, mas ainda no caminho transcendental, Wittgenstein aborda a forma lógica como condição de possibilidade do conhecimento e reconhece que não se pode discorrer sobre condições de possibilidade justamente por serem condições de possibilidade. Ao dar-se conta de sua contradição performativa, uma vez que seu *Tractatus* visa analisar a estrutura da forma lógica enquanto condição de possibilidade, ele chega à brilhante e paradoxal conclusão de que o leitor de seu texto deve usá-lo como uma escada a ser jogada fora após o seu uso. Afinal, sobre o que não se pode falar deve-se se calar. Guardadas as devidas diferenças entre o mérito dos projetos destes autores, que não são pequenas entre si e em relação a Heidegger, é possível afirmar que ele cai no mesmo labirinto da filosofia transcendental: afinal, o que seria *Ser e Tempo* senão um conjunto de proposições cujo objetivo é, entre outros, o de descrever e apresentar essa estrutura antepredicativa?

Com Hegel, retomamos o idealismo objetivo segundo o qual pensamento e mundo não são coisas cindidas *a priori*. Porém, como antecipamos no capítulo anterior através da questão da relação entre linguagem e pensamento, e do caráter histórico de seu desenvolvimento a partir de Herder e Humboldt, é preciso reconhecer que o ideal de certeza ou de necessidade do projeto hegeliano acaba por tratar a historicidade como um elemento secundário no movimento absoluto por ele proposto. Assim, com os ganhos decorrentes da análise das teses de Herder e Humboldt no capítulo prévio, retomamos a tradição hermenêutica a partir de Schleiermacher, passando por Dilthey e chegando a Heidegger, de maneira a nos apropriarmos da contribuição destes autores para o tema e problematizar as ideias que estão inseridas nesse contexto hermenêutico que reapresenta à dialética a questão da temporalidade ou historicidade do compreender. Se, por um lado, como antecipei, o aspecto da compreensão prévia de sentido em Heidegger será aproveitado a seguir, por outro, aquilo que chamei de “mito do dado histórico-linguístico” merece críticas em razão de sua incoerência. Mas seria possível, afinal de contas, conjugar o ideal de justificação a que o conceito de verdade ou objetividade parece estar sujeito com o reconhecimento de que nossa prática

reflexiva, enquanto dependente de linguagem, é situada por horizontes historicamente abertos? Em outras palavras, se, seguindo o que até aqui foi exposto, a linguagem é a exteriorização do pensamento humano e a linguagem também é um produto (e atividade) histórico, é razoável a aspiração a uma instância que justifique não apenas as proposições condicionadas pela totalidade holística de nossos jogos de linguagem, mas os jogos de linguagem eles mesmos, de maneira que, parafraseando Habermas, a diferença entre validade e valor social - entre aquilo que estamos autorizados e aquilo que estamos acostumados - não desapareça? Acredito que Gadamer e a sua hermenêutica filosófica possam nos ajudar a compreender adequadamente esta questão e oferecer a ela uma resposta.

## 2.2 INTERPRETAÇÃO, DIALÉTICA E FALIBILISMO

Gadamer apropria-se da estrutura prévia de compreensão desenvolvida em *Ser e Tempo* no sentido de que compreender é uma característica existencial do ser-aí. Em cada experiência cotidiana há uma antecipação de sentido em relação ao objeto da experiência decorrente do caráter compartilhado (intersubjetivo) e histórico de nossa formação. Isso se dá a partir da tradição linguística que apresenta a nós o horizonte histórico de sentido no qual experienciamos o mundo da vida. Todavia, como será desenvolvido, essa estrutura prévia de compreensão, em Gadamer, ocorre como um *a priori* contingente ao longo da história, sendo passível de crítica e reconsideração. Isso faz com que o projeto de Gadamer não se torne refém das críticas de Habermas e Tugendath a Heidegger acima expostas. É importante também destacar desde já que a apropriação deste aspecto heideggeriano na hermenêutica filosófica é acompanhada por uma perspectiva dialética, particularmente hegeliana, concernente ao conceito de *Geist*: "a tarefa da hermenêutica filosófica pode ser caracterizada do seguinte modo: deve refazer o caminho da Fenomenologia do Espírito hegeliana até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostre a substancialidade que a determina"<sup>89</sup>. Com isso depreende-se a afirmação do caráter linguístico da substância espiritual entendida

---

<sup>89</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 307.

como tradição<sup>90</sup>. Esta conexão entre Heidegger e Hegel aponta para a influência e até mesmo preponderância da dialética no projeto de Gadamer, a qual, como será explorado, possui enorme relevância para a compreensão do seu projeto e para os objetivos deste texto.

Para Gadamer, a tradição linguística a que estamos sujeitos exerce sua *autoridade* através da disseminação de pré-conceitos ou pré-juízos que determinam, no sentido de situar, a nossa pré-compreensão de textos. Ao usar estes termos - autoridade, preconceitos e afins - Gadamer está ciente da provocação que exerce em relação à *Aufklärung* e seu ideal de crítica a toda forma de conhecimento não fundamentada pelo "tribunal da razão". Assim, como afirma Gadamer, "o fato de que a autoridade seja uma fonte de preconceitos coincide com o conhecido princípio fundamental da *Aufklärung* formulado por Kant: tem coragem de te servir de teu *próprio* entendimento"<sup>91</sup>. A pretensão de um método de inquisição livre de preconceitos representa, no entanto, o que Gadamer aponta como um preconceito contra os preconceitos, negando o caráter positivo que a tradição exerce em nossa experiência. O reconhecimento de tal preconceito contra os preconceitos também ecoa na crítica que Gadamer faz a Hegel a respeito do problema do início de sua *Lógica*. O início do pensamento só é um problema para aquele que pretende estabelecer a reflexão a partir de um grau zero de sentido, deixando de reconhecer que a tradição é justamente o ponto de partida ou a abertura de todo diálogo. É claro que, à questão sobre o início presente na *Lógica* de Hegel está associada a questão sobre o fim, o saber absoluto ou, nos termos acima desenvolvidos, o término da história e também da filosofia<sup>92</sup>, se esta for entendida, a partir de Platão, como amor

---

<sup>90</sup> "Não é só o objeto preferencial da compreensão, a tradição, que possui a natureza da linguagem. A própria compreensão possui uma relação fundamental com o caráter da linguagem" (GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 399).

<sup>91</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 276.

<sup>92</sup> "O problema do começo, onde quer que se coloque, é sempre na realidade o problema do fim, pois é a partir do fim que o começo se determina como começo do fim. Sob o pressuposto do saber infinito, da dialética especulativa, isso pode levar ao problema, insolúvel por princípio, de saber por onde se deve começar. Seja qual for o caso, nessa realização circular, a pergunta especulativa pelo começo da ciência da filosófica se coloca básica e fundamentalmente a partir de sua consumação" (GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 476).

ao saber<sup>93</sup>. Como veremos, a necessidade de um grau zero de sentido a partir do qual o pensamento se desenvolva deixa de ser um problema na medida em que a dialética hermenêutica não tem o seu fim como uma meta: a circularidade hermenêutica, enquanto resultado da dialética da pergunta e da resposta, implica um processo que privilegia a dúvida ao invés da certeza.

Por outro lado, ainda que em aparente contraposição à *Aufklärung*, o romantismo nega a razão em favor da tradição ou de um ideal acerca do clássico fazendo valer o velho como velho, uma "tendência paradoxal da restauração, isto é, a tendência de restabelecer o antigo porque é antigo, a voltar conscientemente ao inconsciente etc. e culmina no reconhecimento de uma sabedoria superior nos tempos originários do mito"<sup>94</sup>. Para Gadamer, portanto, a solução desta dicotomia entre *Aufklärung* e romantismo está em (i) reconhecer o aspecto positivo da tradição linguística na nossa experiência de mundo, que se dá através de preconceitos e (ii), simultaneamente, manter o ideal crítico em relação a esta mesma tradição.

Dizer que preconceitos determinam o ato interpretativo pode soar como uma perspectiva teórica bastante relativista. De acordo com essa perspectiva, comum a conhecidos autores supostamente influenciados pela hermenêutica<sup>95</sup>, a interpretação tem sempre como resultado aquilo que está pré-condicionado

---

<sup>93</sup> No mesmo sentido em que acima estabelecemos uma crítica ao ideal de certeza de Hegel a partir d'O Banquete, Gadamer comenta em uma passagem que "o Deus aristotélico (e também o espírito hegeliano) deixou para trás de si a 'filosofia', esse movimento da existência finita. Nenhum dos deuses filosofa, diz Platão" (GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 490).

<sup>94</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 278.

<sup>95</sup> Ver, nesse sentido, obras como FISH, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Harvard University Press, 1980. RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 2018.

Sobre a diferença entre o programa hermenêutico do qual Gadamer talvez seja o melhor representante contemporâneo e autores que podemos chamar de relativistas, dentre os quais Fish e Rorty podem ser considerados como exemplos, é interessante destacar o que Wachterhauser de maneira perspicaz chama de "força hermenêutica", isto é, "a diferença entre um programa essencialmente destrutivo, desmerecedor e um crítico, construtivo": "a diferença mais fundamental entre filósofos da hermenêuticos poder ser caracterizada como 'força hermenêutica'. Eu chamo isso de 'força hermenêutica' por ser tão fundamental que divide pensadores hermenêuticos em dois campos. Isso não quer dizer que todas as diferenças caem na insignificância nesse sentido, nem implica que não há um solo comum em ambos os lados desta divisão, mas é dizer que temos uma profunda divisão de programa filosófico. Colocando de forma simples, trata-se do desacordo sobre se o 'círculo hermenêutico, em algum sentido relevante, é ou não vicioso". (WACHTERHAUSER, Brice. *Getting it Right: Relativism, realism, and Truth*. (In:) DOSTAL, Robert J (Edited by). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, p. 55).

histórica ou linguisticamente ao leitor ou a um grupo de leitores que compartilham as mesmas influências intelectuais, morais, econômicas etc. Dessa forma, a pretensão de uma verdade interpretativa estaria fulminada desde o início de qualquer interpretação. No fim das contas, cada comunidade linguística tem a sua própria versão dos textos, dos fatos e do mundo: tudo é resultado de paradigmas históricos incomensuráveis entre si. Tal recepção da hermenêutica filosófica parte da defesa de Gadamer dos preconceitos interpretativos e da noção de aplicação, ou seja, interpretar um texto é aplicá-lo à situação presente (que é determinada pelos preconceitos vigentes), para sustentar algo que resulta em uma versão contemporânea do historicismo que, ironicamente, é um dos principais alvos de crítica de Gadamer em *Verdade e Método*.

Dizer que tradições diferentes propiciam perguntas diferentes as quais, por isso, são respondidas de maneira diferente não é o mesmo que "relativismo" no sentido usual, a visão de que afirmações são consideradas válidas apenas de maneira condicional, ou seja, por diferentes pontos de vista ou perspectivas: "a proposição p poderia ser verdadeira na perspectiva A, falsa na perspectiva B, indeterminada na C, etc.; mas então não poderia haver algo como sendo verdadeiro ou falso incondicionalmente"<sup>96</sup>. Essa não é a tese de Gadamer. Como exemplifica Taylor, uma eventual diferença entre a interpretação histórica na China do século XXV e a nossa interpretação atual sobre o império romano não ocorrerá porque as mesmas proposições terão valores de verdade distintos: "a diferença, ao contrário, será a de que diferentes perguntas serão feitas, distintos problemas suscitados, distintas características serão destacadas como notáveis, e assim por diante"<sup>97</sup>.

Portanto, para compreender adequadamente o papel que os preconceitos desempenham na hermenêutica filosófica, podemos adiantar o seu cerne "metodológico", que se encontra na dialética da pergunta e da resposta. Para Gadamer, tal como ocorre em uma conversação, por regra o objetivo de uma

---

<sup>96</sup> TAYLOR, Charles. *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes*. (In:) MALPAS, Jeff; ARNSWALD, Ulrich; KETSCHER, Jens (Editors). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. The MIT Press, 2002, p. 288.

<sup>97</sup> TAYLOR, Charles. *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes*. (In:) MALPAS, Jeff; ARNSWALD, Ulrich; KETSCHER, Jens (Editors). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. The MIT Press, 2002, p. 288.

interpretação textual é o de fazer com que a mensagem do nosso interlocutor enquanto tal seja por nós apropriada: "um texto não quer ser entendido como manifestação da vida, mas apenas naquilo que ele diz"<sup>98</sup>. Como comenta Taylor, "devemos manter uma certa abertura ao texto, permitir que sejamos interpelados por ele, levar a sério a maneira como as suas formulações diferem das nossas; tudo aquilo que um interlocutor vivo em uma situação de igualdade nos forçaria a fazer"<sup>99</sup>. Ou seja, devemos estar dispostos a fazer valer aquilo que o interlocutor nos diz e, na condução do diálogo, estabelecer através de perguntas pertinentes as condições para que o pensamento em questão se manifeste da forma mais clara possível. No entanto, as perguntas que estabelecemos são pertinentes a *nós* que perguntamos – afinal, por que perguntaríamos a alguém algo que não tivesse nenhuma vinculação com os nossos próprios interesses? –. É nesse sentido que podemos entender a atuação dos preconceitos enquanto determinantes da interpretação: eles são os *standards* que guiam a nossa interrogação e o nosso foco quando entramos em contato com um texto e queremos extrair (*aus-legen*) dele a sua mensagem. Assim, aquilo que o texto nos diz será condicionado pelas perguntas que fazemos a ele. Isso não quer dizer, no entanto, que qualquer pergunta seja cabível. Justamente por que não há um método que ensine a perguntar, a tarefa de quem conduz as perguntas do diálogo é sempre mais difícil do que a de quem responde.

Na medida em que iniciamos um diálogo, é natural que os questionamentos dirigidos ao interlocutor acerca de um tema sejam tanto mais abertos quanto mais próximos da nossa opinião prévia. Com o avançar da conversa, o tema em questão começa a se delimitar e as respostas dadas começam a nos fazer repensar os pressupostos com os quais havíamos iniciado o diálogo, de maneira que, em muitas situações, tenhamos que reformular nossas próprias perguntas como que por uma exigência do sentido interno do diálogo, concernente ao tema em debate. Nesse sentido, como afirma Gadamer, "interpretar significa justamente colocar em jogo os

---

<sup>98</sup>"Um texto não quer ser entendido como manifestação da vida, mas apenas naquilo que ele diz" (GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 396).

<sup>99</sup> TAYLOR, Charles. *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes*. (In:) MALPAS, Jeff; ARNSWALD, Ulrich; KETSCHER, Jens (Editors). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. The MIT Press, 2002, p. 288.



próprios conceitos prévios, para com isso trazer realmente à fala a opinião do texto"<sup>100</sup>. Os conceitos prévios ou preconceitos representam, portanto, uma abertura a partir da qual iniciamos a interpretação do sentido do texto. Ao avançarmos em uma interpretação, tais preconceitos tornam-se cada vez mais evidentes de maneira que, no mínimo em alguns casos, sejamos obrigados a reconhecer o fato de nossa opinião prévia em relação ao sentido do texto ser equivocada e concluímos então que tanto podíamos estar errados, quanto que o texto responde a perguntas diferentes das que tínhamos em mente num primeiro momento:

De modo algum podemos pressupor como dado geral que o que nos é dito em um texto se encaixe sem quebras nas próprias opiniões e expectativas. Ao contrário, o que me é dito por alguém, numa conversa, por carta, num livro ou de outro modo, encontra-se por princípio sob a pressuposição de que o que é exposto é sua opinião e não a minha, da qual eu devo tomar conhecimento sem precisar partilhá-la.<sup>101</sup>

Esse é o movimento do assim chamado círculo hermenêutico, ou seja, um contínuo perguntar e responder de maneira que, ainda que dirigidas em um primeiro momento pelo sentido das perguntas, as respostas dadas também desempenhem um papel ativo na compreensão, fazendo com que as perguntas sejam reformuladas e substituídas e a estas sejam dadas novas respostas. Com isso, aquilo que era estranho ao intérprete passa a ser-lhe familiar, mas não porque houve aí uma distorção daquilo que é dito a partir dos inalienáveis preconceitos sob os quais a interpretação está sujeita, mas porque há, assim como em uma conversa, um mútuo acordo sobre o sentido das perguntas colocadas e, principalmente, sobre as respostas que o nosso interlocutor pode dar a elas. A conhecida fusão de horizontes, nesse sentido, é uma imagem que simboliza no fim das contas o que na dialética entendemos por *Aufhebung* ou suprassunção, o surgimento de um acordo entre partes em oposição em que o que se efetiva é o próprio pensamento ou coisa em

---

<sup>100</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 401.

<sup>101</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 273.

questão: "acima descrevemos isso como fusão de horizontes. Agora podemos reconhecer nisso a forma de realização da conversação, graças à qual chega à expressão uma 'coisa' que não é somente minha ou de meu autor, mas uma coisa comum a ambos"<sup>102</sup>. Portanto, a afirmação de Gadamer a respeito do caráter positivo dos preconceitos, no sentido de que são uma implicação inerente à constatação existencial de que somos seres que carregam consigo uma compreensão prévia, não deixa de se submeter à própria negatividade dialética a que a interpretação está inserida na medida em que é equiparada pelo autor ao diálogo. O esboço de descrição de um diálogo acima tenta fazer jus à própria imagem do autor acerca da dialética:

Dialética não é outra coisa do que a arte de conduzir uma conversação e, sobretudo, a arte de descobrir a inadequação das opiniões que dominam uma pessoa, formulando conseqüentemente perguntas e mais perguntas. A dialética é aqui, portanto, *negativa*, ela confunde as opiniões. Mas essa confusão significa ao mesmo tempo um esclarecimento, pois libera a visão para olhar adequadamente para a coisa.<sup>103</sup>

Portanto, o que deve preponderar é o ideal crítico de que, embora sejam o *starting point* de qualquer interpretação, devemos sempre estar abertos a reformular nossas compreensões prévias para que o próprio conteúdo interpretado se manifeste a nós, ainda que não haja um método que nos ensine a fazer isso, assim como não consultamos um método quando conversamos com nossos colegas, amigos e familiares sobre qualquer tema: "assim, não existe seguramente nenhuma compreensão totalmente livre de preconceitos, embora a vontade do nosso conhecimento deva sempre buscar escapar de todos os nossos preconceitos"<sup>104</sup>.

Se os preconceitos constatados na interpretação são uma decorrência da pré-compreensão humana, se esta, por sua vez, é correlata ao que Gadamer chama de

---

<sup>102</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 392.

<sup>103</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 468.

<sup>104</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 494.

tradição, a qual, por fim, é sempre tradição linguística, isso quer dizer que, em última instância, a possibilidade de auto-reflexão contínua exercitada no diálogo é uma atividade de linguagem<sup>105</sup>. Com efeito, esse movimento negativo de tentativa e erro em que se dá a interpretação enquanto um caso particular do exemplo do diálogo, e que consiste na efetivação concreta do círculo hermenêutico, reflete em pequena escala o processo ativo de constante mutação da própria linguagem. Nesse sentido, mantém-se presente a perspectiva apresentada por Humboldt, segundo a qual a linguagem é tanto produto quanto é, principalmente, uma atividade. A relação entre a parte e o todo que circunscreve o movimento do círculo hermenêutico, onde o intérprete parte de uma concepção prévia acerca do conteúdo geral do texto e, na medida em que avança na leitura de cada tópico, vai reformulando a sua própria concepção prévia, também se dá na constante reposição e problematização da linguagem ao ser aplicada em cada contexto ou situação específica, ou seja, uma permanente dialética de autocorreção: "e assim como o falar pressupõe o uso de palavras prévias dotadas de um significado geral, existe um processo contínuo de formação dos conceitos pelo qual avança a vida significativa [*Bedeutungsleben*] da própria linguagem"<sup>106</sup>. A possibilidade de que a linguagem contém em si as condições de ser sua própria instância de justificação ou crítica, nesse sentido, é apresentada novamente a partir da influência da tese humboldtiana segundo a qual a linguagem se serve de maneira infinita de seus próprios recursos formais finitos:

Humboldt vê o problema em seu significado principal, quando diz que a linguagem, 'falando propriamente, está postada diante de uma área sem restrições e verdadeiramente ilimitada, o supra-sumo de tudo que é pensável.

---

<sup>105</sup> No mesmo sentido, comenta Charles Taylor: "assim um 'horizonte' funciona de certa maneira como 'linguagem'. Pode-se falar sobre a 'linguagem do liberalismo moderno', ou a 'linguagem do nacionalismo', e destacar coisas que elas não podem compreender. Mas elas são abstrações, *frames* congelados de um filme contínuo. Se falarmos sobre a linguagem dos americanos ou dos franceses, não podemos extrair os seus limites a priori; pois a linguagem é identificada pelos seus agentes, os quais podem evoluir" (TAYLOR, Charles. *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes*. (In:) MALPAS, Jeff; ARNSWALD, Ulrich; KETSCHER, Jens (Editors). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. The MIT Press, 2002, p. 290).

<sup>106</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 433.

Por isso, ela deve fazer um uso infinito de meios finitos, e pode fazê-lo em virtude da força que gera a identidade entre os pensamentos e a linguagem'.<sup>107</sup>

É de certa forma natural pensar que, dada a possibilidade de que o todo de sentido que nos é legado pela tradição através da linguagem esteja ao menos em parte impregnado de distorções e conceitos equivocados, a crítica à linguagem deva ser exercida de um lugar fora da linguagem, no mesmo sentido em que, para ver o "mundo" de forma objetiva, deveríamos observá-lo a partir de um lugar fora dele, um lugar nenhum. Não é de se surpreender, por outro lado, que qualquer perspectiva crítica só possa ser desenvolvida através da própria linguagem. Como afirma Gadamer, "não se pode querer olhar o universo da linguagem de cima para baixo, pois não existe nenhum lugar fora da experiência de mundo que se dá na linguagem, a partir donde fosse possível converter-se a si mesmo em objeto"<sup>108</sup>. A linguagem é o meio em que a experiência hermenêutica se dá, de maneira que desejar uma intuição não linguística das coisas "em si" não significa vê-las em sua "verdade objetiva", mas abandonar a possibilidade de qualquer experiência, verdadeira ou falsa. Nesse sentido, porque "a relação humana com o mundo tem o caráter de linguagem de modo absoluto, sendo, portanto, compreensível igualmente de modo absoluto"<sup>109</sup>, Gadamer considera que a hermenêutica deixa de ser apenas a base metodológica das ciências do espírito e passa a considerá-la como um aspecto universal da filosofia.

Aqui retomamos o exemplo de Heidegger sobre o fato de que só ouvimos algo porque compreendemos algo. Nunca escutamos um "ruído puro", mas desde já "o carro que range, a motocicleta. O que se ouve é a coluna em marcha, o vento norte, o pica-pau bicando, o fogo crepitando"<sup>110</sup>. Essa relação íntima apontada por Heidegger entre nossas "intuições sensíveis" e a linguagem não significa que a linguagem seja

---

<sup>107</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 444.

<sup>108</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 456.

<sup>109</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 479.

<sup>110</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, 461.

um obstáculo a ser ultrapassado pela razão em direção ao mundo, mas, antes, que só temos mundo porque temos linguagem. Assim,

o intérprete não se serve das palavras e dos conceitos como o artesão que apanha e deixa de lado suas ferramentas. Precisamos, antes, reconhecer que toda compreensão está intimamente entretecida por conceitos e refutar qualquer teoria que se negue a aceitar a unidade interna de palavra e coisa<sup>111</sup>.

Antes de um fechamento, o que a linguagem proporciona é uma abertura às "coisas". No capítulo anterior tentei mostrar como esta ideia já estava presente em Herder, quando ele discorre sobre o fato de que o afastamento do turbilhão disforme da realidade propiciado pela linguagem permite que através da reflexão (*Besonnenheit*) reconheçamos uma onda como "uma onda". Tornamo-nos, através da linguagem, seres diferentes não em termos de quantidade, mas em termos de modalidade (qualidade) quando comparados aos outros animais. Da mesma forma, para Gadamer, "a linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham mundo"<sup>112</sup>:

mas é exatamente isso que esclarece a diferença entre o homem e todos os demais seres vivos, a saber, que o homem tem 'mundo', na medida em que aqueles não têm uma relação com o mundo no mesmo sentido, ficando de certo modo confiados ao seu mundo circundante.

Quase já não se pode contestar que o que caracteriza a relação do homem com o mundo, em oposição a todos os demais seres vivos, é sua *liberdade frente ao mundo circundante*. Essa liberdade implica a constituição de mundo que se dá na linguagem. Um faz parte do outro. Elevar-se acima das coerções do que vem ao nosso encontro a partir do mundo significa ter linguagem e ter mundo.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 407.

<sup>112</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 446.

<sup>113</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 447/448.

Dizer que a linguagem constitui nossa abertura ao mundo, no entanto, não significa ratificar "visões de mundo" ou qualquer forma de idealismo linguístico ou intersubjetivo. Gostaria de ser enfático quanto a este ponto. Como afirma Gadamer, "o mundo linguístico próprio em que vivemos não é uma barreira que impede o conhecimento do ser em si, mas abarca basicamente tudo aquilo a que o nosso juízo [*Einsicht*] pode expandir-se e elevar-se"<sup>114</sup>. Se é verdade que a linguagem se desenvolve historicamente e, nesse sentido, estamos em certa medida sujeitos às contingências culturais e de formação que não correspondem às coisas, por outro lado, destaquei acima o processo dialético pelo qual a própria linguagem constitui a sua instância crítica. No exemplo de pergunta e resposta que consubstancia o círculo hermenêutico, em que tanto o interrogador quanto o interrogado permanecem abertos e se deixam levar pelas imposições a que o próprio tema em debate os sujeita, podemos concluir que o resultado pretendido é a manifestação da própria coisa<sup>115</sup>. Exatamente por isso a verdade para Gadamer é tratada como algo que "acontece", e não o produto de um método (como destacamos, não há método que ensine a perguntar). Nesse sentido, se concordamos que o círculo hermenêutico que se dá no diálogo representa em menor escala o que acontece no âmbito da própria linguagem enquanto atividade sujeita à lógica do todo e da parte, na medida em que a sua aplicação individual e concreta repercute em seu todo abstrato, como foi indicado acima, podemos perceber que a intenção de Gadamer é mostrar que aí também está em questão a própria dialética imanente que desvela tanto a razão (*logos*) quanto o mundo. Portanto, o autor afirma: "toda crítica que, para compreender, eleva-se para além do esquematismo de nossas frases encontra sua expressão na forma da linguagem". Nesse sentido, "a linguagem escapa de todas as

---

<sup>114</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 450/451.

<sup>115</sup> "Com isso, confirma-se a proximidade de nossa colocação com Hegel e com o pensamento antigo, a que já nos referimos. O ponto de partida para nossas investigações foi a insuficiência do moderno conceito de método. Mas essa insuficiência encontrou sua justificação filosófica mais importante na expressa apelação ao conceito grego de método por parte de Hegel. Sob o conceito de 'reflexão externa', Hegel critica o conceito de um método que se realiza como uma ação no âmbito da coisa, onde seria ao mesmo tempo alheia a ela. O verdadeiro método seria o fazer da própria coisa. [...] Obviamente que 'a coisa não anda' nem segue seu curso sem que pensemos. Mas pensar significa precisamente desenvolver uma coisa em sua própria consequência. E manter distância de representações 'que costumam se interpor', atendo-se estritamente à consequência do pensamento, faz parte disso. Desde os gregos, chamamos isso de *dialética* (GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 467/468).

objeções feitas contra sua competência. Sua universalidade se mantém na altura da universalidade da razão"<sup>116</sup>, e conclui em seguida que "a linguagem é a linguagem da própria razão"<sup>117</sup>. Isso quer dizer: não há uma barreira externa que limite a linguagem de maneira *a priori*.

Se entendermos que pensamento e linguagem andam sempre juntos, isso não é substancialmente diferente da crítica idealista à cisão kantiana entre fenômenos e coisa em si e, na verdade, se assemelha bastante com aquilo que Hegel afirma acerca do pensamento: "no pensar, Eu sou livre, porque não estou em um Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo, e o objeto, que para mim é a essência, é meu ser-para-mim, em unidade indivisa; e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo"<sup>118</sup>. Para Robert Pippin, este parágrafo da *Fenomenologia do Espírito*, além de integrar a introdução à livre auto-consciência do Estoicismo, que será objeto de críticas por Hegel em razão de seu caráter indeterminado que produz "tédio", indica, simultaneamente, a posição adotada pelo próprio Hegel adiante na obra, assim como tipicamente o fazem os parágrafos de abertura dos seus capítulos. Para Pippin, "se a passagem precedente fosse deixada fora de contexto e as qualificações e supressões fossem ignoradas, a citação poderia ser confundida por uma das afirmações introdutórias sobre o que está acontecendo na Lógica"<sup>119</sup>. Assim, nesse aspecto, Gadamer compartilha a tese hegeliana de que a esfera conceitual é ilimitada, ou seja, não há nada que por princípio esteja "fora" dela, ainda que, no caso da hermenêutica, o processo histórico de formação de conceitos não esteja teleologicamente determinado rumo ao apogeu do saber absoluto, mas, como mencionado anteriormente, consiste em um contínuo processo de perguntar e responder, tentativa e erro.

Mantendo a comparação entre a hermenêutica filosófica e o que assinala acima sobre o idealismo objetivo, pode-se afirmar que, tal como naquele caso,

---

<sup>116</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 405.

<sup>117</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 405.

<sup>118</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 156.

<sup>119</sup> PIPPIN, Robert B. *Hegel's Idealism: The satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge University Press, 1989, p. 164.

Gadamer não deixa de ser um realista se entendermos por “realismo” a visão de que a verdade sobre ao menos alguns aspectos relevantes da realidade é ontologicamente independente de nossos juízos sobre eles, isto é, a verdade de determinados fatos não depende da nossa consciência acerca dos mesmos. Afirmar que a linguagem é o meio (*Mitte*) em que o mundo pode se apresentar de maneira geral ou que, no mínimo, ela seja o elemento constitutivo do *nosso* modo de perceber e compreender o mundo não é o mesmo que afirmar que o mundo é um “produto” da linguagem. É compreensível que a famosa afirmação de que “ser que pode ser compreendido é a linguagem” (*Sein, dass verstanden werden kann, ist Sprache*)<sup>120</sup> possa ter sido recebida por alguns leitores como um salvo-conduto para o relativismo linguístico ou algo do gênero. No entanto, a partir da própria literalidade da afirmação, podemos perceber que não há uma equivalência entre “ser” em um sentido absoluto e a linguagem. Caso contrário leríamos simplesmente “ser é linguagem”. A linguagem, enquanto algo que *existe*, é o ser que pode ser compreendido e, assim, permite que o próprio “mundo”, que a engloba, mas que a ela não se reduz, também seja compreendido, quer dizer, “palavras tornam o mundo mais inteligível e acessível do que ele seria sem elas”<sup>121</sup>. Nesse sentido, concordo com Wachterhauser:

essa não é uma a visão de um cético relativista que nos enxerga presos dentro da linguagem, mas é a visão de um realista metafísico que incorporou o *insight* hegeliano da natureza historicamente mediada do conhecimento humano com a convicção hegeliana (e platônica) de que o mundo é inerentemente inteligível.<sup>122</sup>

É verdade que diante dessas afirmações otimistas quanto à auto-superação dos seus próprios limites, poderíamos objetar que a linguagem é sempre linguagem de um povo e que, portanto, os horizontes de compreensão estão sempre circunscritos a sistemas linguísticos historicamente fechados entre si. Novamente,

---

<sup>120</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 478.

<sup>121</sup> WACHTERHAUSER, Brice. *Getting it Right: Relativism, realism, and Truth*. (In:) DOSTAL, Robert J (Edited by). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, p. 67.

<sup>122</sup> WACHTERHAUSER, Brice. *Getting it Right: Relativism, realism, and Truth*. (In:) DOSTAL, Robert J (Edited by). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, p. 77.



no entanto, não é esta a perspectiva apresentada em *Verdade e Método*. Falando de maneira geral sobre este problema, podemos constatar que a tecnificação crescente da linguagem, promovida pelo predomínio das ciências naturais em relação às humanidades, bem como a disseminação da assim chamada cultura de massa nas sociedades contemporâneas facilitaram o nivelamento das línguas entre si, fenômenos que contribuem para o que entendemos por globalização. Todavia, o sucesso da compreensão entre povos com línguas estranhas é um fato atestado pela própria história humana. Não podemos ser ingênuos a ponto de confundir os interesses políticos e econômicos que motivaram a escravidão e o colonialismo, por exemplo, com uma eventual incompreensão linguística dos povos dominadores em relação aos dominados. Nesse sentido, o problema da tradução e o argumento dos horizontes linguísticos em sua acepção relativista já deveria ocupar um lugar teórico bem menor do que ocupa no século XXI. A tradução deve ser vista como mais um caso de problema interpretativo<sup>123</sup>, sujeito ao mesmo movimento dialético da pergunta e da resposta e, portanto, ao círculo hermenêutico identificado primeiramente na interpretação textual.

De forma mais detalhada, no exercício de uma tradução, pressupomos em um primeiro momento que a língua em estudo contém em si coerência e completude de sentido, tal como pressupomos isso em relação à nossa própria língua materna. É o que Gadamer chama de "concepção prévia da perfeição" (*Vorgriff der Vollkommenheit*)<sup>124</sup>, ou seja: "fazemos tal pressuposição da perfeição quando lemos um texto, e é só quando essa pressuposição se mostra insuficiente, ou seja, quando o texto não é compreensível, que duvidamos da transmissão e procuramos adivinhar como pode ser corrigida"<sup>125</sup>. De maneira análoga ao que acontece com nossos preconceitos no ato de leitura de um texto, na medida em que o conhecimento da língua traduzida se desenvolve, passamos não só a expandir nossa compreensão em relação a ela, mas também em relação à nossa própria língua. Tornamo-nos mais

---

<sup>123</sup> "A situação do tradutor e do intérprete no fundo são a mesma." (GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 390).

<sup>124</sup> Como indicado por diversos intérpretes, tal conceito guarda profunda semelhança com o que Donald Davidson chama de princípio da caridade quando trata do problema da tradução radical.

<sup>125</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 299.

conscientes da nossa forma de descrever o mundo ao podermos compará-la com outras formas. É claro que há controvérsias e incompreensões que surgem entre horizontes diferentes entre si. No entanto, tais diferenças pressupõem sempre um acordo prévio em um sentido mais profundo, ou seja, a incomensurabilidade é algo que pode se dar de maneira contingente, mas não há razões céticas para acreditar que ela ocorra sempre, *a priori*. Por regra, tal como em um diálogo, em que a opinião colocada à prova pode ser constatada como verdadeira ou falsa no constante perguntar e responder, expressões linguísticas podem ser mais ou menos adequadas a depender da maneira como apresentam o mundo que objetivam e que, entretanto, é comum a todos os seres humanos:

o que vem à tona, na sua verdade, é o *logos*, que não é nem meu nem teu, e que por isso sobrepuja tão amplamente a opinião subjetiva dos companheiros do diálogo que aquele que o conduz permanece sempre como aquele que não sabe. A dialética, como arte de conduzir uma conversação, é ao mesmo tempo a arte de juntar os olhares para a unidade de uma perspectiva (*synoran eis en eidos*), isto é, a arte da formação de conceitos como elaboração da intenção comum.<sup>126</sup>

Portanto, a colocação do problema acerca de horizontes linguísticos é apenas parcial. Ela serviu para autores como Herder e Humboldt desenvolverem o estudo empírico das línguas, o que veio se tornar a linguística moderna. De forma complementar, a hermenêutica desenvolvida por Gadamer, pautada pelo diálogo, pretende seguir o caminho inverso e expor aquilo que é por nós compartilhado: "na realidade, trata-se de um único horizonte que engloba tudo quanto a consciência histórica contém em si"<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 373/374.

<sup>127</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 309.

Sobre a tese de horizontes linguísticos de Gadamer, John McDowell ratifica a leitura aqui apresentada. Para ele, "quando horizontes se fundem, o horizonte com o qual nós vemos o mundo não está mais na mesma posição. Mas o que é visto, agora que o horizonte está em sua nova posição, ainda é o mundo, tudo aquilo que é o caso, não algum objeto constituído por essa nova posição do horizonte - tudo o que parece ser o caso a partir de um horizonte assim posicionado. Aqui não há qualquer desvalorização da independência da realidade em relação ao pensamento" (McDOWELL, John. *Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism*. (In:) MALPAS, Jeff;

É possível estabelecer um caminho mediano tanto entre a busca pelo grau zero de sentido e necessidade absoluta, cujos pressupostos negam a contingência e liberdade da vida humana, e o historicismo que nos retira o ideal crítico, bem como entre o fundacionismo e sua busca por um conhecimento indubitável e o relativismo segundo o qual "qualquer coisa serve". Estas dicotomias são em grande parte o resultado daquilo que chamamos anteriormente de ansiedade cartesiana. Uma terceira via se dá, de um lado, pela concordância com a tese de que pensamento, linguagem e mundo não estão cindidos de forma prévia e incontornável e, por outro, com o reconhecimento de que nem por isso estes elementos estão sempre alinhados de maneira a corresponderem entre si. Isso pode ser sintetizado de forma banal: nossos juízos sobre o mundo podem ser tanto verdadeiros quanto falsos<sup>128</sup>. Se a linguagem é a nossa abertura ao mundo, certamente ela não constitui um campo "neutro" de visão. Mas a própria linguagem, enquanto *atividade*, permite a nós o desenvolvimento de novas metáforas e associações que viabilizam a sua própria revisão e modificação. É claro que não podemos "sair" da linguagem como um todo e criticá-la em bloco, assim como não podemos sair do mundo para torná-lo objeto de nossa contemplação. Isso não ocorre porque essa opção, embora sendo o único meio válido de se atingir uma visão "objetiva", seja algo para o que ainda não estejamos preparados ou porque somos "incompletos" de alguma forma, condenados a meras aparências. O conceito de realidade pressupõe aquilo no qual

---

ARNSWALD, Ulrich; KETSCHER, Jens (Editors). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. The MIT Press, 2002, p. 180).

<sup>128</sup> Nesse sentido, Wittgenstein afirma no parágrafo 95 de suas Investigações que "'o pensamento deve ser algo único. Quando dizemos, e *pensamos*, que algo é assim e assado, nós não nos detemos com o nosso pensamento aquém do fato: mas queremos dizer que isto e aquilo é assim e assado. Mas pode-se expressar este paradoxo (que tem a forma de uma auto-evidência) também assim: pode-se *pensar* o que não é o caso" (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2016, p. 294). Com base nesta passagem, McDowell comenta que "embora a realidade seja independente de nosso pensamento, ela não deve ser retratada como estando do lado de fora de uma fronteira externa que envolve a esfera conceitual. Que *as coisas são assim ou assado* é o conteúdo conceitual de nossa experiência, mas se o sujeito da experiência não estiver enganado, essa mesma coisa, que "*as coisas são assim ou assado*", é também um fato perceptível, um aspecto do mundo perceptível [...] podemos formular o ponto em um estilo com o qual Wittgenstein ficaria desconfortável: não há qualquer vão ontológico entre o tipo de coisa que se pode querer dizer, ou genericamente o tipo de coisa que se pode pensar, e o tipo de coisa que pode ser o caso. Quando se pensa corretamente, o que se pensa é o que é o caso. Assim, uma vez que o mundo é tudo o que é o caso (como ele mesmo escreveu), não há um vão entre pensamento enquanto tal e o mundo. É claro que o pensamento pode estar distante do mundo sendo falso, mas não há qualquer distância em relação ao mundo implícita na ideia mesma do pensamento" (McDOWELL, John. *Mind and World*. Harvard University Press, 1994, p. 26/27).

tudo o que existe está contido ou participa. Portanto, não existe um lugar nenhum, fora da realidade. A pretensão de se atingir tal lugar é incoerente em seus próprios termos, assim como será toda teoria que dela dependa para levar em conta qualquer tipo de experiência ou de conhecimento. Nesse sentido, a crítica ou a reflexão sobre a validade ou justificação da nossa linguagem e por conseguinte do pensamento ocorre sempre de forma imanente. Tal processo é exemplificado na metáfora de Neurath em que somos navegantes em alto-mar que devem consertar seus barcos simultaneamente à própria navegação. Para os fins deste trabalho, isso significa: viver à luz de uma autocompreensão *ao mesmo tempo* em que refletimos criticamente sobre esta mesma autocompreensão. Nesse sentido, a hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer apresenta como perspectiva "epistemológica" o que podemos entender por falibilismo, segundo o qual nossas teorias podem ser verdadeiras ainda que não possamos ter certeza absoluta a seu respeito. Isso não nos leva ao ceticismo ou ao relativismo, mas simplesmente à necessidade de estarmos abertos à dúvida a cada momento em que afirmamos e argumentamos a favor de nossas convicções.

Até o momento, a dicotomia que embalou a reflexão aqui desenvolvida pode ser assim resumida: de um lado, temos a concepção pautada na ciência moderna segundo a qual a experiência humana do mundo consiste no resultado causal do impacto em última instância físico que a realidade exerce sobre nossos sentidos. De outro lado, há a acertada crítica a esta primeira perspectiva, no sentido de que a explicação fiscalista da experiência do mundo não dá conta da dimensão inferencial (*space of reasons*) implicada por conceitos determinantes para a estruturação significativa ou racional do conteúdo da realidade que chega até nós. Assim, a filosofia permanece numa gangorra entre o naturalismo pautado no mito do dado e um coerentismo que não consegue reconhecer constrangimentos epistêmicos vindos de fora da esfera conceitual. Parece não haver um meio termo entre a passividade, que garantiria um solo firme para a experiência, e a espontaneidade ínsita à ideia de razão. Kant tenta solucionar isso a partir de sua síntese: "sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são

cegas"<sup>129</sup>. No entanto, a concepção kantiana permanece em sua base associada à ciência moderna, à imagem da natureza desencantada, e, assim, ele acaba colocando o problema da dimensão conceitual da experiência no nível transcendental, criando com isso a distinção entre fenômenos e coisa em si e, portanto, agravando o dualismo entre "mente" e "mundo".

A partir de Hegel, com o que foi exposto acima, podemos criticar de forma consistente este dualismo: não há uma barreira *a priori* entre o que é real e o que é pensado, embora o projeto de Hegel como um todo apresente problemas que não podiam ser ignorados. Com a perspectiva hermenêutica, a historicidade e a linguagem foram reintroduzidas na dialética, que passou ao longo de seu desenvolvimento moderno de arte da interpretação a uma filosofia de caráter universal. Quando Gadamer afirma que a experiência hermenêutica é universal, está querendo dizer com isso que a experiência humana de mundo é atravessada em todos os seus aspectos relevantes pela linguagem. Isso não resulta, no entanto, em uma defesa do relativismo linguístico ou de um coerentismo sem "atrito" com a dimensão não conceitual da realidade, como tentei expor.

As ideias desenvolvidas nesses tópicos desaguam e podem ser resumidas com a tese de John McDowell apresentada em *Mind and World*. O autor mostra como a superação do dualismo entre o naturalismo do mito do dado e o coerentismo linguístico pode ser pensada a partir do momento em que reconhecemos que a esfera conceitual não é algo que se acopla às puras intuições sensíveis, mas as integra desde o seu princípio: "na disposição de um conteúdo, as capacidades conceituais já foram trazidas ao jogo antes que se tenha qualquer escolha. O conteúdo [da experiência] não é algo montado, como quando alguém decide o que dizer sobre algo"<sup>130</sup>. Isso não é diferente do que diz Gadamer quando afirma que "a experiência não é inicialmente desprovida de palavras e tornando-se posteriormente objeto de reflexão em virtude da designação, por exemplo, no modo da subsunção sob a generalidade da palavra. Antes, pertence à própria experiência o fato de ela buscar e

---

<sup>129</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Edição da Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa, 2001, p. 89.

<sup>130</sup> McDOWELL, John. *Mind and World*. Harvard University Press, 1994, p. 10.

encontrar as palavras que a expressem" <sup>131</sup>. Isso significa, novamente, que a experiência humana do mundo é constituída também pela linguagem e, portanto, podemos falar da linguagem como "abertura do mundo". Do mesmo modo, podemos afirmar, como mencionado acima a partir de Gadamer, que enquanto os animais não humanos possuem um "ambiente", os humanos possuem mundo.

Por outro lado, guardando coerência com a perspectiva aqui apresentada, a linguagem enquanto tal é uma atividade desenvolvida ao longo da história e o seu caráter de "cultivação" guarda ligação etimológica com a própria palavra cultura. Portanto, afirmar que a linguagem integra as faculdades sensíveis pode causar certa estranheza: como poderia algo histórico, portanto "artificial", estar de tal forma integrado com nossas capacidades físicas, naturais? A própria interrogação já traz consigo o (mau) preconceito de que a metafísica naturalista deveria ter precedência teórica na definição do ser humano e do seu modo de experienciar a realidade. Nesse sentido, McDowell explora o conceito de segunda natureza: "nossa natureza é em grande medida segunda natureza, e nossa segunda natureza é o que é não apenas por causa das potencialidades com que nós nascemos, mas também por causa de nossa educação, *Bildung*" <sup>132</sup>. Em síntese, porque desenvolvemos nossas capacidades reflexivas a partir de uma tradição linguística, cujo ideal crítico faz parte desta mesma tradição, temos afinal de contas um "mundo" diante de nós, que só se abre a partir do distanciamento ou liberdade em relação a ele que é garantida pela linguagem: "na ausência de espontaneidade, nenhum *self* pode estar em vista e, pela mesma razão, também nenhum mundo" <sup>133</sup>. Em síntese à exposição de sua tese, a qual se aplica ao que entendo ser a interpretação adequada da concepção desenvolvida por Gadamer em *Verdade e Método*, McDowell conclui que

A característica da linguagem que realmente importa é esta: a de que uma linguagem natural, o tipo de linguagem em que seres humanos são primeiramente iniciados, serve como repositório da tradição, um estoque de sabedoria acumulada historicamente acumulada sobre o que é razão para o que.

---

<sup>131</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 421.

<sup>132</sup> McDOWELL, John. *Mind and World*. Harvard University Press, 1994, p. 87.

<sup>133</sup> McDOWELL, John. *Mind and World*. Harvard University Press, 1994, p. 114.

A tradição é sujeita à modificação reflexiva por cada geração que a herda. De fato, uma obrigação contínua de engajamento em uma reflexão crítica é ela mesma parte desta herança. Mas se um ser humano individual deve realizar o seu potencial de tomar lugar nessa sucessão, o que é a mesma coisa que adquirir uma mente, a capacidade de pensar e agir intencionalmente de maneira geral, a primeira coisa que deve acontecer a ele é ser iniciado em uma tradição tal como se apresenta.<sup>134</sup>

Assim, podemos constatar que o ideal de autoconstituição histórica renunciado por autores como Herder e Humboldt, objeto do capítulo anterior, não é incompatível com a demanda pelo conhecimento objetivo da realidade. É claro que, como já deve estar claro, para compatibilizar estas perspectivas simultaneamente prementes, devemos abandonar o quadro naturalista grosseiro que tenta definir o humano de forma unilateral e, como resultado, reformular não só o conceito de humano como o próprio conceito de "mundo". Isso certamente não é uma tarefa que deve ser feita em contraposição aos ideais de objetividade ou de verdade, mas, pelo contrário, em virtude dos mesmos. "O fato de que o ser próprio daquele que conhece também entra em jogo no ato de conhecer marca certamente o limite do 'método', mas não o da ciência"<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> McDOWELL, John. *Mind and World*. Harvard University Press, 1994, p. 126.

<sup>135</sup> "GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 494.





### 3 POR UMA COMPREENSÃO HERMENÊUTICA DO SER HUMANO: UMA ALTERNATIVA AO NATURALISMO E AO RELATIVISMO

*Das Bild vom Menschen, das wir für wahr halten, wird selber ein Faktor unseres Lebens. Er entscheidet über die Weisen unseres Umgangs mit uns selbst und mit dem Mitmenschen, über Lebensbestimmung und Wahl der Aufgaben.*  
Karl Jaspers.

Neste capítulo, gostaria de desdobrar algumas implicações da concepção desenvolvida nos tópicos anteriores explorando dois temas controversos: o primeiro diz respeito à nossa concepção acerca da mente, consciência ou self. Como será exposto, para a corrente predominante no meio científico, a consciência humana é o produto de uma série de interações físicas que podem ser abrangidas e medidas pela linguagem empregada nas ciências naturais. Nossas impressões e reações a estímulos externos, nesse sentido, tornam-se cada vez mais previsíveis e menos misteriosas na medida em que desvendamos o epicentro em que as relações materiais de estímulo e resposta ocorrem: nosso cérebro. Tal perspectiva é chamada por autores que a seguir serão importantes para a crítica a ser desenvolvida de "cérebrocentrismo" ou "neurocentrismo". De acordo com esta concepção, o funcionamento do cérebro humano é análogo ao funcionamento de computadores, estando sujeito à relação de *inputs* e *outputs*, bem como limitado pela estrutura do seu *hardware* e sua capacidade de sustentação e processamento do *software*. Partindo da convicção nesta premissa, o segundo passo teórico proposto por tal corrente é: se a mente humana trabalha tal qual os computadores, o que nos impede de reproduzi-la artificialmente? E se a analogia acima referida é verdadeira, por que não podemos realizar melhorias em nossa própria capacidade de processamento de dados, tal qual fazemos com os computadores de maneira cada vez mais rápida? Por fim, dado que o desenvolvimento tecnológico possibilita a criação de máquinas com capacidade de armazenamento e processamento de dados muito maior do que a do nosso cérebro, por qual motivo não poderíamos admitir que os computadores são o próximo passo da cadeia evolutiva?

Como pretendo expor, todavia, a analogia entre a mente humana e os computadores é falsa. Ela parte de uma perspectiva naturalista em termos de ontologia que não considera a dimensão constitutiva da linguagem explorada nos capítulos anteriores no desenvolvimento de nossa consciência. De acordo com esta corrente, o ser humano é apenas mais uma espécie de amontoado de matéria existente na natureza, o qual, devido a particularidades de sua programação genética, desenvolveu a aptidão para estabelecer uma linguagem mais complexa em relação aos demais seres vivos, que permite a ele compartilhar dados de forma mais rápida e efetiva do que em outros casos. O quadro que embala esta compreensão, nesse sentido, é o de que a linguagem consiste em uma ferramenta carente de conteúdo, apenas uma forma de transferir aos nossos pares os dados adquiridos através de nossas capacidades sensoriais naturais.

A linguagem, entretanto, não é um elemento exterior à nossa apreensão da realidade. De acordo com o que foi exposto no último capítulo, a cisão entre intuições sensíveis e capacidade conceitual é um equívoco teórico que já traz consigo uma pré-compreensão sobre aquilo que é o "mundo" e aquilo que é o ser humano. Contrariamente a esta noção, defendi que mesmo nas interações mais imediatas para com a realidade, a linguagem se faz presente em nossos sentidos, constituindo-se naquilo que Heidegger chamou de "abertura" para o mundo. É só através da inserção e aprofundamento da dimensão intersubjetiva da linguagem que podemos, afinal de contas, ter um "mundo" a ser pensado. Isso significa que a linguagem é algo determinante para o tipo de animais que somos. Ela é, como já foi referido, a nossa segunda natureza. Falar em segunda natureza, no entanto, não é o mesmo que propor uma divisão entre a realidade nua e crua das interações físicas a que estamos sujeitos em contraposição à dimensão simbólica que utilizamos para descrever o funcionamento dos objetos físicos, mas afirmar a dimensão significativa e, portanto, histórica, social e cultural que transpassa a formação daquilo que entendemos por ser humano. Representa, em outras palavras, reconsiderar o que entendemos afinal de contas por "natureza humana".

Como será exposto, e como espero que o leitor desconfie, o cenário distópico imaginado em obras de ficção e tido como uma antecipação por alguns intelectuais mais radicais, em que a mente humana é aprimorada a ponto de poder ser cindida do

corpo, ou em que a tecnologia substitui de vez a necessidade de vida humana para o bem do compartilhamento de dados no universo não é apenas um cenário de caos em termos éticos, mas também representa o fim daquilo que verdadeiramente podemos entender por “inteligência” em sentido próprio. O propósito principal da crítica a ser desenvolvida, no entanto, não é tanto o de refutar a realidade alternativa proposta pela ficção, mas o de atentar para os equívocos de uma imagem que, sob a perspectiva de uma crescente virtualização da existência humana, implica a cada dia uma ameaça maior a instituições e valores reais.

Ser um animal de linguagem implica ter uma autocompreensão e expressar-se ao longo da vida a partir desta autocompreensão. Isso significa que, quando afirmamos uma determinada concepção acerca daquilo que o ser humano é, estamos também afirmando, ainda que de forma implícita, uma série de pressuposições acerca de como devemos agir no mundo, quais objetivos devemos perseguir e como devemos nos comportar em relação a nossos semelhantes. Não há, nesse sentido, uma compreensão acerca daquilo que o ser humano é que seja eticamente neutra. A Ética é, nesse sentido, uma dimensão imprescindível da realidade humana porque nossos compromissos em relação a ela, explícitos ou implícitos, estão intrinsecamente vinculados à nossa própria definição enquanto agentes.

Isso nos leva ao segundo tópico deste capítulo, em que pretendo explorar a possibilidade de defesa do realismo ético em contraposição às duas perspectivas dominantes em relação a este tema: de uma lado, a metafísica naturalista, segundo a qual a realidade consiste exclusivamente no conjunto de relações indiferentes da física, resulta, em termos práticos, na concepção de que a ética equivale ao desenvolvimento de raciocínios que equacionem a satisfação de nossas necessidades e instintos biologicamente decifráveis, o que pode ser representado pelas diversas teorias utilitaristas e/ou pragmaticistas a seu respeito. De outro lado, ainda que não em total desacordo com a primeira perspectiva, como veremos, temos a concepção relativista. Segundo esta corrente, nossa compreensão de mundo e, neste caso, nossa compreensão acerca de nossos deveres e objetivos superiores é sempre o resultado de jogos de linguagem social e historicamente estabelecidos,

não existindo um certo ou errado “em si”, mas apenas aquilo que é certo ou errado para uma determinada comunidade.

Partindo da crítica hermenêutica ao naturalismo e, simultaneamente, da leitura não relativista da mesma já desenvolvida, pretendo apresentar uma concepção que encare a Ética como um problema interpretativo. Isto quer dizer: na medida em que somos obrigados a lidar com dilemas sobre como agir, tentamos tomar decisões a partir da melhor compreensão de determinados conceitos cujos significados guiam as nossas ações. Inicialmente, esse processo inicia com considerações elementares sobre o que cada conceito prático ou valor representa e quais atitudes satisfazem as exigências implícitas a cada ação que o conforme. Ao lidarmos e refletirmos sobre questões práticas cada vez mais refinadas, precisamos readequar nosso modo de agir e, por consequência, repensar o significado atribuído a cada conceito ético. Por um lado, está presente aí o que antes descrevemos como o círculo entre o todo e a parte: cada contexto e aplicação específica de um determinado conceito obriga-nos a rever nossas considerações éticas globais, as quais estarão sujeitas à revisão novamente na medida em que uma nova ocasião singular seja apresentada. Por outro lado, identificaremos o caráter intrinsecamente holístico do raciocínio prático. Os standards normativos que guiam a nossa conduta, chamemo-los de conceitos éticos ou valores, estão sempre interconectados, de maneira que o sentido atribuído a cada um seja influenciado e também influencie o sentido atribuído aos demais.

O meu propósito, nesse sentido, será o de mostrar que a possibilidade de verdade ou objetividade no campo da Ética está relacionado a critérios os quais são eles mesmos éticos ou normativos, e que a resposta sobre a existência de valores não está condicionada às conclusões das ciências naturais porque o significado de “existir”, nesse contexto, possui um sentido distinto daquele empregado a objetos quantificáveis dos quais se ocupam as referidas ciências. Por outro lado, se, de fato, há circunstâncias em que a tomada de decisão parece estar desabrigada de razões melhores ou mais justas de um lado em relação ao outro, tal consideração será em si a resposta correta a ser dada, mas isso não nos torna reféns de um relativismo ou ceticismo global em relação à Ética.

Assim, como delineado, pretendo apresentar nos tópicos deste capítulo algumas consequências da perspectiva teórica que foi desenvolvida no primeiro e segundo capítulo, segundo a qual a dimensão constitutiva da linguagem para o ser humano não representa um distanciamento da "realidade externa", mas a maneira pela qual nós compreendemos, às vezes correta e às vezes incorretamente, esta realidade. Acredito que a argumentação até aqui exposta e ainda a ser desenvolvida apresente um quadro mais coerente em relação às nossas vidas concretas e que também nos ajude a encontrar respostas para a crise de identidade pela qual passamos em uma sociedade cada vez mais repleta de informação e cada vez mais distante do ideal de verdade.

### 3.1 A NATUREZA DA MENTE

*Weil das Rechnen ein so sehr äußerliches, somit mechanisches Geschäft ist, haben sich Maschinen verfertigen lassen, welche die arithmetischen Operationen aufs vollkommenste vollführen. Wenn man über die Natur des Rechnens nur diesen Umstand allein kannte, so läge darin die Entscheidung, was es mit dem Einfalle für eine Bewandtnis hatte, das Rechnen zum Hauptbildungsmittel des Geistes zu machen und ihn auf die Folter, sich zur Maschine zu vervollkommen, zu legen.*

G. W. Hegel.

Quando distinguimos a humanidade do resto dos seres, consideramos que ela possui uma característica inerente que a torna especial, capaz de deliberar sobre as suas próprias ações e sobre a sua condição no mundo. A tal característica peculiar deu-se o nome de mente. Filósofos e cientistas travam batalhas teóricas cuja recapitulação transbordaria os limites deste tópico, mas cujas duas principais correntes podem ser sintetizadas da seguinte maneira: de um lado, a partir de Descartes, temos o dualismo entre a mente e o mundo físico. A mente, na perspectiva cartesiana, não seria um atributo mecânico (*res extensa*), mas uma característica que demonstra a transcendência do ser humano em relação aos objetos mundanos ao conferir-lhes a capacidade de pensar (*res cogitans*). Tal concepção acerca da mente como uma substância imaterial ou entidade espiritual que sobreviveria à

destruição dos nossos corpos encontra sérias dificuldades de ser sustentada no mundo contemporâneo: "é difícil para nós simplesmente *arrolar* almas ou mentes *ao lado* de qualquer coisa existente. Essa é a fonte de um mal-estar filosófico constante nos tempos modernos para o qual, naturalmente, não existe nenhuma analogia entre os antigos"<sup>1</sup>.

Por outro lado, temos a versão monista do problema, segundo a qual a mente é um atributo natural, quer dizer, passível de medição de acordo com o método das ciências empíricas. Para esta segunda corrente, preponderante a partir da grande evolução ocorrida na neurociência e na computação durante o século XX, possuir uma mente não significa nada além de possuir um cérebro e o conjunto de relações sinápticas inerentes a este órgão. É claro, a vantagem que temos em relação aos animais, por exemplo, é que a estrutura humana de atividade cerebral é inúmeras vezes mais complexa do que a dos ratos de laboratório, propiciando-nos, portanto, uma capacidade neuronal proporcionalmente maior do que a dos roedores. Esta corrente, amplamente aceita no *mainstream* científico, é comprometida com aquilo que podemos chamar de naturalismo filosófico. Segundo Markus Gabriel, "a visão de mundo naturalista assume que nós devemos adequar todos os fenômenos na ordem natural. Tudo o que se destaca da ordem natural ou não existe realmente ou é um epifenômeno surpreendente e não é nada que, em qualquer evento, possa ser inferido com o real"<sup>2</sup>. Assim, novamente com o autor, podemos denominar a teoria que tenta explicar a mente através de uma perspectiva ontológica naturalista como *neurocentrismo*<sup>3</sup>.

Não pretendo aqui discorrer de forma analítica sobre todas as vertentes desta posição geral predominante no debate científico e filosófico<sup>4</sup>, mas conduzir à constatação, a partir dos argumentos a seguir, de que os pressupostos destas

---

<sup>1</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Edições Loyola, 1997, p. 228.

<sup>2</sup> GABRIEL, Markus. *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Cambridge, Polity Press, 2018, p. 30.

<sup>3</sup> GABRIEL, Markus. *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Cambridge, Polity Press, 2018.

<sup>4</sup> John R. Searle, em seu livro *A redescoberta da mente* desenvolve de forma satisfatória críticas pontuais aos diversos segmentos predominantes na filosofia da mente, tais como o "behaviorismo metodológico", "behaviorismo lógico", "teorias de identidade tipo", "teorias de identidade ocorrência-ocorrência", "funcionalismo", "materialismo eliminativo", entre outros. (SEARLE, John R. *A Redescoberta da Mente*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins fontes, 2006).

teorias são equivocados e que, portanto, o sucesso de suas diversas ramificações em definir o que entendemos por "mente" é improvável. Em linhas gerais, parte do equívoco do materialismo é resultado de seu monismo ontológico e de uma pressuposição em comum com o seu rival, o dualismo cartesiano. Como afirma John Searle, "os dualistas perguntaram: 'quantos tipos de coisas e propriedades existem?', e contaram dois. Os monistas, confrontando-se com a mesma questão, chegaram somente até um. Mas o erro verdadeiro foi realmente começar a contar"<sup>5</sup>. As duas linhas de raciocínio que pretendo explorar são as seguintes: (i) ter uma mente é equivalente a ter um cérebro. Nesse sentido, Daniel Dennett afirma que "em resumo, a mente é o cérebro"<sup>6</sup>. Para o autor, a partir do materialismo, "nós podemos (em princípio!) Explicar cada fenômeno mental usando os mesmos princípios físicos, leis, e matéria prima suficientes para explicar radioatividade, deriva continental, fotossíntese, reprodução, nutrição e crescimento"<sup>7</sup>. De acordo com a segunda linha, derivada da primeira (ii) o cérebro seria equivalente ao *hardware* e a mente ao *software*, de maneira que, se construíssemos um sistema de *inputs* e *outputs* sofisticado o bastante para equiparar-se ao algoritmo biológico que regula o comportamento humano, atingiríamos um nível de inteligência artificial no sentido forte<sup>8</sup>.

No primeiro caso, utilizo a argumentação apresentada por Markus Gabriel em seu livro *Neo-existencialismo*: admitamos que ter um cérebro equivale a ter uma mente, estabelecendo entre estes dois termos uma relação lógica de igualdade (cérebro = mente). Nesse caso, não poderíamos imaginar um mundo em que um ser dotado de cérebro não possuísse uma mente, caso em que a relação de necessidade lógica seria quebrada. No entanto, não é isso que os livros de Stephen King e todo o gênero ficcional de terror nos indicam: nós podemos imaginar um mundo possível em que zumbis dotados de cérebro mas sem consciência perambulam e tomam as

---

<sup>5</sup> SEARLE, John R. *A Redescoberta da Mente*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 42.

<sup>6</sup> DENNETT, Daniel C. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991, p. 33.

<sup>7</sup> DENNETT, Daniel C. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991, p. 33.

<sup>8</sup> Nesse sentido, KURZWEIL, Ray. *The age of spiritual machines: when computers exceed human intelligence*. Penguin Books, New York, 2000.

idades do planeta ameaçando a sobrevivência da humanidade. Markus Gabriel formula o argumento no seguinte sentido:

- i. Zumbis são concebíveis (o conceito de zumbi não abriga nenhuma contradição lógica).
  - ii. Se zumbis são concebíveis, eles são possíveis (há um mundo possível onde todos são zumbis)
  - iii. Se cérebro e mente são idênticos, a conexão cérebro-mente é metafisicamente necessária (dada a necessidade metafísica da identidade)
  - iv. Se a conexão cérebro-mente é metafisicamente necessária, não há um mundo zumbi
  - v. Se o materialismo é verdadeiro, a conexão cérebro-mente é metafisicamente necessária
  - vi. Há um mundo zumbi.
- ∴ O materialismo é falso.

Ainda que de forma simples, este exemplo lúdico mostra que possuir um cérebro não corresponde ao fato de possuir aquilo que na linguagem popular entendemos por ter uma mente. É claro, poder-se-ia objetar que, no caso dos zumbis, seu cérebro está comprometido por uma deficiência funcional que os impede de agir de forma consciente tal qual humanos normais. Assim, partimos para o segundo argumento (ii) acerca da possibilidade de inteligência artificial, segundo o qual a condição necessária (ainda que não suficiente) para termos um *software* em funcionamento (uma mente) é ter um *hardware* em condições suficientes para tanto. Em seu artigo de 1950, intitulado *Computing Machinery and Intelligence*, Allan Turing propôs que, caso desenvolvêssemos uma máquina eficiente o bastante em termos de processamento que, sob a avaliação de um terceiro agente observador, fosse capaz de produzir respostas de forma indistinguível a de uma pessoa ao seu lado, poderíamos responder afirmativamente à pergunta sobre se as máquinas podem pensar<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> O filme *Ex Machina*, de 2015, reproduz em sua trama o teste de Turing em um cenário futurista.



Em oposição à hipótese levantada pelo teste de Turing, John Searle, no artigo *Minds, Brains, and Programs*, de 1980, apresentou o conhecido experimento da sala chinesa. O experimento consiste em imaginar alguém que não entende nada de chinês trancado em uma sala com uma quantidade de ideogramas e com um programa de computador apto a responder perguntas em chinês a sua disposição. Como *input* imaginamos uma série de símbolos chineses em forma de pergunta e, como *output*, a resposta correta entregue pela pessoa na sala depois de inserir o símbolo por ela recebido no computador, embora nem esta pessoa na sala, nem o computador, *compreenda* chinês. Como comenta Searle a respeito, “porque o programa é puramente formal ou sintático, e porque mentes têm conteúdos mentais ou semânticos, qualquer tentativa de produzir uma mente apenas com programas de computador deixa de lado as características essenciais da mente”<sup>10</sup>. Nesse sentido, em uma passagem prévia a esta citada, em que também comenta sobre a viabilidade do teste de Turing, Searle afirma ironicamente que, se o princípio a partir do qual o teste é proposto fosse correto, “todos teríamos que concluir que os rádios são conscientes porque exibem comportamento verbal inteligente”<sup>11</sup>. No mesmo sentido, como afirma Fuchs, “nenhum programa de tradução compreende uma palavra daquelas que ele traduz, nenhum programa de xadrez sabe que joga xadrez”<sup>12</sup>. Putnam também compara o teste de Turing à seguinte situação: imaginemos uma formiga cujo trajeto do percurso na areia delinea a face de Winston Churchill. Podemos dizer que a formiga *desenhou* Winston Churchill? Evidentemente que não, pois a formiga não sabe a que “Winston Churchill” se refere. A imagem que observamos e que para *nós* que sabemos quem é Winston Churchill foi o resultado de um processo externo à atividade consciente da formiga (caso supuséssemos que formigas têm consciência). Da mesma maneira, para Putnam, um computador no teste de Turing pode desenvolver comentários sobre qualquer coisa a respeito da qual seja provocada, mas ela

---

<sup>10</sup> SEARLE, John R. *A Redescoberta da Mente*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins fontes, 2006, p. 69.

<sup>11</sup> SEARLE, John R. *A Redescoberta da Mente*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins fontes, 2006, p. 36.

<sup>12</sup> FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer Verkörperten Anthropologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2020, p. 17.

não pode reconhecer uma macieira ou uma maçã, uma montanha ou uma vaca, um campo ou campanário, se estivesse na frente de um [...] não há mais razão para supor que a fala da máquina sobre maçãs como se referindo a maçãs do mundo real do que há razões para supor que o 'desenho' da formiga se referia a Winston Churchill.<sup>13</sup>

A ausência de uma dimensão semântica referida por Searle em programas de computador (e eu incluiria, também, a ausência de uma dimensão pragmática), trazem à tona aquilo que já é delineado pelos autores românticos anteriormente abordados como sendo o aspecto constitutivo da linguagem quando nos referimos ao que significa pensar como e, afinal, ser um humano. Como foi indicado na conclusão do tópico anterior, em referência à obra *Mind and World*, de John McDowell, ter uma "mente", isto é, auto-consciência e intencionalidade, pressupõe ser iniciado em uma tradição linguística ou, nos termos do autor, em um espaço de razões (*space of reasons*). Neste tópico, gostaria de desdobrar esta hipótese e esboçar uma alternativa ao neurocentrismo que seja coerente com a perspectiva apresentada nos tópicos prévios e não se torne refém do dualismo cartesiano. Como pretendo expor, sintetizando o argumento de autores relevantes sobre o tema, aquilo que denominamos mente está intrinsecamente conectado a uma habilidade que se desenvolve na medida em que somos inseridos em uma dimensão semântico-pragmática e holística, onde o que nos diferencia de um sistema de *inputs* e *outputs* está relacionado ao exercício normativo que envolve a justificação de nossas proposições em campos linguísticos dinâmicos.

Em sua *Política*, Aristóteles definiu o homem como um animal político e racional. De um lado, a face política do homem estaria associada à sua necessidade de encontrar na cidade, através do exercício da vida pública, aquilo que o autor denomina como boa vida. Alguém que consegue viver fora de um ambiente social, isolado, é, nesse sentido, para Aristóteles, ou um ser degradado ou um sobre-humano. Por outro lado, o conceito de razão, proveniente de *logos*, apresenta dificuldades aos filólogos e filósofos ao longo da história. Nesse sentido, tornou-se comum no século passado a interpretação de Heidegger sobre este conceito. Para

---

<sup>13</sup> PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, 1981, p. 10/11.

ele, o *logos* grego seria equivalente a discurso: "porque a função do *logos* consiste simplesmente em fazer ver algo, em *fazer perceber* o ente, *logos* pode significar também razão"<sup>14</sup>. Assim, para fazer referência ao último livro publicado por Charles Taylor, podemos afirmar que o homem é tanto um animal político quanto um animal de linguagem<sup>15</sup>, posição que o autor mantém em relação a obras anteriores: "Não há outra maneira de podermos ser levados a alcançar a condição de pessoas além da iniciação numa linguagem"<sup>16</sup>. Nesse sentido, tanto o aspecto político como o aspecto linguístico como constitutivos de o que significa ser uma pessoa fazem-nos retomar o que foi desenvolvido no segundo capítulo desta obra, quando tratamos (i) de como pensar e ter uma linguagem são fatos intimamente conectados e (ii) de como o desenvolvimento de uma linguagem possui um caráter holístico que só se dá em uma comunidade humana dotada de laços simbólicos e culturais ao longo de uma história. O primeiro aspecto está presente na crítica de Herder tanto à teoria da origem divina de Süssmlich quanto à teoria da origem animal da linguagem de Condillac. Recapitulando: em relação ao primeiro, Herder afirma que a linguagem não poderia ser um presente de origem divina porque, para aprender uma linguagem, deveríamos previamente ser capazes de pensar, o que seria contraditório porque só podemos pensar através de conceitos. Em relação a Condillac, Herder propõe que uma linguagem não pode ser desenvolvida a partir da nomeação estanque e fragmentária de objetos naturais um a um, sem que seja pressuposto, mesmo neste simples gesto, uma rede de significados. Como também vimos, tanto Herder quanto Humboldt enfatizam o caráter histórico da linguagem a partir da sua relação com o desenvolvimento de formas de vida situadas em uma nação, isto é, uma entidade comunitária que se expande em razão dos laços coletivos expressos na cultura. Nesse sentido, Taylor afirma acertadamente que

Estudar pessoas é estudar seres que só existem em certa linguagem, ou que são por ela parcialmente constituídos.

---

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora vozes, 2012, p. 117.

<sup>15</sup> TAYLOR, Charles. *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016.

<sup>16</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Edições Loyola, 1997, p. 54.

[...] Uma linguagem só existe e é mantida no âmbito de uma comunidade linguística. E isso indica outra característica crucial do *self*. Só se é um *self* no meio de outros. Um *self* nunca pode ser descrito sem referência aos que o cercam.<sup>17</sup>

O conjunto de todos estes elementos constitutivos de nossa identidade enquanto animais humanos, capazes de organizar e avaliar o fluxo imenso de dados que passam pela nossa caixa craniana, por outro lado, aponta para outro conceito abordado quando tratei dos autores românticos no segundo parágrafo, a noção de *Bildung* ou formação. Este conceito pode ser definido como o atributo que permite aos homens expandirem as suas capacidades reflexivas através de suas relações sociais e linguísticas, sendo que, ao expandi-las, também definem tais capacidades reflexivas. A partir desta duplicidade, ou seja, simultaneidade entre expansão e autodefinição, podemos afirmar que o conceito de *Bildung* sintetiza este processo de constituição da identidade humana através da sua vida em uma comunidade política objetivada na linguagem. No sentido em que afirma Taylor acima, constituímos-nos como pessoas na medida em que ingressamos em práticas comuns de linguagem, isto é, incorporamos significados transmitidos pelos símbolos que estão ao nosso entorno e pelo contato com estórias que nos são transmitidas.

Isso não quer dizer, é claro, que somos meros reprodutores de tudo o que nos é legado pelos outros, mas que o próprio significado de ser uma pessoa criativa ou levar uma vida autêntica só faz sentido quando podemos comparar os nossos feitos àquilo que é comum. O próprio verbo "destacar-se" exige, nesse sentido, a noção de um lugar anterior de onde tal movimento possa ser realizado. Assim como as teorias filosóficas de grande relevância só se destacam na medida em que se confrontam com outras correntes a ela anteriores ou contemporâneas, o empreendimento artístico exige do artista um diálogo com a história da arte. Portanto, uma melhor compreensão da história da filosofia ou da história da arte, antes de ser um fator condicionante à eterna repetição de teorias ou de estilos, é a pré-condição de

---

<sup>17</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Edições Loyola, 1997, p. 53.

qualquer passo novo a ser dado pelo filósofo ou pelo artista, para ficar apenas nesses exemplos.

Tais considerações sobre a constituição da nossa capacidade reflexiva por meio daquilo que os românticos chamavam de *Bildung* guardam conexões, por outro lado, com o que Aristóteles considera como o desenvolvimento das virtudes éticas e do raciocínio prático de maneira geral no Livro II de sua obra *Ética a Nicômaco*:

Sendo a excelência dupla, como disposição teórica e como disposição ética, a primeira encontra o ensino a maior parte da sua formação e desenvolvimento, por isso que requer experiência e tempo; a disposição permanente do caráter resulta, antes, de um processo de habituação, de onde até terá recebido o seu nome, 'hábito', embora se tenha desviado um pouco da sua forma original. Daqui resulta evidente que nenhuma das excelências éticas nasce conosco por natureza [...] As excelências, então, não se geram em nós nem por natureza, nem contra a natureza, mas por sermos constituídos de tal modo que podemos, através de um processo de habituação, acolhê-las e aperfeiçoá-las.<sup>18</sup>

Veja-se que, de acordo com a citação acima, para Aristóteles somos constituídos naturalmente de maneira a termos a capacidade de, através do processo de habituação, desenvolvermos determinadas virtudes éticas. Dessa forma, a partir de nossa condição biológica, atingimos uma segunda dimensão que lhe é em um sentido importante independente (como diz Aristóteles, "nem por natureza, nem contra a natureza"), mas que ainda assim atende a demandas reais de nossa vida prática. Com Gadamer, podemos denominar esta dupla dimensão da qual trata Aristóteles de *segunda natureza*: "*Ethos* é, em primeiro lugar, apenas o hábito que se tornou segunda natureza"<sup>19</sup>. Para McDowell, no entanto, tal noção não é restrita à ética, mas abrange todo o processo de amadurecimento de nossas capacidades de compreensão do mundo através da iniciação e aprimoramento do jogo de justificação inerente a qualquer linguagem (ou espaço de razões na sua terminologia). Nesse sentido, tal como venho indicando nos últimos parágrafos,

---

<sup>18</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009, p. 40. 1103a14.

<sup>19</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Elogio da teoria*. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 15.

McDowell conclui a sua abordagem sobre o conceito de segunda natureza afirmando: "eu não posso pensar em uma boa expressão inglesa para isso, mas é o que se figura na filosofia alemã como *Bildung*"<sup>20</sup>.

Tal apropriação da noção de segunda natureza presente na *Ética* de Aristóteles guarda relação com a sua própria definição acerca do desenvolvimento do intelecto em seu tratado sobre a alma, *De Anima*. Neste texto, Aristóteles considera que o intelecto, enquanto disposição da alma, ao mesmo tempo em que é, tal como as demais disposições sensíveis, inerente ao homem, se diferencia dos sentidos como a visão, por exemplo, na medida em que, nesse caso, o animal que vê já vem "instruído" pelo genitor, mas, no caso do exercício da leitura ou do cálculo, por exemplo, não temos acesso a essa disposição sem a devida instrução<sup>21</sup>. Por outro lado, seguindo a linha de argumentação de Aristóteles, os sentidos não se deixam sentir na medida em que estão em atividade: nós vemos o carro em nossa frente, tateamos o copo de água, cheiramos o perfume, ouvimos a música ou degustamos a comida, mas não vemos o próprio ver, tateamos o tatear, cheiramos o cheirar, ouvimos o ouvir ou degustamos o degustar. Algo diferente acontece com o intelecto na medida em que o pensamento pode "pensar a si próprio"<sup>22</sup>. Se consegui mostrar de forma mais ou menos plausível no tópico anterior que a linguagem, enquanto *atividade* que é, desenvolve a partir de si mesma a sua consciência reflexiva e crítica, podemos ratificar novamente, a partir destas novas considerações, o quão próximos estão o pensar e o ter uma linguagem.

Assim, podemos compreender melhor aquilo que afirma Herder sobre a diferença entre seres humanos e demais seres vivos, ou seja, que a nossa diferença entre eles não é uma questão de quantidade de instintos, mas de modalidade. Enquanto pertencentes ao reino animal, somos dotados de necessidades e sentidos biológicos. Porém, através da linguagem acrescentamos à nossa dimensão biológica uma segunda dimensão que a ela não se restringe e que nos propicia o

---

<sup>20</sup> McDOWELL, John. *Mind and World*. Harvard University Press, 1994, p. 84.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 114 e ss. (429a29 e ss). Destaco os comentários da tradutora ao final da obra nesse sentido (p. 297 e ss.).

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 115. (429a29).

distanciamento do fluxo constante de impressões sensíveis causado em nós pelos nossos cinco sentidos: através da linguagem desenvolvemos o "sexto sentido" do pensamento, cuja existência, por sua vez, é condição de possibilidade para que, afinal de contas, tenhamos um "mundo". Assim, ainda que de maneira um tanto vaga, Herder afirma que

o homem evidencia reflexão quando a força de sua alma se exerce tão livremente que, no oceano de impressões que a assalta por intermédio de todos os sentidos, ela consegue, por assim dizer, isolar, suspender uma onda, dirigir para ela a sua atenção [...] Esta primeira característica da consciência era já a palavra da alma! Com ela estava descoberta a linguagem humana!<sup>23</sup>

No capítulo anterior, expus a tese de John McDowell sobre como conceitos e intuições são agentes mutuamente dependentes no que tange à experiência humana. Acredito que agora esta tese do autor fique mais clara ao leitor. Não podemos separar intuições de conceitos no sentido kantiano, ou seja, o material bruto apresentado a nós através da provocação dos cinco sentidos naturais que em um momento ao menos analiticamente distinto se adequa ao nosso esquema compreensivo, porque a dimensão conceitual está presente desde o início do processo de apreensão empírica da natureza. Por outro lado, se o que estou dizendo é correto, que o funcionamento da consciência humana não pode ser compreendido simplesmente através da justaposição de relações causais, campo de estudo das ciências naturais, mas apenas a partir de uma concepção que englobe o nível linguístico e, no quadro teórico deste trabalho, histórico do pensamento humano, isso quer dizer que o próprio conceito de mente não é um conceito de tipo natural, que possa ser definido pelo método explicativo das ciências naturais. Isso porque as ciências naturais não dão conta da dimensão significativa da experiência humana vivida.

Em um trecho de seu texto *O que significa pensar?*, Heidegger nos remete à imagem de alguém diante de uma árvore a observá-la e, a partir desta paisagem, o autor questiona: "onde estão as ondas cerebrais cientificamente registráveis da

---

<sup>23</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, 1770, p. 32.

árvore florescente? Onde está o prado? Onde está o homem? Não o cérebro, mas o homem que talvez morra amanhã e que outrora vinha a nós? Onde está a representação na qual a árvore se apresenta e na qual o homem se posiciona frente à árvore?"<sup>24</sup> Em seguida, ele apresenta como resposta outra pergunta em tom retórico: "de onde tiram as ciências o direito de determinar o lugar do homem e de se convocar como escala desta determinação?"<sup>25</sup>. Esta reflexão segue a linha crítica de Herder ao naturalismo, principalmente na citação já realizada no segundo capítulo de que "a lágrima que paira neste olhar sombrio, apagado, sequioso de consolo, como é comovente vê-la no retrato inteiro dum rosto melancólico; mas tomêmo-la em separado e transforma-se numa gota fria, observêmo-la ao microscópio... não quero imaginar o resultado!"<sup>26</sup>. O que ambos autores exprimem é a impossibilidade de a ciência natural dar respostas àquilo que não diz respeito à sua dimensão de investigação. As ciências podem *explicar* a estrutura química e as interações físicas e biológicas do corpo humano, da árvore que está a sua frente e da lágrima que cai do seu olho, mas não podem *compreender* esta imagem. É também nesse sentido que Heidegger afirma que "a ciência não pensa"<sup>27</sup>. Como o questionamento do autor nos leva a refletir, o conceito de homem ou de humanidade não pode ser medido pela fita métrica da ciência.

Podemos afirmar, tal como o faz Markus Gabriel, que a "mente", enquanto fator distintivo de o que significa ser um humano, não é um conceito a ser investigado pelas ciências naturais, mas um conceito espiritual (*geistig*)<sup>28</sup>. É notável, nesse sentido, que não existe um correlato da palavra "mente" no idioma alemão. Talvez o melhor exemplo desse vácuo em termos de tradução desta palavra no âmbito da língua alemã seja a obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Em seu texto, Hegel faz uma reconstrução analógica entre aquilo que hoje denominaríamos mente e formas de vida históricas, mas no seu texto não há referência a este ente que é

---

<sup>24</sup> HEIDEGGER, Martin. *Was heißt denken?* Vorlesung Wintersemester 1951/1952. Stuttgart: Reclam, 2018, p. 30.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin. *Was heißt denken?* Vorlesung Wintersemester 1951/1952. Stuttgart: Reclam, 2018, p. 31.

<sup>26</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, 1770, p. 08.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, Martin. *Was heißt denken?* Vorlesung Wintersemester 1951/1952. Stuttgart: Reclam, 2018, p. 10.

<sup>28</sup> GABRIEL, Markus. *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Cambridge, Polity Press, 2018.



pressuposto no próprio uso do termo mente. Além de nos indicar que o problema filosófico da mente é um falso problema, a referência a Hegel aponta para outra relação que gostaria de estabelecer e desenvolver, de que a questão sobre o que significa ser um humano, ou o que significa ter uma mente ou um *self*, é um problema de ordem "espiritual" - "humano", "mente", "self" são, como destaquei acima a partir de Gabriel, conceitos "espirituais". É claro que por "espiritual" não se quer dizer uma característica não empírica que paire sobre a dimensão da natureza (tal como somos remetidos a pensar quando falamos em almas, fantasmas ou espíritos em filmes de terror). Entendo que conceitos espirituais são conceitos cuja verdade é intrinsecamente dependente da justificação a favor de um ou de outro significado atribuído a determinado conceito deste tipo através da prática interpretativa.

Um exemplo disso pode ser extraído a partir de (e contra) um argumento de Ryle contra a tese dualista da mente em seu famoso livro *The Concept of Mind*. O autor cita o exemplo de um acadêmico estrangeiro que visita Oxford ou Cambridge pela primeira vez e pede para que lhe seja apresentada a universidade. Após visitar todos os prédios, campos de esporte, museus, departamentos científicos etc., o visitante pergunta: "—mas onde está a universidade? Eu vi onde os membros das faculdades vivem, onde o secretário trabalha, onde os cientistas fazem experimentos e tudo mais. Mas eu não vi ainda a universidade na qual os membros da sua universidade trabalham e residem"<sup>29</sup>. Para Ryle, o visitante estaria cometendo o equívoco de colocar o conceito de "universidade" logo ao lado dos prédios, dormitórios, campos esportivos e outras dependências do local: "a universidade é somente do jeito como tudo o que ele [o visitante] viu é organizado. Quando eles [os lugares] são vistos e quando a sua coordenação é compreendida, a universidade foi vista"<sup>30</sup>. O exemplo do autor é bem-sucedido tão-somente no sentido de criticar a ideia de que, tal como a universidade em questão, a "mente" seria um objeto a mais

---

<sup>29</sup> "But where is the University? I have seen where the members of the Colleges live, where the Registrar works, where the scientists experiment and the rest. But I have not yet seen the University in which reside and work the members of your University". (RYLE, Gilbert. *The concept of Mind*. London and New York: Routledge, 2009, p.6).

<sup>30</sup> "The University is just the way in which all that he has already seen is organized. When they are seen and when their co-ordination is understood, the University has been seen". (RYLE, Gilbert. *The concept of Mind*. London and New York: Routledge, 2009, p. 6).

no conjunto de nossos órgãos físicos, ou, como Ryle expressa, um "fantasma na máquina" (*ghost in the machine*).

No mesmo sentido, suponhamos que um sociólogo estrangeiro chegue ao Brasil para realizar uma longa pesquisa que lhe propicie escrever uma tese sobre o país. Enquanto assistentes de sua pesquisa, levamos o pesquisador a todos os vinte e seis estados da federação e suas principais cidades, realizamos encontros entre ele e a população de cada lugar pertinente e apresentamos as peculiaridades geográficas do território nacional. Ao final da jornada, o sociólogo, insatisfeito, reclama: "–você me levaram a tantos lugares e me apresentaram tantas pessoas, mas, afinal, o que é ou como definir o Brasil?". Certamente, a resposta que o pesquisador espera de nós não seria simplesmente algo como "–ora, o Brasil é a soma destes lugares e pessoas. Depois que você viu tudo isso e a forma como tudo está organizado, você viu o que é o Brasil". Espera-se, ao contrário, uma resposta que explicita minimamente a maneira como as pessoas do território brasileiro se relacionam entre si e com os lugares em que vivem, como isso influencia e é influenciado por valores socialmente compartilhados e como isso reproduz algo que pode ser chamado de cultura brasileira. Tal resposta, por certo, demandará, além de nossas constatações imediatas, considerações complexas que estabeleçam propósitos às práticas que foram observadas a partir de diferentes perspectivas (antropológicas, históricas, políticas etc.). Embora a tarefa de definir o Brasil enquanto país e o que significa ser brasileiro seja provavelmente mais complexa, ela não é diferente em modalidade no que tange à definição de instituições menores, como é o caso de uma universidade.

Assim, tal como no caso acima, quando afirmamos que o conceito de ser humano é um conceito espiritual, queremos dizer, nesse sentido, que, tal qual nossa autocompreensão como brasileiros, a nossa autocompreensão enquanto seres humanos determina o modo de como enxergamos as nossas relações sociais, obrigações éticas e morais, por exemplo. Porque conceitos espirituais são dependentes de interpretação, a partir de agora, apenas por uma questão de

nomenclatura, chamá-los-ei de conceitos interpretativos<sup>31</sup>.

Quando afirmo que há algo como um conceito interpretativo, pressuponho que haja pelo menos uma outra categoria conceitual que não o seja, caso contrário a distinção não faria sentido. Podemos destacar nesse caso os conceitos de tipo natural: quando falamos no âmbito científico sobre a água, por exemplo, este conceito não é dependente de um processo interpretativo no sentido de que a verdade da consideração de que água significa um recurso natural formado por moléculas de H<sub>2</sub>O não é fundamentalmente dependente de um processo de justificação holístico, mas tão somente do fato de que é assim composta. É claro que durante o desenvolvimento metodológico que possibilitou aos cientistas tal descoberta, foram oferecidos argumentos a favor e contra determinadas hipóteses, até que tal afirmação científica pudesse ser aceita como verdadeira. No entanto, a verdade da afirmação de que água = H<sub>2</sub>O não é *equivalente* às considerações científicas realizadas no caminho da descoberta, tampouco como o objeto a que a palavra ou a fórmula se referem é constituído pela atribuição histórica de seu significado<sup>32</sup>. Como comenta Hegel em um contexto distinto, mas aplicável aqui, "é a definição das coisas finitas, que nelas conceito e ser são diversos"<sup>33</sup>, mas, no caso da consciência (e demais conceitos do mesmo tipo interpretativo), ela é um objeto cujo conceito determina a sua própria essência: "Chamemos *conceito* o movimento do saber, e *objeto*, o saber como unidade tranquila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber"<sup>34</sup>.

O que acontece com conceitos interpretativos, portanto, é totalmente diferente da maneira como encaramos os conceitos naturais. Como conceitos interpretativos não possuem referências, isto é, são intrinsecamente conotativos (assim como não possuímos a mente instalada na nossa caixa craniana, também não tropeçamos na

---

<sup>31</sup> A noção de conceitos interpretativos, bem como de conceitos naturais, que será desenvolvida, é fortemente influenciada por aquilo que Dworkin desenvolve na obra "DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011".

<sup>32</sup> Daniel Dennett estabelece uma distinção semelhantes ao comparar conceitos como "consciência" e "amor" com conceitos como "doenças" e "terremotos". No entanto, para o autor, o objetivo é o de "destronar" o primeiro tipo de conceitos a partir de uma perspectiva materialista. (ver: DENNETT, Daniel C. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991, p. 21 e ss.).

<sup>33</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Pterópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 93.

<sup>34</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017, p. 137.

maldade, nem espancamos a injustiça), o significado de um conceito interpretativo é dependente do emprego de outros conceitos a ele relacionados em um processo holístico de justificação. Acredito que este é o sentido do que Dilthey tinha em vista na afirmação de que “o conhecimento da natureza inorgânica procede através da hierarquia das ciências, na qual o estrato mais baixo é sempre independente daquele a que ele confere as fundações; nas ciências humanas tudo a partir do processo de compreensão é determinado pela relação de mútua dependência”<sup>35</sup>. Tomo emprestado de Dworkin<sup>36</sup> um exemplo que pode esclarecer este ponto:

Suponhamos que eu esteja escrevendo este texto em minha bancada e que, ao lado do computador onde eu escrevo estas palavras, haja uma caneta azul para anotações. Imaginemos agora que, ao invés de azul, a caneta ao lado de meu computador seja da cor preta. Podemos concluir sem dificuldade que a mudança de cor da caneta não altera em nada a estrutura do cenário imaginado. Tudo pode permanecer exatamente igual, a mobília do quarto em que este acontecimento se dá, o modelo do computador no qual escrevo estas palavras e a minha expressão de preocupação em entregar este texto para a banca de doutorado, a não ser o fato de que agora a caneta em questão tem outra cor. Imaginemos agora que vivemos todos no mesmo país sob as mesmas regras morais de convívio contemporâneas. Mudamos, no entanto, uma pequena consideração acerca do nosso cenário moral: a partir de agora, a escravidão deixa de ser considerada injusta e ser dono de escravos passa a ser considerada uma ação virtuosa. Isso seria muito estranho. Porque o nosso conceito de justiça está amparado por uma série talvez infinita de considerações acerca de o que significa ser livre, a importância da liberdade individual para a dignidade humana e a relação íntima deste conceito com a noção de igualdade, seria impossível imaginar a nossa estrutura de compreensão dos problemas morais como igual ao que era no cenário originário, em que a escravidão era injusta, exceto pelo fato de que agora ela é justa.

Não estou negando que a linguagem como um todo seja holística. Alguém poderia objetar que mesmo isto que chamo de conceitos naturais não escapam de

---

<sup>35</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 188.

<sup>36</sup> DWORIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

subdeterminações semânticas a partir de conceitos correlatos. Porém, não é este o meu ponto. Como afirmei anteriormente, o que distingue conceitos interpretativos de outros conceitos é que os objetos a que se referem e a verdade por eles afirmada são constituídos pela própria justificação conceitual, ao contrário do que acontece na vida cotidiana de um cientista. Neste caso, é claro que as relações conceituais também são relevantes e interdependentes, mas o processo de justificação através de conceitos é um *meio* para encontrar a verdade do objeto observado. No que diz respeito aos conceitos interpretativos, por outro lado, justificação e verdade são faces da mesma moeda.

É claro que, quando afirmo que conceitos como "mente", "humano", "self", e todos aqueles dotados de conteúdo moral, entre outros, possuem uma dimensão espiritual, mais do que o seu caráter holístico, está implícita também a sua dimensão histórica. Independentemente do teor de suas conclusões, considero que a argumentação desenvolvida na *Fenomenologia* de Hegel estabelece de forma profunda como determinadas concepções-chave historicamente situadas se objetivam socialmente através de práticas políticas, artísticas e religiosas e como a alteração da compreensão destas concepções é paralela a mudanças sociais drásticas<sup>37</sup>. Nesse sentido, também, é desenvolvido o argumento de *As Fontes do Self*, de Charles Taylor. Em sua obra, Taylor expõe a maneira pela qual as concepções do *Self* estão intimamente conectadas a fontes do discurso moral e como a negação desta dependência levada a cabo por aquilo que o autor chama de iluminismo radical,

---

<sup>37</sup> Alguém pode criticar esta linha de pensamento no sentido de que, na verdade, a situação seria o oposto: a mudança nas bases materiais de organização social transforma a auto-percepção dos agentes sociais. Pode-se afirmar que nisso consistiria uma importante parte da crítica de Marx ao idealismo de Hegel. Daí surge a famosa afirmação de Marx em suas teses sobre Feuerbach de que "os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes formas; a questão é transformá-lo" (*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern*). O problema surge a partir de uma falsa dicotomia entre teoria e práxis. Em uma entrevista em que comenta a afirmação de Marx, Heidegger apresenta a sua crítica no sentido de que tal afirmação em si só é possível a partir de uma interpretação do mundo e que, portanto, interpretar o mundo também é transformá-lo (ver: <[https://www.youtube.com/watch?v=96xeh\\_6vYU0](https://www.youtube.com/watch?v=96xeh_6vYU0)>). Podemos afirmar, nesse sentido, que existe uma co-determinação entre as estruturas de organização política e econômica de uma sociedade e o conjunto conceitual a partir do qual tais estruturas são compreendidas. Esta relação circular pode ser exemplificada pela famosa análise de Weber sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo. De qualquer maneira, a possível crítica não invalida o ponto abordado, tendo em vista que a intenção geral é a penas a de estabelecer uma conexão entre formas históricas de vida e suas respectivas auto-compreensões, sem que seja necessário ingressar em um tipo de discussão como a do ovo e a da galinha.

cujas ideias ecoam no naturalismo criticado aqui, nos levaram a confusões e graves dificuldades no que diz respeito à nossa auto-definição como agentes humanos.

No entanto, afirmar o caráter histórico dos conceitos interpretativos é o mesmo que dizer, tal como vimos no tópico anterior, que a interpretação de tais conceitos tem o seu ponto de início a partir de *standards* normativos que, ao mesmo tempo em que propiciam, limitam a nossa capacidade de compreensão. Em outras palavras, conceitos interpretativos são determinados, no sentido de estarem situados, por horizontes no sentido em que propõe Gadamer. Possuir uma concepção prévia, todavia, é uma condição de possibilidade de qualquer ato interpretativo. Por exemplo, ao olhar para um ponto luminoso em uma parede branca, podemos ter uma compreensão sobre o sentido da imagem diante de nós apenas se, ao observá-la, pressupormos que tal ponto deve ser encarado como um sinal de um terceiro para chamar a nossa atenção. Isso pode ser um início plausível dependendo do contexto em que nos encontramos. Se estivermos em um museu de arte contemporânea, no entanto, encararemos o ponto sobre a parede como carregando um outro propósito, neste caso possivelmente como uma obra dotada de propósito artístico. Isso fica mais evidente quando falamos de literatura de maneira geral e a questão do gênero literário. Para muitos, a Bíblia deve ser compreendida a partir de uma perspectiva histórica, ou seja, o relato apresentado pelo texto tem como propósito narrar a história do mundo tal como de fato ocorreu. Para outras pessoas, o texto bíblico não carrega esta pretensão historiográfica, pelo menos não em um sentido literal, mas consiste em uma narrativa alegórica ou metafórica a partir da qual é possível extrair lições morais e ensinamentos sagrados. No entanto, para aqueles que possuem um olhar mais cético, a Bíblia deveria ser colocada na prateleira de ficção. Acredito que é esta relação normativa que guia a compreensão a partir do estabelecimento prévio e necessário de um gênero que Dilthey refere como "o caráter teleológico imanente do sistema de interação da mente": "o sistema de interações é distinto da ordem natural pelo fato de que, de acordo com a estrutura da vida mental, ela cria objetos de valor e realiza propósitos"<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976, p. 197.

Portanto, dado (i) o caráter holístico e (ii) o aspecto normativo envolvido no processo de justificação e compreensão do significado de conceitos interpretativos, o conceito de mente não pode (i) ser analisado a par de conceitos relevantes para a definição de questões a ele interligadas como, por exemplo, o problema da liberdade humana e da responsabilidade moral e, assim, (ii) dissociado de uma concepção ética do ser humano, ao menos entendida em um sentido genérico. Como referi acima, é isso que obras como a *Fenomenologia do espírito* de Hegel e, contemporaneamente, *Fontes do Self* de Charles Taylor expõem: a maneira como a definição da consciência ou do *self* humano sempre está associada a concepções éticas que influenciam e são influenciadas pelos seus horizontes histórico-sociais.

Este quadro apresentado por mim parece ser muito diferente da proposta teórica naturalista. Na verdade, acredito que dizer àqueles que trabalham com inteligência artificial ou a neurocientistas que o conceito de mente é um conceito "interpretativo" no sentido aqui exposto e que, portanto, está diretamente conectado a uma compreensão ética do ser humano, soaria como *nonsense*. Afinal, isso vai de encontro à neutralidade e objetividade científica almejada pelas teorias afiliadas a esta corrente, predominante nos espaços e discursos técnicos. Todavia, o naturalismo enquanto ontologia é um erro e a sua pretensa neutralidade ética, por sua vez, é uma fraude.

Como delineado acima, é possível estabelecer uma relação entre o naturalismo e os defensores da inteligência artificial em sentido forte e perceber que, embora aqueles que defendam estas concepções possam não explicitar uma posição ideológica ou ética definida, eles endossam uma corrente bastante perigosa em termos sociais, algo que poderíamos chamar de neo-darwinismo tecnológico. Na defesa do naturalismo, vemos o famoso biólogo Richard Dawkins propor em seu célebre livro *O gene egoísta* a ideia de que os homens são "máquinas de sobrevivência - veículos robóticos cegamente programados para preservar as moléculas egoístas como os genes"<sup>39</sup>. De forma muito breve, a noção de evolução apresentada por Dawkins pressupõe que a sobrevivência do mais forte ou do mais bem-adaptado ao meio não diz respeito necessariamente às populações, espécies

---

<sup>39</sup> DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford University Press, 2006, prefácio.

ou classes biológicas, mas à menor carga biológica que estrutura tais comunidades biológicas, os genes que se perpetuam há milhões de anos de evolução da vida na terra. Da tese de que a vida dirige o seu processo a partir do menor objeto possível a ser analisado, percebe-se, primeiramente, uma noção atomista da natureza, o que, no entanto, não discutirei neste momento. A lição relevante a ser extraída de Dawkins para os fins deste tópico é a de que, uma vez que os genes são objetos que carregam consigo informações, e sendo eles, na teoria de Dawkins, os principais agentes do desenvolvimento biológico, o que está em jogo em termos de evolução é a capacidade de humanos, enquanto "máquinas de sobrevivência" a seu serviço, de disseminação e perpetuação de dados (genéticos)<sup>40</sup>.

Uma vez que, de acordo com a perspectiva naturalista, a "mente" se resume a um *hardware* que também armazena dados, por que não poderíamos deixar esta missão a dispositivos que a desempenham de maneira muito mais eficiente do que nós? Como ironicamente afirma Fuchs, o lema "'conhece-te a ti mesmo' do Oráculo de Delfos estaria superado - o algoritmo do Google nos conhece melhor"<sup>41</sup>. É nesse sentido que Kurzweil propõe que "a tecnologia é a evolução por outros meios"<sup>42</sup> e que, "portanto, a tecnologia computacional também é um processo evolucionário, e também constrói o seu próprio progresso"<sup>43</sup>. No texto aqui citado, *The age of spiritual machines*, Kurzweil antevê um cenário que viria a ser o roteiro de um episódio da série *Black Mirror*, onde pessoas em estado terminal podem fazer um *upload* de suas mentes em um espaço virtual de sua escolha em que poderão viver eternamente na

---

<sup>40</sup> Para não cometer uma injustiça com o autor, é importante destacar que mesmo Dawkins reconhece uma dimensão cultural que influencia o processo de autocompreensão do homem quando afirma que a "linguagem parece 'evoluir por meios não genético' e que, portanto, homens de gerações distantes entre si teriam dificuldades de se comunicar (DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford University Press, 2006, p. 188). Para o autor, a dimensão cultural também está sujeita à concepção evolucionista e o seu paralelo em relação aos genes no âmbito genético são os "memes", "melodias, ideias, frases de efeito, vestimentas, as maneiras de fazer panelas e construir arcos" (DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford University Press, 2006, p. 192). No entanto, apesar destas considerações, para o autor, todas as tentativas prévias a 1859 (data de publicação de *A origem das espécies*) são "inúteis e seria melhor se nós as ignorássemos completamente" (DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford University Press, 2006, p. 01 e 267).

<sup>41</sup> FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer Verkörperten Anthropologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2020, p. 11.

<sup>42</sup> KURZWEIL, Ray. *The age of spiritual machines: when computers exceed human intelligence*. Penguin Books, New York, 2000, p. 59.

<sup>43</sup> KURZWEIL, Ray. *The age of spiritual machines: when computers exceed human intelligence*. Penguin Books, New York, 2000, p. 103.



companhia de outras pessoas que usem o mesmo serviço. Apesar de instigar a imaginação em um sentido produtivo, levando-nos a conceber realidades e possibilidades de interação com máquinas que pareceriam improváveis há pouco tempo, isto que chamo de neo-darwinismo tecnológico pode vir a representar, para além daquilo que chamamos de pós-humanismo, um anti-humanismo.

É claro que os cenários apresentados pela ficção científica em livros e no cinema ainda estão um pouco distantes de se tornarem realidade (na verdade, tendo em vista o que defendo neste capítulo, muitos destes cenários são impossíveis<sup>44</sup>). Isso não quer dizer, no entanto, que a "religião dos dados", que Harari chama de "dataísmo", derivada do naturalismo aqui abordado, não seja uma ameaça concreta a nossa sociedade presente. Como comentei anteriormente, e ainda desenvolverei um pouco no tópico seguinte, a teoria moral adjacente ao naturalismo é o utilitarismo ou as suas mais variadas formas, isto é, a proposta de que escolhas morais devem levar em consideração a quantidade de felicidade delas resultante, entendendo-se felicidade como uma quantidade mais ou menos aferível de prazer.

Com efeito, o desenvolvimento computacional das últimas décadas permite à nossa sociedade o armazenamento de uma quantidade matematicamente indizível (ao menos para um não matemático como eu) de dados em rede e, através do processo econômico-histórico de globalização, somos convocados e mesmo obrigados a alimentar esta rede diariamente para sobreviver. Para existirmos socialmente, precisamos interagir em alguma medida com redes sociais, enviar e-mails, disponibilizar o nosso currículo para nos candidatarmos a empregos, assinar serviços de *streaming* para nos entretermos etc. Seja por pressão de familiares e amigos, por exigência das empresas, ou pelo simples fato de que locadoras de filmes ou o próprio mercado editorial de livros impressos estão em processo de extinção, não nos resta outra opção. Tal necessidade de estar conectado é suprida, pelo menos no mundo ocidental, por grandes companhias privadas como Google ou Facebook, por exemplo, para as quais, dentro de sua lógica de mercado, somos em

---

<sup>44</sup> Como afirma Fuchs, "apenas como seres encarnados, corpóreos, somos reais uns para os outros. Uma comunicação ou empatia entre cérebros não existe, ainda que neurocientistas afirmem isso com prazer. Aprendemos empatia apenas em contato corpóreo com outros, em 'intermediação corpórea', como Merleau-Ponty a nomeou" (FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer Verkörpernten Anthropologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2020, p. 13).

primeira instância clientes (ou mercadorias, se pensarmos sob a ótica dos anunciantes que financiam tais empresas). Nesse sentido, quanto maior a capacidade destas companhias de analisar as nossas preferências e, a partir disso, convencer-nos a permanecer fiéis e utilizar cada vez mais as suas plataformas, maior o seu ganho com anúncios, venda de produtos e serviços. No entanto, na medida em que utilizamos cada vez mais os seus serviços, contribuimos para o aprimoramento de seus algoritmos em identificar tendências de opiniões e padrões de consumo tanto individuais quanto coletivos. Em certa medida, não somos apenas clientes, mas, ao fornecer os nossos dados, contribuimos cada vez mais para o aperfeiçoamento destas empresas e, nesse sentido, trabalhamos para elas fornecendo nossas preferências. Segundo a lógica supostamente neutra a partir da qual operam os algoritmos que permeiam a nossa rotina, a acumulação e análise de dados seria algo inocentemente positivo: na medida em que empresas conseguem antecipar comportamentos e preferências, também conseguem propiciar aos seus usuários produtos e serviços que lhes atendam de acordo com o seu próprio interesse, gerando assim uma felicidade geral maior em termos de mercado.

Sabemos hoje que a imaginada Disneylândia virtual que permitiria a todos maior e melhor comunicação e informação não é o que parecia há algumas décadas. Ao menos no meio acadêmico, estamos nos acostumando a prestar atenção e debater temas como *Big Data*, privacidade e *fake news*. Talvez o exemplo mundial mais flagrante de danos que o acúmulo, acesso e manipulação irrestrita de dados pode causar em nossa sociedade seja o caso da eleição americana de 2016 e a atuação da empresa Cambridge Analytica. Nesse sentido, gostaria de chamar a atenção para um processo inerente a esta lógica que estrutura a suposta neutralidade mercadológica das redes sociais: baseados na preferências manifestadas por seus usuários e com a intenção de manter o nível de acesso de seus consumidores, os algoritmos de tais companhias tendem a direcionar-lhes conteúdos que atendam às preferências manifestadas, de maneira que, se um indivíduo realiza uma pesquisa por determinado compositor, por exemplo, seja possível despertar o seu interesse a permanecer conectado visualizando mais informações sobre o compositor objeto de interesse. Isso serve para sugestões de produtos a serem adquiridos e também para sugestões de pessoas com quem

possamos nos conectar: afinal, é plausível que pessoas com interesses e amizades em comum tenham maior tendência a se relacionar entre si do que com pessoas de hábitos, classes sociais e opiniões políticas muito distintas. Porém, quando viramos os nossos olhos para a maneira como os discursos políticos se disseminam no mundo virtual, identificamos o fenômeno chamado de "câmaras de eco", ou seja, a formação de espaços virtuais em que indivíduos convivem apenas com opiniões, conteúdos e informações que satisfaçam as suas predisposições religiosas, éticas e políticas. O resultado desta ausência artificialmente arquitetada do convívio com a diferença leva à fragmentação social e à exponenciação de teorias conspiratórias, radicalismo religioso e político que marca a geopolítica contemporânea.

Se o que afirmei acima sobre o que significa para o ser humano ter uma "mente" é verdadeiro, é improvável que possamos superar a morte de nossos órgãos e viver para sempre através da transcrição de nossos dados cerebrais para uma plataforma digital que os reproduza, ainda que isso fosse, de fato, um ideal pelo qual valesse a pena aspirar. Isso não quer dizer, no entanto, que o conjunto e enraizamento dos elementos teóricos que sustentam esta possibilidade no discurso público não seja algo ameaçador. A suposta neutralidade ideológica do naturalismo associada à concepção dele derivada de que, afinal, seres humanos são máquinas biológicas portadoras de dados atende hoje a interesses de mercado e, principalmente, políticos que colocam em cheque instituições concebidas a partir de valores como o da dignidade humana, da liberdade individual, da igualdade e, nesse sentido da democracia. É verdade que há um grande debate acerca dos efeitos negativos do desenvolvimento tecnológico e muitos governos vêm implementando regulamentações que visam restringir a possibilidade de que, sob o pretexto de neutralidade e de liberdade econômica, a internet e demais instrumentos tecnológicos em rápido desenvolvimento venham a ser utilizados por grupos com interesses escusos.

No entanto, dentro do contexto aqui explorado, não podemos deixar de repensar o paradigma teórico que hoje determina a nossa autocompreensão como seres humanos. Como tentei indicar, o ser humano é o ser que se constitui na medida em que desenvolve em conjunto com seus pares a capacidade de refletir, através da linguagem, sobre aquilo que ele é. É, assim, um "animal político e racional". Na

medida em que a sua autocompreensão é dependente de um ato interpretativo, ela está vinculada, de um lado, à sua história e, de outro, à atribuição de um propósito. Nesse sentido, a neutralidade moral e ética defendida pelas correntes naturalistas acerca da mente ignora esta dimensão autoconstitutiva do homem, equivocando-se tanto em relação ao "objeto" que pretendem definir, quanto à sociedade que a partir dele deve ser construída. Como afirma, Thomas Fuchs, "a defesa do humano não é apenas uma tarefa teórica, mas também um dever ético"<sup>45</sup>.

Em seu livro *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer Verkörperten Anthropologie*, Fuchs endossa alguns dos principais argumentos aqui apresentados contra o que ele chama de "neurocentrismo", isto é, em síntese, a concepção naturalista que ampara o anseio da neurociência em definir a partir de si mesma o que significa ser humano. Para ele, este tipo de pensamento visa assegurar as ambições do trans- e pós-humanismo, o contínuo aperfeiçoamento do corpo humano e a sua possível substituição por uma forma de inteligência superior, respectivamente, e parte da premissa de que o nosso acesso através da percepção é apenas um espelhamento ilusório da realidade, uma simulação neuronal da mesma. Assim, para Fuchs, o resultado desta perspectiva seria equivalente a uma corrente supostamente avessa ao cientificismo, que ele chama de "construtivismo pós-moderno". De maneira geral, ambas negam a realidade do *mundo da vida* em favor de uma concepção de virtualidade da experiência humana. Em oposição, o autor apresenta a tese do *realismo do mundo da vida*, segundo a qual "a realidade fundamental para nós não é a das grandezas, partículas ou atividades neuronais passíveis de descrição matemática no mundo abstraído das ciências especializadas, mas é a realidade do mundo da vida constituída intersubjetivamente"<sup>46</sup>. Em que pese a referência à intersubjetividade, a partir da qual o autor retoma o lema de Habermas de que "sem intersubjetividade, nenhuma objetividade" (*ohne Intersubjektivität, keine Objektivität*), o principal argumento de Fuchs está baseado na crítica fenomenológica ao processo de experiência pautado na atividade cerebral, que é proposto, como vimos, pelo naturalismo. Assim, para Fuchs, "o cérebro é apenas um órgão da pessoa,

---

<sup>45</sup> FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer Verkörperten Anthropologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2020, p. 17.

<sup>46</sup> FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer Verkörperten Anthropologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2020, p. 172.

não o seu lugar. Com outras palavras: personalidade significa subjetividade incorporada"<sup>47</sup>. Com isso Fuchs pretende mostrar que nem a "mente", nem a interação com o "mundo externo", podem ser adequadamente descritas segundo uma concepção que tenha a atividade cerebral e os dados que por ela transitam como único foco de definição destes fenômenos. Para usar uma metáfora empregada pelo autor, a corporeidade deve ser descrita como um sistema de trens em que cada estação tem sua relevância no processo geral de trânsito na medida em que está conectada com as demais. Assim, a experiência corporal é um processo holístico que não pode ser reduzida ao cérebro, tal como o tráfego ferroviário não pode ser reduzido ao funcionamento da estação central.

Se aceitarmos a ideia de segunda natureza acima exposta, podemos afirmar que a argumentação de Fuchs aponta para o equívoco do naturalismo até mesmo em definir o que podemos entender o que seria a *primeira* natureza humana, isto é, a sua constituição biológica. Nesse sentido, para o autor a vida deve ser definida como "auto-organização e auto-movimento, não fabricação e programação. E o *vivido* é, por sua vez, a pré-condição para a inteligência"<sup>48</sup>. É claro que a intenção aqui não é a de instaurar uma nova versão de dualismo entre primeira e segunda natureza, que seriam correspondentes a um aspecto biológico compreendido a partir da concepção holística de Fuchs quanto ao corpo e um aspecto linguístico, respectivamente, pelo contrário. Como foi afirmado, a base da crítica ao naturalismo aqui desenvolvida é a de que o ser humano é um animal de linguagem, isto é, um ser vivo cuja experiência de mundo é *também* constituída pela linguagem, de maneira que esta é inseparável daquilo que poderíamos chamar de intuições sensíveis. Não tenho certeza quanto até que ponto a referência de Fuchs ao papel da intersubjetividade no desenvolvimento da personalidade está de acordo, na visão do autor, com esta perspectiva, mas acredito que a sua tese não exclua por si a ideia de segunda natureza tal qual apresentada. Acredito, no entanto, que a "defesa do humano" apresentada por ele não dê a devida atenção e, nesse sentido, deve ser

---

<sup>47</sup> FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer Verkörperten Anthropologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2020, p. 181.

<sup>48</sup> FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer Verkörperten Anthropologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2020, p. 60.

complementada pela dimensão autocompreensiva que é inerente e determinante ao desenvolvimento da consciência e experiência humana.

Se afirmamos, tal como Fuchs o faz, que “a defesa do humano não é apenas uma tarefa teórica, mas também um dever ético”<sup>49</sup>, isso não se dá sem certas pressuposições necessárias para que tal afirmação tenha sentido. Afinal, não dizemos que a defesa da esfericidade da terra, a necessidade matemática do teorema de Pitágoras ou que a afirmação da estrutura molecular da água são *tanto* tarefas teóricas *como* éticas porque, em que pese a distorção destes fatos possa ser usada por lunáticos para fins de manipulação de pessoas, tais objetos não apresentam por si qualquer qualidade concernente à ética ou moral, de maneira que não faz sentido que os povos que acreditaram em teses contrárias ao longo da história ou que eram ignorantes a seu respeito sejam julgados como antiéticos ou imorais, tal como poderíamos avaliar certas concepções que apresentavam a desigualdade e a permissão à opressão como inerentes a determinados tipos de seres humanos.

Com isso, quero reforçar, de maneira complementar à tese de Fuchs (pelo menos acredito que assim o seja), o caráter autocompreensivo relativo ao desenvolvimento da consciência ou do *self*, que se dá na medida em que, enquanto seres linguísticos, somos seres que desenvolvem uma autoimagem a partir de uma interpretação sobre aquilo que somos. Ou seja, como foi exposto acima, o próprio conceito de humano é um conceito espiritual (*geistig*) ou interpretativo. Nesse sentido, como também foi esboçado, nossa autocompreensão está sempre referida à questão ética ou moral, mesmo que neguemos tal condição a partir de uma metafísica naturalista, cuja teoria moral reflexa (ainda que de forma inconsciente) acaba sempre sendo alguma variação grosseira de utilitarismo ou pragmatismo.

Portanto, gostaria de desenvolver no próximo capítulo duas teses. A primeira no sentido de que, sendo uma parte inerente e determinante da nossa autocompreensão, que é, por sua vez, constitutiva do nosso modo de ser, a Ética não representa uma abstração ou uma projeção sobre mundo dos fatos concretos, mas é algo *real*, uma dimensão imprescindível da realidade humana. A segunda tese

---

<sup>49</sup> FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer Verkörperten Anthropologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2020, p. 17.

argumentará, por outro lado, que, se a Ética é um problema interpretativo, isso não significa que seja algo "subjetivo" ou "relativo". Suponho que a dúvida sobre verdades interpretativas no sentido geral já tenha sido superada a partir das considerações do último tópico do capítulo 2, mas espero que o exemplo sobre a Ética ratifique esta perspectiva.

### 3.2 REALISMO ÉTICO

*To paraphrase a famous remark by Heidegger on the "proof" of the "external world!" one could say that it is not so much a scandal of philosophy that no answer has yet been found to the question concerning nonmoral interests in being moral that could convince the skeptic; rather, the scandal lies in the fact that an answer to this question is still being sought.*

- Rainer Forst

Imaginemos dois personagens. O primeiro é um neurocientista que tem um cotidiano normal, nada socialmente fora do esperado. Todas as manhãs ele acorda um pouco mais cedo para poder tomar o café da manhã sem pressa. No caminho para o seu escritório, ouve o noticiário através do rádio para iniciar o dia a par da situação política do país. Preocupa-se com a crise econômica, o meio-ambiente e com o futuro da democracia. Ao chegar no seu escritório, encontra o seu superior, que, olhando-o de forma não muito simpática, critica-o em voz alta pelo atraso de maneira que todos os seus colegas conseguem ouvir. Uma grande injustiça. Afinal, como seria possível prever que haveria um acidente e, em consequência disso, um enorme engarrafamento? Ele senta enfim em sua mesa e retoma a escrita de um artigo científico que lhe foi solicitado. Trata-se basicamente sobre como o cérebro humano é condicionado a partir de estímulos externos e sobre como nossas sensações físicas, gostos e impulsos éticos são o resultado de um processo biológico que tem como centro de atividade o cérebro e que visa em última instância a autopreservação genética. Durante as horas de concentração e escrita, ele critica e ridiculariza teorias rivais que tratam desses temas de forma "não científica". Ele as chama de metafísicas. Quase no fim do seu horário regular de trabalho, ele recebe

um e-mail de seu superior. Terá que providenciar um relatório de última hora para o dia seguinte. Indignado, ele lembra que ao fim da tarde seu time de futebol disputará um jogo importante no campeonato e que tinha marcado com amigos de assistir o jogo em um bar e exclama para si mesmo, internamente, que o seu superior é uma pessoa injusta e infeliz e que a sua vida, do jeito que está, não é boa o suficiente. Ele precisa procurar um novo emprego. Ao chegar em casa, bem mais tarde e mais cansado do que o esperado, uma surpresa: seu filho pede que ele lhe ajude a fazer um trabalho de física para a escola. Nosso personagem se contorce por dentro, mas não reclama. É um dever de todo pai e mãe, afinal, incentivar a educação dos filhos. Finalmente, deita-se à espera de um novo dia. Antes de adormecer, ele pensa no artigo a ser concluído e que as sensações, emoções e juízos desse longo dia foram simplesmente uma projeção neuronal sobre a abstrata, quantificável e previsível realidade governada por leis verificáveis. Não há nada com que se preocupar "objetivamente".

Para que esse capítulo não vire um texto ruim de literatura, vamos supor que o nosso segundo personagem passe pelas mesmas situações acima narradas sobre o neurocirurgião, só que, neste caso, trata-se de um professor de estudos culturais. Assim como naquele caso, ele tem sensações, constata, julga e se preocupa com os fatos que ocorrem em sua rotina, só que, antes de dormir, ocorre-lhe um pensamento com uma perspectiva teórica um tanto quanto diferente, ainda que o resultado seja bastante semelhante. Isto é, após um dia agitado, ele reflete sobre a sua preocupação com os rumos da política, sua relação de subordinação com o seu chefe e a maneira correta de agir a respeito da educação de seu filho são de certa forma uma projeção sobre o mundo indiferenciado ou em si mesmo desconhecido. Afinal, para ele, tudo isto está condicionado previamente por jogos de linguagem estruturados por relações cultural e historicamente variantes de poder. Aqui também não há nada com que se preocupar "objetivamente".

A partir destas duas perspectivas um tanto caricatas chegamos ao mesmo resultado, apesar dos diferentes caminhos. Isto é, tanto no caso do primeiro personagem, que é uma ilustração do naturalismo discutido acima, quanto no caso do segundo, que é uma ilustração para o que podemos chamar de "pós-modernismo", o mundo em que vivemos, isto é, com o qual lidamos, nos



preocupamos e refletimos no dia-a-dia, é ao fim e ao cabo uma mera projeção ou construção. Podemos pensar que tal projeção ou construção seja decorrência de um processo físico no qual nossos órgãos perceptivos estão constituídos, e, portanto, sujeitos, ou podemos encarar este fenômeno como o resultado de jogos de linguagem que estruturam a nossa visão de mundo. Nada disso é "objetivo". Esse ceticismo pode ser mais ou menos amplo. No caso do neurocientista, representante do naturalismo, o ceticismo ocorre em relação a tudo que está além da objetividade das ciências naturais. É claro que essa segurança mesma é fruto de uma ingenuidade teórica. Afinal, não existe uma ciência natural da ciência natural. A própria metodologia das ciências "exatas" pressupõe valores epistêmicos como coerência, simplicidade e verdade. Como afirma Putnam, "um ser sem valores também não teria fatos"<sup>50</sup>. O naturalismo, portanto, não passa de uma ontologia com injustificado ar de superioridade em relação às concepções rivais. No caso do professor de estudos culturais, representante do pós-modernismo, tudo está sujeito à dúvida, mesmo as ciências naturais, que não escapam das estruturas de poder e da influência histórica na sua linguagem supostamente descritiva e neutra. Obviamente, os pós-modernistas não julgam a si mesmos como sujeitos a esta mudança infinita de paradigmas. Nesse sentido, estão sujeitos ao mesmo problema do historicismo, isto é, considerar-se uma teoria sobre a relatividade histórica, cultural e linguística sem incluir-se nessa perspectiva.

Ambos são fruto daquilo que chamamos de ansiedade cartesiana, ou seja, a busca por um fundamento externo e neutro a nossas práticas, que possa ser estabelecido de forma direta, sem filtros, distorções ou enganos. No primeiro caso, os naturalistas acreditam que o método científico representa este acesso, demarcando os temas que podem ser tratados com seriedade e aqueles temas que se reduzem à opinião, gosto ou preferências pessoais. No segundo caso, os pós-modernos pensam que nunca temos acesso a um ponto de vista externo e independente, estamos sempre vendo as coisas com nossos óculos conceituais permeados de preconceitos insuperáveis.

---

<sup>50</sup> PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, 1981, p. 201.

Em épocas histórica e socialmente estáveis, em que há um consenso sobre questões morais ou valorativas de maneira geral, estas duas perspectivas podem exercer a sua influência intelectual sem que causem grandes estragos práticos. Isto é, até um certo ponto, o avanço das técnicas de produção e o mapeamento cada vez mais detalhado do corpo humano propiciaram conforto material e melhorias na qualidade geral da vida humana e, se todos compartilham certas pressuposições básicas acerca de temas como democracia, igualdade ou liberdade, o seu status teórico discutido nos núcleos mais intelectualizados da sociedade acaba não exercendo tanta relevância. Por outro lado, as diferenças culturais, linguísticas e políticas de cada civilização, etnia ou grupo social apresentam um natural e positivo desafio às avaliações que fazemos sobre quem é diferente de nós. De qualquer forma, não vemos notícias de acadêmicos céticos pulando de prédios para desafiar a objetividade da lei gravitacional e do paradigma científico vigente. O panorama começa a mudar, no entanto, quando vivemos em uma época de incertezas quanto ao que fazer de nossas vidas, tanto individual como coletivamente. Como tentei expor brevemente no capítulo anterior em relação ao naturalismo, talvez a disseminação de certas perspectivas teóricas no debate público nos últimos anos tenha incentivado o fortalecimento do quadro contemporâneo, pelo qual não apenas o naturalismo, mas o assim chamado pós-modernismo também é responsável. O quadro é, como percebemos, urgente. Se de um lado temos os utópicos que acreditam que a ciência e a computação vão salvar (ou quem sabe substituir) a humanidade, há uma minoria barulhenta que rejeita verdades científicas que se tornaram óbvias ao longo dos últimos séculos. No campo moral ou ético, objeto deste tópico, a situação é ainda mais dramática. Quando a verdade deixa de ser o objetivo, o diálogo transforma-se em disputa por poder e o próximo passo é a violência.

Há, no entanto, uma dissonância profunda entre o que pregam tais conjuntos teóricos e aquilo que de fato reflete as práticas individuais e coletivas em relação à Ética<sup>51</sup>. Nesse sentido, tanto o naturalismo quanto o pós-modernismo não passam

---

<sup>51</sup> Os termos "moral" e "ética" são usados muitas vezes como sinônimos. Há, porém, uma distinção consolidada na literatura contemporânea. A moral, nesse sentido, refere-se aos problemas relacionados a como devemos tratar os outros, enquanto a ética, por outro lado, diz respeito aos objetivos e ações que conferem significado à nossa vida individual. Assim, enquanto a moral trata do

de ideologias, ou seja, refletem às pessoas uma imagem falsa sobre si mesmas, que as faz compreender a sua vida prática de forma distorcida e, assim, a guiar suas ações a partir desta distorção. A imagem fomentada por estas concepções é a de que a Ética é algo “meramente humano”, fora do campo da realidade objetiva. Assim, não havendo qualquer padrão de medida objetivo sobre o que é certo e o que é errado, justo ou injusto, bom ou mau, não há nada a seu respeito a ser “descoberto” aí no mundo. Independentemente disso, continuamos a fazer julgamentos sobre a situação política a partir de valores como a dignidade humana, refletimos se devemos considerar e tratar pessoas como amigos e se estamos agindo de forma íntegra em determinadas situações pessoalmente críticas, por exemplo. Esse engajamento consome um bom tempo de nossas vidas e parece muitas vezes dar sentido a elas. Até que, ao fim de uma discussão acalorada sobre qualquer um desses temas, alguém com um ar de superioridade intelectual levanta sua voz e afirma coisas como “-entendi, mas essa é só a sua opinião”, “-isso é subjetivo”, “-não há uma verdade absoluta a respeito” (os nossos personagens acima não precisam dessa intervenção, constatam o seu niilismo por si mesmos antes de dormir).

O fato, no entanto, é que, tal como nenhum cético em relação ao mundo externo ou à ciência de maneira geral pode sê-lo o tempo todo e de forma irrestrita, também é impossível ser integralmente cético em relação à Ética. Ela constitui um campo de preocupação e reflexão intrínseco à vida humana. Quando falo de vida humana, porém, isso não quer dizer que ela seja uma instância subjetiva ou menos objetiva do que a astronomia ou química orgânica. Como comenta Taylor,

---

problema da justiça, a ética lida com o bem-viver. Tal distinção, todavia, já carrega consigo uma perspectiva adotada por autores liberais em contraposição a comunitaristas, para os quais, *grosso modo*, a questão da justiça está sempre conectada ao problema do bem-viver. Apesar de reconhecer que argumentos de ambos os lados são pertinentes e válidos, não pretendo desenvolver aqui uma concepção definitiva a respeito. Nesse sentido, utilizo “Ética” com “e” maiúsculo de maneira a tratar do problema da verdade ou objetividade de raciocínios práticos em sentido genérico, pois acredito que, independentemente do desenvolvimento teórico-político posterior à tese aqui defendida, ela abrange ambas correntes. Ver, nesse sentido, FORST, Rainer. *Contextos da Justiça: Filosofia política para além do liberalismo e do comunitarismo*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

assim como a ciência física já não é antropocêntrica, a ciência humana já não pode ser apoiada nos termos da física. Nossos termos valorativos têm o propósito de nos fornecer elementos sobre o que é viver no universo como ser humano, coisa bem distinta daquilo que a ciência física afirma revelar e explicar. Essa realidade é, com efeito, dependente de nós no sentido de que uma condição para ela existir é nossa existência. Mas, uma vez aceito que existimos, ela não tem um caráter maior de projeção subjetiva que o objeto da física.<sup>52</sup>

Por que, afinal de contas, deveríamos negar a existência ou objetividade de valores, isto é, conceitos normativos a partir dos quais guiamos nossos raciocínios práticos e ações? O motivo fundamental para isso é um equívoco metafísico que diz respeito à colonização da Ética e de outros campos valorativos pelas ciências naturais modernas. Podemos falar de questões morais como uma projeção sobre a realidade e na sua existência enquanto tal. Podemos desenvolver teorias sobre como conciliar os conflitos entre tais projeções ou mesmo tratá-las *como se* fossem objetivas, mas isso não quer dizer que elas sejam de fato "Objetivas" ou passíveis de verdade ou falsidade. Mais uma vez, essa é uma versão da ansiedade cartesiana, a pretensão de conferir, através da aplicação de um método arquimediano, um fundamento externo e independente a todas as práticas reflexivas ou de fazer com que a sua existência e objetividade dependa da existência e reconhecimento de tal fundamento. É como se a verdade a respeito de proposições valorativas fosse ontologicamente dependente de objetos tal como no caso de proposições das ciências naturais. É o que se vê, por exemplo, na crítica de Macintyre a Dworkin acerca da afirmação do segundo sobre a objetividade de direitos. Para Dworkin, a impossibilidade de "demonstração" da existência de direitos não representa a inexistência de afirmações verdadeiras a seu respeito. Para Macintyre, poderíamos dizer o mesmo em favor da defesa de afirmações acerca da existência de unicórnios ou bruxas<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Edições Loyola, 1997, p. 85.

<sup>53</sup> "And the latest defender of such rights, Ronald Dworkin (*Taking right seriously*, 1976) concedes that the existence of such rights cannot be demonstrated, but remarks on this point that it does not follow from the fact that a statement cannot be demonstrated that it is not true (p. 81). Which is true, but could equally be used to defend claims about unicorns and witches". (MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1985, p. 70).

Como foi explorado no capítulo anterior, enquanto conceitos naturais têm o caráter denotativo, isto é, descrevem objetos ontologicamente distintos do significado atribuído a eles, os conceitos interpretativos são conotativos, ou seja, o seu significado, o processo de justificação empregado na determinação de seu sentido, é o próprio portador de verdade ou objetividade (*truth-bearer*)<sup>54</sup>. A ontologia que suporta o ceticismo ético, tanto no caso do naturalismo quanto no que podemos chamar de pós-modernismo, parte do pressuposto de que objetividade está *sempre* associada a objetos. Afinal, como questiona Putnam, "como pode haver objetividade sem objetos?"<sup>55</sup>. Para ele, a tendência de buscar uma explicação ontológica da objetividade de afirmações éticas a partir de razões que não são parte da Ética é análoga ao que ocorre na matemática. No caso desta, Putnam afirma que todo o sucesso da matemática e a profunda dependência de grande parte da ciência contemporânea, incluindo a física, mas não apenas a física, em relação à matemática, "sustenta a consideração de teoremas matemáticos como sendo verdades objetivas; mas nada sustenta a tomada de teoremas matemáticos como descrições de um reino de 'entidades abstratas', e nada se ganha em filosofia da matemática ou em qualquer área o fazendo"<sup>56</sup>.

Assim como no caso da matemática, por que uma argumentação prática precisaria descrever objetos independentes, naturais ou extranaturais (seja lá o que isso signifique), para ser verdadeira? Não estou afirmando com isso que a matemática poderia ser enquadrada como um caso de conceito interpretativo, o que soaria estranho. Uma das diferenças da matemática quando comparada a problemas interpretativos é que suas conclusões podem ser (matematicamente) demonstradas

---

<sup>54</sup> Nesse sentido, faço menção à pertinente passagem de Gadamer, que marca a distinção estabelecida no capítulo anterior entre conceitos interpretativos e naturais: "Nas ciências do espírito o interesse investigador que se volta para a tradição é motivado, de uma maneira especial, pelo respectivo presente e seus interesses. É só pela motivação do questionamento que se estabelece o tema e o objeto da investigação. Com isso, a investigação encontra a própria vida, e não se deixa compreender teleologicamente a partir do objeto a que se orienta a investigação. Em si, um tal objeto não existe de modo algum. É isso o que distingue as ciências do espírito das da natureza. Enquanto o objeto das ciências da natureza pode ser determinado *idealiter* como aquilo que seria conhecido num conhecimento completo da natureza, não faz sentido falarmos de um conhecimento completo da história. E é por isso que, em última análise, não podemos falar de um 'objeto em si' ao qual se orienta essa investigação." (GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010, p. 318).

<sup>55</sup> PUTNAM, Hilary. *Ethics without Ontology*. Harvard University Press, 2004, p. 51.

<sup>56</sup> PUTNAM, Hilary. *Ethics without Ontology*. Harvard University Press, 2004, p. 67.

e atingir consenso, ao passo que, no caso da Ética e de outros campos interpretativos, não há uma demonstração possível e a controvérsia argumentativa é a regra. Só estou usando a comparação estabelecida por Putnam para afirmar que, assim como na matemática, a pressuposição de que a objetividade da Ética dependa de objetos ou razões a ela externas é um equívoco. Como comentei ao introduzir o tema, a distinção entre conceitos naturais e interpretativos é apenas um exemplo entre outros que poderiam ser extraídos de nossa "caixa de ferramentas conceituais", na expressão de Wittgenstein, entre as quais a matemática também é uma possibilidade. Afinal, novamente de acordo com Putnam,

não é um acidente que na linguagem cotidiana empregemos diferentes tipos de discurso, sujeitos a diferentes padrões e possuindo diferentes tipos de aplicação, com diferentes características lógicas e gramaticais - diferentes 'jogos de linguagem' no sentido de Wittgenstein - não é um acidente porque é uma ilusão pensar que poderia haver apenas um tipo de linguagem que pudesse ser suficiente para a descrição de toda a realidade<sup>57</sup>.

Para Taylor, "o real é aquilo com que se tem de lidar, o que não desaparece apenas porque não é compatível com nossos preconceitos"<sup>58</sup>. Como venho argumentando, a Ética é um problema real e inerente à vida humana e à própria autocompreensão de o que significa ser humano. Por outro lado, nossa concepção teórica mais difundida parte do pressuposto contrário de que a "realidade" só pode ser definida em última instância pela verificação de objetos externos, que obviamente não são "correspondidos" por juízos práticos (assim como não tropeçamos nem podemos medir conceitos como justiça ou igualdade mesmo com as ferramentas de laboratório mais sofisticadas). Assim, podemos entender o descompasso entre nossa vida cotidiana e nossa vida teórica. Se a antropologia naturalista é falsa e seu erro consiste em definir o humano em termos puramente naturalistas, ou seja, não humanos (ou interpretativos no sentido exposto), a teoria

---

<sup>57</sup> PUTNAM, Hilary. *Ethics without Ontology*. Harvard University Press, 2004, p. 22.

<sup>58</sup> TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Edições Loyola, 1997, p. 85.

sobre a Ética que tenta fundamentá-la em termos não éticos também o é. Tal como no primeiro caso temos o sequestro da definição de humano ou de conceitos como o de consciência ou *self* pela neurociência ou pela filosofia da mente, o mesmo se passa com a disciplina chamada de metaética em relação aos conceitos éticos. Em ambos os casos, vemos dois projetos teóricos que tentam definir suas áreas de investigação de forma externa, uma tentativa de colonizar o mundo da vida e suas variadas dimensões a partir de um ponto de vista arquimediano. Veja-se nesse sentido, o que afirma Rorty acerca da existência de montanhas:

Uma das verdades óbvias sobre montanhas é que elas estavam aqui antes que nós falássemos sobre elas. Se você não acredita nisso, você provavelmente não sabe jogar os jogos de linguagem que empregam a palavra 'montanha'. Mas a utilidade desses jogos de linguagem não tem nada a ver com a questão sobre se a Realidade como Ela É Em-si Mesma, independente da forma como é manipulada pelo humano para descrevê-la, possui montanhas.<sup>59</sup>

Isto é, para Rorty há dois jogos de linguagem, o da geologia que empregamos em nosso dia-a-dia, segundo o qual as montanhas existem antes e de maneira independente à nossa existência no planeta. Quem nega nesse nível a existência de montanhas claramente não sabe jogar este primeiro jogo de linguagem. Há, porém, o segundo jogo de linguagem a partir de um ponto de vista neutro, filosófico, em que a questão é colocada em um outro nível, se a Realidade como É em Si Mesma (*Reality as It Is Itself*) contém montanhas. Para ele, ou temos de optar por uma concepção metafísica equivocada ou pelo pragmatismo para o qual montanhas só existem no jogo de linguagem da geologia que as pessoas jogam constantemente. Essa distinção entre dois níveis, no entanto, não faz sentido. Como refere Dworkin<sup>60</sup>, se nós atribuirmos à afirmação de que "montanhas fazem parte da Realidade como É em Si Mesma" o sentido normal expressado por nossas afirmações cotidianas a respeito, ela não tem um significado diferente de "montanhas existem e existiriam ainda que não houvesse pessoas". O contraste proposto por Rorty desaparece. O

<sup>59</sup> RORTY, Richard. *Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?* (In:) MENAND, Louis (Ed.). *The Future of Academic Freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 29-30.

<sup>60</sup> DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, 2011, p. 61.

mesmo ocorre com afirmações da Ética. Quando dizemos que a escravidão é injusta e seria injusta ainda que ninguém reconhecesse a sua injustiça, os céticos traduzem tal afirmação trivial como algo no sentido de que a injustiça da escravidão é um dado independente da realidade bruta aguardando ser descoberto por uma intuição moral ou algo do gênero. Mas quando insistimos na injustiça da escravidão, por mais inflamado e dotado de adjetivos que nosso discurso possa ser proferido, não queremos dizer mais nada além de que a escravidão é injusta em qualquer circunstância. As conotações extravagantes geralmente ficam por conta dos filósofos que planejam criticar a objetividade da Ética a partir de um nível teórico, tal qual Rorty divide a existência de montanhas em dois jogos de linguagem distintos, o cotidiano da geologia e o arquimediano do filósofo.

No caso da metaética, o discurso de neutralidade pode ser constatado em Hare. Para ele, a teoria ética ou metaética, "que determina os significados e funções de palavras morais, e, portanto, 'regras' do 'jogo' moral, apenas conferem uma clarificação da estrutura em que o raciocínio moral se desenvolve; é, portanto, nesse sentido, neutra entre diferentes opções morais"<sup>61</sup>. Há, portanto, segundo a perspectiva metaética, uma distinção entre argumentos e questões de primeira ordem, ou seja, questões práticas sobre o que é justo ou injusto, bom ou mal, correto ou incorreto, e argumentos ou questões de segunda ordem, quer dizer, uma instância propriamente filosófica, neutra, que não toma partido em relação às nossas divergências éticas ou morais cotidianas, mas investiga em um nível teórico o seu status semântico, metafísico, epistemológico, fenomenológico, psicológico, etc. É o que também afirma J. L. Mackie, por exemplo:

uma afirmação ética ou moral pode afirmar que uma ação particular é correta ou errada; ou que ações de certo tipo assim o são; ela pode oferecer uma distinção entre o bom e o mal caráter ou disposições; ou ela pode propor algum princípio geral a partir do qual muitos outros juízos mais detalhados do tipo podem ser inferidos - por exemplo, que nós devemos sempre almejar a maior felicidade geral, ou tentar minimizar o sofrimento total de seres sencientes, ou dedicar-nos integralmente a Deus, ou que é correto e apropriado para cada um pensar em si

---

<sup>61</sup> HARE, R.M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 89.



mesmo. Todas essas afirmações expressam juízos éticos de primeira ordem em diferentes níveis de generalidade. Em contraste a essas afirmações, uma declaração de segunda ordem diria o que está acontecendo quando alguém faz uma afirmação de primeira ordem, em particular, se tal afirmação expressa uma descoberta ou uma decisão, ou pode fazer alguma consideração sobre como nós pensamos a respeito de questões morais ou desenvolver uma concepção sobre os vários significados de termos éticos.<sup>62</sup>

O desenvolvimento deste segundo nível de reflexão a que se atribui a metaética, em sua neutralidade, é permeado de “ismos”, cada qual desenvolvendo a sua própria concepção sobre o sentido de proposições de primeira ordem, a sua condição ontológica e epistemológica. Podemos dividir a disciplina em dois grandes conjuntos: de um lado, temos o cognitivismo. Do outro, o não cognitivismo. No âmbito do primeiro conjunto, podemos identificar o cognitivismo naturalista e não-naturalista, assim como a teoria do erro de Mackie, acima citado. No conjunto não cognitivista, temos o emotivismo, o quase-realismo e o prescritivismo universal, cujo representante mais importante é Hare. Esses são apenas alguns exemplos de concepções metaéticas concorrentes. Também poderíamos referir outras nomenclaturas como intuicionismo, expressivismo, projetivismo, naturalismo redutivo, naturalismo não redutivo, minimalismo, construtivismo (kantiano ou humeano) etc<sup>63</sup>.

É claro que podemos fazer uma série de afirmações sobre Ética sem que elas tenham por si um conteúdo ético. A história, a sociologia e a antropologia, por exemplo, estudam o desenvolvimento e transformação de convicções éticas e morais sem que as suas considerações sejam em si valorativas nesse sentido. Podemos discutir sobre as razões econômicas, culturais e políticas pelas quais determinada região do país tem mais propensão a ser politicamente conservadora ou progressista, ou pelas quais povos historicamente distantes acreditavam na justiça de práticas que para nós soam absurdas. Mas seria possível afirmar a

---

<sup>62</sup> MACKIE, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977, p. 09.

<sup>63</sup> Em minha dissertação de mestrado, abordo com mais detalhes algumas das principais teorias metaéticas: JUNG, Luã. *O espinho do ouriço: verdade e valor em Ronald Dworkin*. <[http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/7442/2/DIS\\_LUA\\_NOGUEIRA\\_JUNG\\_COMPLETO.pdf](http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/7442/2/DIS_LUA_NOGUEIRA_JUNG_COMPLETO.pdf)>.

possibilidade ou impossibilidade de verdade na Ética permanecendo neutro em relação a este campo, isto é, sem que com isso já tenhamos de assumir uma posição substantiva em relação a ela? É isso o que a distinção metaética entre argumentos de segunda e primeira ordem pressupõe. Para os teóricos da metaética, podemos fazer afirmações de primeira ordem duras contra o racismo, a tortura e o apedrejamento de mulheres, mas permanecermos céticos quanto à possibilidade de verdade desses juízos em um segundo nível teórico, tal como Rorty o faz em relação à existência de montanhas. A partir de Dworkin<sup>64</sup>, imaginemos a seguinte situação em que um grupo de pessoas discute sobre o status moral do aborto:

Pessoa A: o aborto é sempre errado. Em qualquer circunstância temos uma razão categórica para condená-lo e evitá-lo.

Pessoa B: em algumas situações o aborto é recomendável. Em caso de estupro ou quando a gestante é uma jovem sem condições de prover uma vida minimamente digna, temos uma razão categórica para recomendá-lo.

Pessoa C: vocês estão equivocados. O aborto não é nem moralmente mal, nem moralmente bom. É um ato permissível tanto quanto cortar as unhas.

Pessoa D: vocês todos estão errados. O aborto não é nem moralmente proibido, nem moralmente recomendável, *nem* moralmente permitido. Não há qualidades morais ou éticas na Realidade Em Si Mesma.

Podemos entender as afirmações de A, B e C como afirmações substantivas. Podemos supor que A defenderia sua posição a partir do valor intrínseco à vida humana e, com isso, apresentando uma concepção definida acerca das razões que o levam a crer que a vida humana está presente desde o início da concepção. Ainda que A fosse um fundamentalista religioso e apoiasse a sua concepção em mandamentos divinos, estaria implícita aí uma teoria ética segundo a qual Deus seria uma fonte válida de normatividade. O mesmo ocorre com B. Ele defenderia uma concepção pautada na dignidade humana que poderia abrir casos excepcionais, a

---

<sup>64</sup> DWORIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, 2011, p. 42 e ss.

partir deste princípio, em que o aborto seria eticamente justificável. C, por sua vez, entende que não há razões éticas suficientes para proibir ou recomendar o aborto. Seu ceticismo especificamente quanto a esse tema pode ser amparado por uma concepção sobre o que deve ou não ser considerado como um problema ético passível de permissividade ou proibição. D, no entanto, formula uma resposta externa à ética para afirmar que A, B e C estão falando bobagem. Mas a conclusão que podemos extrair de sua resposta é que, se não há razões para proibir nem para recomendar o aborto, então o aborto deve ser permitido: ele adota a mesma posição de C, embora quisesse emitir um juízo teórico, e não substantivo em relação à questão ética.

A ideia de que podemos afirmar ou negar a existência de verdade na Ética a partir de argumentos externos a ela é equivocada, fruto de uma perspectiva fundacionista e arquimediana com a qual o projeto metaético está comprometido. Como afirmei anteriormente, a Ética é algo intransponível na realidade humana, “uma dimensão independente da nossa experiência, e exerce a sua própria soberania”<sup>65</sup>. Nesse sentido, portanto, podemos falar em realismo ético. Essa etiqueta também é adotada por uma corrente tradicional de filosofia, mas que, ao contrário do projeto aqui desenvolvido, compartilha a premissa metaética de que a possibilidade de verdade na Ética está condicionada à existência de entidades independentes cuja intuição seja a causa de nossas crenças morais e éticas<sup>66</sup>. Dworkin denomina tais entidades de *morons* (fazendo uma relação entre a palavra *morals*, moral, e *morons*, idiota em inglês). Acima, vimos que a associação necessária entre objetividade e objetos é no mínimo questionável a partir do exemplo da matemática. No campo da Ética, a existência de entidades desse tipo deve ser negada porque tal hipótese não compreende de forma correta o que significa ter uma convicção ética ou moral e em que consiste sustentar a verdade de uma convicção nesta dimensão reflexiva. Suponhamos que tais entidades, os *morons*, existam e que estabeleçam uma relação causal entre a verdade ética que carregam consigo e nossas convicções. Assim, poderíamos afirmar que o contato com essas entidades possibilite a nós intuir

---

<sup>65</sup> DWORGIN, Ronald. *Objectivity and Truth: You'd Better believe it*. Philosophy and Public Affairs, Spring, Vol. 25, Nº 2, p. 128.

<sup>66</sup> Podemos utilizar como referência, nesse sentido, MOORE, G.E. *Principia Ethica*. New York: Prometheus Books, 1988.

verdades éticas. Esse é, em síntese, o processo com o qual a racionalidade das ciências naturais funciona: acreditamos que a estrutura molecular da água causa em nós, ainda que não de forma direta, mas através do método científico, a crença verdadeira de que ela é constituída de duas moléculas de hidrogênio e uma de oxigênio. Nesse sentido, a *explicação* da nossa crença se desenvolve a partir de um processo de causa e efeito que abrange desde a estrutura química da água até a nossa percepção sensível. A minha crença de que está chovendo é causada pelo fato independente de que está chovendo, e se alguém questionar a minha afirmação de que está chovendo, posso explicar à pessoa que eu abri a janela, olhei para a rua e vi que estava chovendo. Mas não é assim que a experiência ética se desenvolve<sup>67</sup>.

Obviamente, nós usamos figuras de linguagem em certas situações que parecem flagrantemente injustas ou cruéis. Se presenciamos um bebê sendo torturado, “vemos” imediatamente a injustiça e crueldade da circunstância. Mas isso, como foi dito, é apenas uma figura de linguagem. Nossas convicções morais exigem uma *justificação*, não uma explicação. Nós podemos entender por que diferentes contextos sociais ao longo da história favoreceram a convicção de que a escravidão seria algo permissível. Crenças equivocadas acerca de temas como biologia, por exemplo, também contribuíram para isso. O que torna a escravidão injusta são as *razões* que podemos apresentar a favor desta convicção, ou seja, o desenvolvimento

---

<sup>67</sup> Importante destacar que não estou abrindo mão do caráter de abertura da linguagem em relação ao mundo de que tratamos no capítulo 3, nem do caráter normativo e holístico da própria linguagem. De fato, nossa experiência da dimensão física da realidade é sempre possibilitada por conceitos prévios, no sentido do que foi abordado extensamente acerca da interdependência entre linguagem e intuições sensíveis. Levando esse tema adiante, podemos concordar com Putnam no sentido de que, ao negar a existência de valores, o naturalismo cru acaba por refutar a própria possibilidade de conhecimento científico, uma vez que valores epistêmicos como simplicidade, coerência e até mesmo beleza estão presentes ao menos nas áreas mais abstratas e estruturantes da ciência contemporânea. A própria verdade, nesse sentido, é um valor ou conceito normativo que traspassa toda e qualquer investigação (“*what I am saying is that we must have criteria of rational acceptability to even have an empirical world, that these reveal part of our notion of an optimal speculative intelligence. In short, I am saying that the ‘real world’ depends upon our values (and, again, vice versa)*”). (ver: PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, 1981, p. 135/136; PUTNAM, Hilary. *The collapse of fact/value dichotomy and others essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002). No entanto, o cotidiano de nossas constatações sobre o estado físico de coisas, e mesmo o cotidiano de cientistas em campos menos abstratos de pesquisa, não expressa essa interdependência em um sentido tão evidente. Além disso, quando afirmamos que nossa estrutura conceitual acerca dos fatos físicos influencia positiva ou negativamente a constatação destes fatos, não dizemos que a verdade sobre estes fatos é dependente de nossos conceitos, mas que estes a expressam. No caso de crenças interpretativas, todavia, essa dimensão externa não existe. Por isso podemos falar de objetividade sem objetos: conceitos interpretativos como os da Ética são intrinsecamente holísticos.

de uma argumentação normativa, não uma explicação causal acerca dos fatos. Caso contrário, se a verdade na Ética dependesse simplesmente de intuições, deveríamos admitir que as convicções éticas e morais de outras pessoas que consideramos profundamente erradas ou ao menos problemáticas seriam o resultado de alguma incapacidade ou deficiência sensorial ou cognitiva inata. Nesse caso, nada poderia ser feito a respeito e a própria possibilidade de crítica histórica deveria ser abandonada. Mas não é essa a nossa atitude espontânea. Se acreditamos que nossos concidadãos possuem crenças erradas sobre questões políticas, isto é, sobre conceitos como democracia, igualdade e liberdade, por exemplo, tentamos argumentar a respeito e mostrar a eles que os significados por eles atribuídos a estas e outras palavras do vocabulário político não se sustentam. Da mesma maneira, acreditamos que estamos corretos e que os gregos estavam errados quanto à escravidão e que, embora vivamos em uma época de muitas dúvidas, temos boas razões para defender valores que nem sempre foram reconhecidos ao longo da história, mantendo a esperança de que, mediante o intenso debate público, possamos atingir conclusões melhores do que as que temos hoje a respeito de problemas mais recentes.

Isso significa, mais uma vez, que a Ética é um domínio interpretativo e que verdades éticas ou morais são dependentes da melhor interpretação que podemos fazer dos conceitos pertinentes a esta área. É claro que o que conta como a *melhor* interpretação de conceitos éticos é, em si, uma questão ética. Afinal, com base em que deveríamos assumir a precedência do método científico sobre a Ética ou qualquer outro campo interpretativo? Devemos evitar a hierarquia epistemológica arquimediana "que tenta estabelecer padrões de crenças confiáveis *a priori*, ignorando as diferenças de conteúdo entre diferentes domínios e desconsiderando uma gama de crenças que já consideramos confiáveis"<sup>68</sup>. Como afirma Gadamer,

em verdade, a palavra método soa muito bem em grego. Todavia, enquanto uma palavra estrangeira moderna, ela designa algo diverso, a saber, um instrumento para todo o conhecimento, tal como Descartes a denominou em seu Discurso do

---

<sup>68</sup> DWORKIN, Ronald. *Objectivity and Truth: You'd Better believe it*. Philosophy and Public Affairs, Spring, Vol. 25, Nº 2, p. 119.

método. Enquanto um termo grego, a palavra tem em vista a multiplicidade, com a qual se penetra em uma região de objetos, por exemplo, enquanto matemático, enquanto mestre de obras ou enquanto alguém que filosofa sobre ética.<sup>69</sup>

No capítulo 3, quando desenvolvi um pouco mais detalhadamente algumas teses de Gadamer, destaquei a relevância que o conceito de tradição possui para a aquisição da linguagem e, nesse sentido, da capacidade reflexiva. Ser iniciado em uma tradição é ser inserido em um espaço de razões (*space of reasons*), como diriam os filósofos de Pittsburgh<sup>70</sup>, isto é, uma rede de sentido que nos apresenta, ainda que de forma incipiente, o que é uma razão para o que. A interpretação, nesse sentido, é primariamente um fenômeno social: "podemos interpretar apenas porque há práticas ou tradições de interpretação em que podemos nos inserir"<sup>71</sup>. Conseguimos diferenciar normas jurídicas de uma ordem arbitrária de um ladrão porque desenvolvemos certas noções sobre as estruturas de organização social, a vinculação a certas decisões institucionais e sobre o dever de cumprir leis democraticamente promulgadas, assim como diferenciamos um poema de um romance, ou qualquer outra forma literária, porque desenvolvemos através da leitura e da consciência histórica certos critérios que os diferenciam, e assim por diante. O aprendizado e aperfeiçoamento da capacidade de reconhecer estas e outras práticas não é necessariamente consciente, mas algo que faz parte do processo de amadurecimento e formação (para lembrar o conceito de *Bildung*) de qualquer indivíduo. Na medida em que nosso repositório de significados a respeito dessas práticas se expande e se aprofunda, tornamo-nos mais críticos em relação a elas, e aquilo que parecia consensual em um primeiro momento torna-se cada vez mais controverso. Podemos chegar a conclusões como a de que uma lei extremamente injusta não deve ser obedecida e talvez nem possa ser considerada como uma norma jurídica vinculante, ou passamos a divergir, como no exemplo do capítulo anterior, se uma obra como a Bíblia deve ser compreendida como um texto sagrado, um relato

---

<sup>69</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva. A Virada Hermenêutica*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 164.

<sup>70</sup> Refiro-me a Wilfrid Sellars, Robert Brandom e John McDowell. Ver, nesse sentido, MAHER, Chauncey. *The Pittsburgh School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom*. New York: Routledge, 2012.

<sup>71</sup> DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, 2011, p. 130.

histórico ou um escrito alegórico a ser apreciado por seu valor simbólico. O mesmo acontece com conceitos éticos e morais. Durante a infância são apresentados a nós conceitos abrangentes e com significados então bastante claros: bem e mal, justo e injusto. Na medida em que adquirimos vocabulário, enfrentamos situações complicadas e dialogamos com outros, apuramos nossa sensibilidade e acrescentamos aos conceitos iniciais outros conceitos mais refinados que ajudam a determinar o seu sentido. Uma ação pode ser boa ou má, justa ou injusta porque também é corajosa ou covarde, proporcional ou desproporcional, nobre ou vulgar, sábia ou incauta. Como afirmei a partir de Taylor já no segundo capítulo, “seres linguísticos são capazes de novos sentimentos que refletem afetivamente o seu senso mais rico de seu mundo: não apenas raiva, mas indignação, não apenas desejo, mas amor e admiração”<sup>72</sup>. Dworkin sintetiza esse processo acima descrito no seguinte sentido:

interpretamos práticas sociais, primeiramente, quando individualizamos tais práticas: quando nos consideramos engajados em uma interpretação jurídica e não literária. Interpretamos, em segundo lugar, quando atribuímos alguns conjuntos de propósitos ao gênero ou subgênero que identificamos como pertinente, e, em terceiro lugar, quando tentamos identificar a melhor realização deste conjunto de propósitos em alguma ocasião particular.<sup>73</sup>

A forma analítica de exposição destas etapas do desenvolvimento de nossas capacidades interpretativas mostra que não existe interpretação em abstrato. Podemos compreender algo apenas na medida em que consideramos o objeto em questão como pertencente a um gênero determinado e, ao mesmo tempo, atribuímos um propósito a este gênero. Assim, práticas interpretativas específicas atenderão a propósitos diferentes entre si, e isso pode ser exemplificado na prática pelo fato de que juristas experientes não são automaticamente grandes intérpretes da história ou de peças de Shakespeare. Quando interpretamos o que um interlocutor nos diz em uma conversa, o propósito é compreender a sua intenção, o que ele quer dizer. A

---

<sup>72</sup> TAYLOR, Charles. *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016, p. 28.

<sup>73</sup> DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, 2011, p. 131.

intenção nesse sentido é o propósito da interpretação conversacional, e, para alguns, da interpretação artística, mas é um propósito frustrante para o direito ou para a história. A interpretação de diálogos, do direito e da arte, por outro lado, pode ser enquadrada em um gênero mais amplo, que Dworkin chama de interpretação colaborativa, ou seja: "a interpretação colaborativa assume que o objeto de interpretação tem um autor ou criador e que este autor iniciou um projeto que o intérprete tenta desenvolver"<sup>74</sup>. Nesse sentido, somos parceiros do projeto iniciado por aquele que fala, que promulga uma lei ou cria uma obra de arte. A história, por outro lado, é considerada pelo autor como pertencente ao tipo de interpretação explicativa: "um historiador que constrói uma teoria sobre o significado da revolução francesa ou do holocausto não é um parceiro dos jacobinos ou dos nazistas. Ao contrário, ele tenta encontrar o significado dessas épocas e eventos para aqueles a que ele se dirige"<sup>75</sup>. Há um terceiro conjunto de problemas interpretativos que diz respeito àquilo que estamos tratando desde o capítulo anterior. É o que Dworkin chama de interpretação conceitual. Ela é baseada na assunção "de que o intérprete busca o significado de um conceito, como o de justiça ou verdade, que foi criado e recriado não por autores singulares, mas pela comunidade a que o conceito pertence, uma comunidade que também inclui o intérprete como criador"<sup>76</sup>.

Quando tentamos identificar o significado de conceitos interpretativos, como foi abordado, buscamos oferecer razões que indiquem que a melhor compreensão deste tipo de conceito aponta para um ou para outro sentido. Mas, já que *morons* não existem, o processo de exigir e dar razões é sempre inferencial ou normativo, isto é, sustentamos nossa interpretação em um ou em outro sentido a partir de outros conceitos. A escravidão não é injusta porque entidades extranaturais nos causam a impressão de que assim o seja. A injustiça da escravidão consiste no seu desrespeito à liberdade individual a partir do pressuposto de que alguns seres humanos são desiguais em direitos em relação aos demais simplesmente por ter determinada cor, ser membros de um povo ou integrar alguma religião, por exemplo. Nem sempre desenvolvemos um raciocínio estrito a respeito destes conceitos quando os

---

<sup>74</sup> DWORIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, 2011, p. 135.

<sup>75</sup> DWORIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, 2011, p. 136.

<sup>76</sup> DWORIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, 2011, p. 136.



empregamos no dia-a-dia. Parte importante daquilo que chamamos de tradição consiste na consolidação de certos paradigmas: não precisamos aplicar de forma analítica nem argumentar de forma extensa contra a tortura de bebês; nós simplesmente vemos que se trata de uma prática cruel e injustificável. A própria escravidão é para nós um paradigma que representa a negação absoluta daquilo que entendemos por dignidade humana, por mais abstrato e controverso que este conceito possa ser em outras circunstâncias.

Em casos não tão óbvios em que somos levados a desenvolver e sustentar nossas convicções de maneira mais detalhada, tentamos fazê-lo de forma responsável e íntegra, assim como exigimos de nossos interlocutores de diálogo a mesma postura. Ou seja, a justificação daquilo que entendemos por democracia, por exemplo, exige de nós a colocação de conceitos circundantes que apoiem o significado atribuído a este conceito e estes conceitos empregados na justificação serão, por sua vez, amparados por outros conceitos. Podemos pensar que democracia pressupõe simplesmente a igualdade entre cada indivíduo na soma total dos interesses e, portanto, no poder comum de decisão. Assim, um regime que age apenas de acordo com aquilo que decidem a maioria dos cidadãos, sem consideração acerca do mérito de tal decisão, seria um regime democrático. Mas uma compreensão mais apurada da igualdade em seu sentido político deve pressupor que igualdade também implica um certo nível de igual liberdade, isto é, indivíduos e comunidades têm o direito de viver da maneira que acreditam ser a correta ainda que isso seja contrário ao que a maioria da nação entende. Assim, um governo que age apenas de acordo com o que decide a maioria, no sentido de perseguir minorias indesejadas, na verdade não está tratando todos com igualdade e, portanto, também não pode ser considerado uma democracia (pelo menos não no sentido em que nós, hoje, a concebemos). Esse é só um exemplo grosseiro. Em nossas discussões cotidianas exercemos nossa capacidade interpretativa de forma muito mais sofisticada, fazendo conexões, ainda que não explícitas, com uma rede muito mais densa de conceitos e paradigmas. Mas, com isso, reforço a tese de que conceitos interpretativos e, nesse sentido, conceitos éticos e morais, são intrinsecamente holísticos: a compreensão e aplicação correta de cada conceito é

mutuamente dependente da correta compreensão e aplicação de outros conceitos pertinentes ao gênero interpretativo em questão.

Quando pensamos em holismo, pensamos em circularidade. Mas circularidade não significa necessariamente petição de princípio. Quando abordei a relação entre a interpretação e a dialética da pergunta e da resposta em Gadamer, tentei mostrar como a circularidade pode ser produtiva. Com efeito, na medida em que refletimos sobre o verdadeiro significado e aplicação de valores ou conceitos da Ética, aperfeiçoamos nossa capacidade de avaliação e muitas vezes somos forçados, em nome da coerência, a modificar nossas pressuposições ou mesmo a buscar variações mais sofisticadas ou mesmo novos conceitos ou valores. O desenvolvimento daquilo que chamamos de direitos de primeira, segunda e terceira geração pode servir como um exemplo. Partimos de certos princípios relativos a direitos políticos individuais que atendiam às demandas do Estado liberal clássico, mas, na medida em que estes se mostraram insuficientes ou contraditórios quando aplicados por si mesmos - não pode haver autonomia sem condições mínimas de subsistência, por exemplo - tornamo-nos conscientes de que havia outros direitos políticos a serem protegidos, os direitos sociais. A evolução industrial e a aceleração desenfreada do consumo apresentaram novos desafios e direitos relativos ao meio-ambiente sustentável revelam-se cada vez mais necessários para a proteção dos demais direitos anteriormente reconhecidos (afinal, só podemos pensar em indivíduos livres e iguais na medida em que ainda existam indivíduos vivos no planeta).

Entender, portanto, que um determinado valor é objetivo ou que determinada interpretação de um conceito ético ou moral é verdadeira, o que é a mesma coisa, significa dizer que tal valor coexiste em harmonia com outros valores pressupostos ou, no mesmo sentido, que o significado atribuído a um conceito é coerente com outros conceitos que o sustentam. Isso é o que significa a demanda (em si mesma ética) por responsabilidade e integridade argumentativa. Teóricos conservadores podem afirmar que essa concepção de objetividade ou verdade se contrapõe à clássica teoria da verdade como correspondência. É claro, esses teóricos também acreditam que só existe objetividade onde existem objetos. Mas *morons* não existem e, ainda que existissem, a relação causal entre eles e nossas crenças não faria justiça

àquilo que de fato entendemos como sendo um raciocínio prático bem-sucedido ou verdadeiro. Na Ética, assim como nos demais campos da vida prática, nós não precisamos de causas, mas de boas razões.

Tentei argumentar nos capítulos anteriores no sentido de que o ser humano é um animal de linguagem: ser inserido em práticas linguísticas constitui de maneira determinante a nossa forma de compreendermos a realidade e a nós mesmos. Na verdade, associar a compreensão à linguagem já é em si um pleonasma. Nesse sentido, o ser humano também é um animal auto-interpretativo, isto é, "humanos vivem a sua vida sob a luz de uma concepção sobre o que o ser humano é"<sup>77</sup>. Em nosso processo de formação, em que desenvolvemos nossas capacidades de linguagem e reflexivas, aprendemos a identificar práticas e instituições sociais, bem como o sentido por trás das mesmas. Na medida em que nos deparamos com situações concretas ou em que problematizamos os paradigmas socialmente estabelecidos, podemos atingir um nível crítico de reflexividade e questionar o significado atribuído a nossas práticas e instituições, assim como criticar as mesmas práticas e instituições em si. Neste processo dialético ou de circularidade hermenêutica em que a eticidade é constantemente colocada à prova pelas reconsiderações particulares, estão sempre imbricadas considerações normativas acerca da nossa situação e da maneira como devemos agir. Isso significa, como já foi afirmado anteriormente, que a Ética é intrínseca à autocompreensão humana. Ainda que isso signifique algo diferente, ela é parte da realidade tal qual os quarks, bósons e fótons. Ao contrário das partículas subatômicas e demais elementos constituintes da natureza, a Ética, assim como a autocompreensão sobre o que é o ser humano, é sempre dependente de um ato interpretativo, um processo normativo sobre qual é o melhor significado de determinadas práticas, acontecimentos e conceitos cuja existência não está sujeita às relações de causa e efeito objeto de investigação das ciências naturais. No entanto, como afirma Taylor, "isso não encerra a questão sobre o lugar da verdade em nossas autointerpretações"<sup>78</sup>. O fracasso do positivismo lógico pode ser resumido pelo fato de que a sua premissa,

---

<sup>77</sup> GABRIEL, Markus. *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Polity, 2018, p. 66.

<sup>78</sup> GABRIEL, Markus. *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Polity, 2018, p. 96.

de que proposições que não fossem nem tautológicas nem empíricas não seriam passíveis de verdade ou falsidade, não era ela mesma nem tautológica nem empírica. Precisamos compreender o conceito de verdade, portanto, como sendo ele mesmo um conceito interpretativo.

Gostaria de encerrar este tópico com dois esclarecimentos. O primeiro diz respeito ao ceticismo. Como foi visto, argumentei que o ceticismo impulsionado por teorias arquimedianas é equivocado porque tenta buscar respostas acerca da objetividade e verdade da Ética fora da argumentação normativa a que ela está condicionada. É isso o que Dworkin chama de ceticismo externo. Mas há, ainda segundo o autor, o ceticismo interno, ou seja, aquele que nega a possibilidade de soluções éticas ou morais a problemas mais específicos porque endossa uma teoria mais abrangente sobre a Ética. Um caso exemplificativo é do teórico que afirma a inexistência de qualquer dever ético ou moral porque Deus não existe. Isto é, essa posição pressupõe que a existência de deveres está condicionada à existência de Deus, pois ele é a única fonte válida de normatividade. Há outros casos. Talvez Antígona estivesse diante de um dilema de fato insolúvel entre o dever de obedecer às normas da polis e o dever de enterrar Polinice em sinal de respeito e para evitar que esta, sem o ritual fúnebre, fosse condenada a vagar cem anos nas margens do rio que levava ao mundo dos mortos. Ou seja, assim como em tantos outros exemplos trazidos pela literatura, talvez haja circunstâncias em que a ação seja pautada por uma escolha cuja ponderação não leva a uma conclusão melhor do que a sua concorrente. É também o caso do conflito entre igualdade e liberdade segundo Isaiah Berlin; para atingirmos uma temos que abrir mão da outra, sendo ambas igualmente relevantes. Esse tipo de ceticismo é distinto porque não nega a independência da Ética, mas a reafirma para chegar às suas conclusões. Os conflitos e a ausência de respostas para os conflitos suscitados são amparados por considerações normativas, não sobre se há algo na estrutura da "realidade externa" que corresponda às nossas convicções. A afirmação do conflito intransponível entre valores, bem como a possibilidade de solução deste conflito, deve ser desenvolvida a partir de considerações interpretativas acerca de qual é o melhor sentido de conceitos como justiça, autointeresse, igualdade e liberdade.

O segundo esclarecimento diz respeito ao status político da assunção de um realismo na Ética, isto é, a concepção aqui defendida de que há respostas objetivamente verdadeiras neste domínio de reflexão. Podemos imaginar alguém argumentando que, se há verdades objetivas tanto sobre o que é moral quanto ético, o Estado deveria providenciar normas jurídicas que tornassem efetivos não apenas certos deveres quanto ao tratamento que devemos dar aos demais cidadãos, mas também quanto aos objetivos que devemos perseguir em nossa vida individual. Se há valores verdadeiros ou bens objetivos, por que não podemos identificá-los e simplesmente impô-los àqueles que por incapacidade ou mero desrespeito não moldam a sua vida de acordo com tais valores ou bens? Podemos suscitar primeiramente o falibilismo que foi tratado no capítulo três. Naquela ocasião fiz referência ao processo circular a que a interpretação está sujeita, em que a consideração sobre o todo está sempre aberta à modificação na medida em que é voltada para as partes e vice-versa. Nesse sentido, diferenciamos verdade de certeza. Da mesma maneira, aplicamos nossos conceitos práticos gerais a contextos específicos de nossas vidas. Da mesma maneira que tais conceitos guiam normativamente a nossa conduta, eles também são modificados pelas interpretações específicas que fazemos em cada circunstância particular. Por isso, quando estamos tratando da política, isto é, a maneira como o Estado se relaciona com os indivíduos de uma comunidade, devemos exigir cautela. Ainda que tenhamos convicções sobre aquilo que é bom ou mau, justo ou injusto, o jogo entre aplicação de normas gerais às inúmeras situações particulares de uma sociedade está sempre aberto a reavaliação sobre a maneira correta pela qual tais valores devem ser aplicados, e uma política rígida e insensível aos múltiplos contextos certamente causaria mais sofrimento e injustiça do que o oposto. Esse não é, porém, o único argumento sobre o tema. Como a Ética é um campo interpretativo, ela exige razões, argumentos e formação do convencimento. Podemos acreditar que temos valores superiores em relação aos que outras pessoas ao nosso lado compartilham e que a imposição destes valores a elas tornaria a vida delas muito melhor. Mas justamente porque a Ética é uma questão de argumentação, e não de causas externas, ninguém pode ser coagido, por *morons*, palavras de ordem ou punições, a acreditar naquilo em que não acredita. Ninguém vive uma boa vida se não acredita que está vivendo

uma boa vida. Nossa única opção é sempre o diálogo acompanhado da abertura à possibilidade de também estarmos equivocados e de que podemos melhorar nosso ponto de vista a partir da perspectiva apresentada pelo outro (isso pode ser resumido pelo que consideramos acerca da ampliação e fusão de horizontes). Além disso, podemos entender e sustentar que uma concepção ética sobre a importância da autenticidade, ou seja, a perspectiva segundo a qual cada um é responsável por descobrir-se e realizar-se na medida em que desenvolve sua vida em sociedade, atende às nossas demais ambições éticas e morais de forma mais satisfatória do que a simples política de imposição ética rígida de estados autoritários. Isso não significa um ceticismo quanto ao que significa viver bem, mas que viver bem também abrange esse nível de autonomia individual<sup>79</sup>.

Comprometi-me a apresentar duas teses neste capítulo. A primeira consiste na defesa de um realismo ético: uma vez que somos seres de linguagem e, portanto, seres cuja definição é dependente de uma autocompreensão normativa, a Ética é uma dimensão constitutiva da realidade humana. Falar em realidade humana não significa tratar de um aspecto “menos real” do mundo, mas que o “mundo” não pode ser reduzido aos objetos das ciências naturais ou a qualquer perspectiva que exclua nossos interesses e valores de sua constituição. Como afirma Markus Gabriel, “a existência de domínios não físicos parece ‘misteriosa’ ou talvez ‘supranatural’ apenas quando já se desenvolveu uma noção metafísica da física”<sup>80</sup>. A segunda tese suscitada ao fim do último capítulo era a de que, sendo um problema interpretativo, a questão ética não deixa de ser mais objetiva ou passível de verdade do que outros campos de investigação. Raciocinar e argumentar eticamente são processos

---

<sup>79</sup> Como afirma Putnam, “a crença em um ideal pluralista não é a mesma coisa que a crença de que todo ideal de florescimento humano é boa como qualquer outra” (PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, 1981, p. 148). Por outro lado, de acordo com Dworkin, o liberalismo político “não pode ser baseado no ceticismo. Sua moralidade constitutiva pressupõe que seres humanos devem ser tratados como iguais pelo seu governo, não porque não haja certo ou errado na moral política, mas porque *isso é o correto*.” (DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Harvard University Press, 1986, p. 441). Em síntese, o pluralismo ético não está vinculado com o ceticismo, de acordo com o qual qualquer modelo de vida é equivalente a outro. A crença na pluralidade está vinculada ao ideal de que cada um pode e deve buscar uma vida boa a partir de seu próprio contexto e de suas ambições a respeito. A tolerância às diferentes formas em que a autenticidade se efetiva, no entanto, está limitada pelo ideal de pluralidade que possibilita a todos a busca ou construção de uma vida autêntica.

<sup>80</sup> GABRIEL, Markus. *Sinn und Existenz: Eine realistische Ontologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2016, p. 21.

complexos em que, quando nos dedicamos seriamente, são-nos exigidos constante aperfeiçoamento e revisão de nossos conceitos e crenças sobre o que é uma razão para o que e, por mais que algumas questões sejam insolúveis ao final de uma reflexão crítica e cautelosa, o impasse daí resultante será um ceticismo amparado por ponderações que são em si mesmas de natureza ética, e não em desculpas evasivas sobre a estrutura desencantada da "realidade externa". Nós já temos problemas graves o suficiente a serem resolvidos e nenhuma distração cética desse tipo nos ajudará a decidir sobre a forma correta de agir ou sobre qual a sociedade em que queremos viver. Parafraseando Dworkin, a questão não é se nossas convicções éticas e morais podem ser verdadeiras, mas *quais* delas o são<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, 2011.





## CONCLUSÃO

Espero ter atingido os objetivos traçados na introdução deste trabalho. Conforme o prometido, desenvolvi no primeiro capítulo a diferença entre a concepção designativa e constitutiva da linguagem, utilizando como exemplo teses relevantes de autores como Herder e Humboldt contra o pano de fundo daquilo que podemos chamar de *Aufklärung*. Além do desenvolvimento de leituras próprias das obras destes e de outros autores pertinentes, essa abordagem também foi possibilitada a partir de alguns trabalhos relevantes de Charles Taylor sobre este período da história do pensamento, autor que, como o leitor deve ter percebido, exerce grande influência nas concepções aqui apresentadas.

A defesa de uma perspectiva constitutiva da linguagem, isto é, que proponha (i) a sua dimensão histórica e cultural de formação e (ii) o seu caráter holístico, no entanto, deve estar atenta aos desafios por ela mesma implicados, relativos à suspeita por posições adversas de um lado e, por outro, à propagação de apropriações desta perspectiva que se desdobram em posturas céticas e/ou relativistas. Se a linguagem é um produto e atividade histórica, como podemos estabelecer um vínculo entre ela e o ideal universal e normativo de razão? Ao mesmo tempo, se os conceitos por nós aprendidos ao sermos iniciados em uma comunidade linguística determinam a nossa visão de mundo, qual a garantia de que nossas teorias estejam referidas ao mundo "em si", ao invés de distorcê-lo ou simplesmente criá-lo? Através do percurso teórico realizado no segundo capítulo, que vai do ideal hegeliano de comunhão entre história e razão (ou lógica) à crítica ao necessitarismo daí decorrente a partir da hermenêutica, bem como à perspectiva de que é através da linguagem, e não apesar dela, que seres humanos têm afinal de contas um "mundo" sobre o qual pensar, tentei afastar as suspeitas acima referidas e apresentar uma concepção hermenêutica que não seja vítima de uma leitura cética ou relativista associada a alguma forma de historicismo.

Se a linguagem é um elemento determinante para a nossa faculdade reflexiva, ou seja, para que tenhamos uma autoconsciência e assim consciência dos demais entes, constituindo-se, como foi abordado, em uma segunda natureza, há algo errado no quadro desenvolvido sobre a mente a partir da perspectiva naturalista, a qual,

nesse contexto, é definida por Thomas Fuchs pela expressão “neurocentrismo”. Em síntese ao que foi apresentado no primeiro tópico do terceiro capítulo, a formação da consciência é dependente da possibilidade de inserção em uma tradição linguística a partir da qual herdamos uma concepção sobre aquilo que o ser humano é e só então podemos desenvolver uma avaliação crítica a respeito desta mesma concepção. Nesse processo interpretativo a que estamos sujeitos, onde nunca há um grau zero de sentido, embora a revisão e crítica sejam sempre imperativos a serem seguidos, lidamos a todo momento com conceitos valorativos e, portanto, normativos, os quais constituem a nossa autocompreensão. Como afirma Taylor, “nós somos inescapavelmente animais autodeterminados. Mas isso não resolve a questão sobre o lugar da verdade em nossas auto-interpretações”<sup>1</sup>.

Nesse sentido, no segundo tópico do terceiro capítulo, desenvolvi uma concepção interpretativa do problema ético e moral em que interpretação e verdade não sejam termos contraditórios entre si. De acordo com o que foi exposto, não existe algo como interpretação em sentido geral: nós interpretamos a história, textos, objetos artísticos e conceitos, e para cada tipo de prática interpretativa haverá padrões de sucesso investigativo que não são necessariamente idênticos entre si. Mas o que é a verdade, senão a “solução bem-sucedida para um desafio de investigação”<sup>2</sup>? A crítica à metaética, nesse sentido, deu-se a partir da constatação de que o pressuposto do qual parte tal disciplina é em si um equívoco: encontrar o fundamento para a verdade acerca de raciocínios éticos e morais que esteja fora do domínio da Ética. Nós nunca encontraremos proposições éticas e morais que correspondam à concepção de verdade nem ao campo de objetos do qual as ciências naturais se ocupam. Mas o grande equívoco é pensar que os seus critérios de verdade e os objetos por elas estudados satisfaçam tanto os diferentes e legítimos usos a que o conceito de verdade está sujeito quanto tudo aquilo que é real.

Como afirma Putnam (ver p. 142), a linguagem contém em si diferentes padrões e formas de aplicação, diferentes jogos de linguagem, porque seria uma ilusão pensar que apenas um tipo de linguagem seria suficiente para a descrição de

---

<sup>1</sup> TAYLOR, Charles. *Gabriel's refutation*. (In:) GABRIEL, Markus. *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Polity, 2018, p. 131.

<sup>2</sup> DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 179.

toda realidade. Não existe algo como “a” linguagem universal, aquela que, em detrimento de outros modelos, determinaria o que pode ser considerado científico de um lado e mera alucinação coletiva de outro. Isso se dá porque os diferentes jogos de linguagem correspondem a diferentes maneiras de reflexão as quais, por sua vez, correspondem a diferentes sentidos e contextos em que “existir” pode ser compreendido, sem que haja uma prevalência de um domínio sobre os demais. Nesse sentido, gostaria de encerrar retomando brevemente um ponto implícito na argumentação desenvolvida nesta obra, mas que ainda carece de explicitação e esclarecimento. Ao menos desde aquele singelo esquema constante na página 57, problematizamos a forma pela qual a linguagem pode corresponder ao “mundo”. Naquele contexto, empreguei o conceito de mundo de maneira propositalmente ingênua, utilizando-o simplesmente para fazer referência ao que podemos entender por “realidade externa” ou “realidade objetiva”. No entanto, se empregarmos o conceito de mundo em seu sentido propriamente teórico, o qual pressupõe, mas não se confunde com o “universo” – a totalidade de objetos naturais –, tratando-se do conjunto que abrange todos os conjuntos da realidade, concordo com Markus Gabriel no sentido de que “o mundo não existe”. Como afirma Taylor a respeito, o mundo não conhece limites fixos: “ele é o conjunto de linguagens, práticas e instituições culturais; ele tem uma forma em um determinado momento (ainda que fosse necessária onisciência para mapeá-la), mas a ela estão sempre sendo acrescentadas novas maneiras de compreendê-lo e vivê-lo ao mesmo tempo em que algumas de suas facetas caem em desuso e esquecimento”<sup>3</sup>. Por isso, nesse livro, tentei desenvolver as ideias apresentadas a partir de um pluralismo teórico em contraposição à pretensa linearidade implicada na ansiedade cartesiana abordada na introdução. Acredito que este pluralismo teórico seja um modelo mais coerente em relação àquilo que a realidade é: dinâmica e infinita.

---

<sup>3</sup> TAYLOR, Charles. *Gabriel's refutation*. (In:) GABRIEL, Markus. *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Polity, 2018, p. 131.



## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1984.
- BAUMER, Franklin Le Van. *O Pensamento Europeu Moderno. Séculos XIX e XX. Vol. II*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1977.
- BEISER, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press, 2003.
- BERLIN, Isaiah. *The roots of Romanticism*. Pimlico, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Vico e Herder*. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília, Editora Universitária de Brasília, 1982.
- BERNSTEIN, Richard J. *Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited, 1983.
- BRANDON, Robert. *Articulando razões: uma introdução ao inferencialismo*. Tradutor, Agemir Bavaresco. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.
- CAVELL, Stanley. *Themes out of School*. San Francisco: North Point Press, 1984.
- CIRNE-LIMA, Carlos Roberto Velho; LUFT, Eduardo. *Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. Caxias do Sul, RS: Educus, 2006.
- DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford University Press, 2006.
- DENNETT, Daniel C. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991.
- DESCARTES. *Meditações*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999.

DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited, translated and introduced by H. P. Rickman. Cambridge University Press, 1976.

DREYFUS, Hubert. TAYLOR, Charles. *Retrieving Realism*. Harvard University Press, 2015.

DUPRÉ, Louis. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. Yale University Press, 2004.

DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Law's Empire*. Harvard University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *Objectivity and Truth: You'd Better believe it*. *Philosophy and Public Affairs*, Spring, Vol. 25, Nº 2.

FISH, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Harvard University Press, 1980.

FORSTER, Michael N. *German Philosophy of Language: from Schlegel to Hegel and beyond*. Oxford University Press, 2011.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Tradução de António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Vega, 2006.

FORST, Rainer. *Contextos da Justiça: Filosofia política para além do liberalismo e do comunitarismo*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. FORST, Rainer. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Translated by Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.

FREGE, Gottlob. *The Thought: A Logical Inquiry*. *Mind*, vol. 65, nº 269 (jul. 1956).

FUCHS, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer Verkörperten Anthropologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2020.

GABRIEL, Markus. *Der Sinn des Denkens*. Ullstein Buchverlage, Berlin, 2018.

\_\_\_\_\_. *Ich ist nicht Gehirn: Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein Buchverlag GmbH, 2017.

\_\_\_\_\_. *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Polity, 2018.

\_\_\_\_\_ *Sinn und Existenz: Eine realistische Ontologie*. Suhrkamp Verlag Berlin, 2016.

GADAMER, Hans-Georg. *Elogio da teoria*. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_ *Hermenêutica em Retrospectiva. A Virada Hermenêutica*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_ *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_ *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_ *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck Tübingen, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HARE, R.M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

HAWKING, Stephen W.; MLODINOW, Leonard. *The grand Design*. New York: Bantam Books, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_ *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_ *Ciência da lógica: 2. A da Essência*. Traduzido por Christian G. Iber, e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_ *Ciência da lógica: 3. A doutrina do Conceito*. Traduzido por Christian G. Iber, e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

\_\_\_\_\_ *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014

\_\_\_\_\_ *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Der Weg zur Sprache*. Pfullingen, 1989.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Was heißt denken? Vorlesung Wintersemester 1951/1952*. Stuttgart: Reclam, 2018.

HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam, 1770.

\_\_\_\_\_. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Reclam.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Tradução: José M. Justo. Lisboa, Edições Antígona, 1987.

HIRSCH, E.D. *Validity in interpretation*. Yale University Press, 1967.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Pascoal. Nova Alexandria, São Paulo, 2003.

HÖSLE, Vittorio. *A Short History of German Philosophy*. Translated by Steven Rendall. Princeton University Press, 2017.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheiten des Menschliches Sprachbaues*. Hofenberg, 2016.

JUNG, Luã. *Hermenêutica e literatura em Paul Ricoeur*. (In:) BAUMGARTEN, Carlos Alexandre; de BARROS, Bruno Manzolini. *Diálogos com Paul Ricoeur: Ensaios de hermenêutica e literatura*. Porto Alegre: Libretos, 2017.

\_\_\_\_\_. *O espinho do ouriço: verdade e valor em Ronald Dworkin*. <[http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/7442/2/DIS\\_LUA\\_NOGUEIRA\\_JUNG\\_COMPLETO.pdf](http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/7442/2/DIS_LUA_NOGUEIRA_JUNG_COMPLETO.pdf)>.

KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft 1784. S. 481-494.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Edição da Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa, 2001.

KURZWEIL, Ray. *The age of spiritual machines: when computers exceed human intelligence*. Penguin Books, New York, 2000.

LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2019.



LUFT, Eduardo. *Espaço lógico em Wittgenstein e Hegel*. (In:) BAVARESCO, Agemir; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes (Orgs.). *Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre, Editora Fi, 2017.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1985.

MACKIE. J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977.

MAHER, Chauncey. *The Pittsburgh School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom*. New York: Routledge, 2012.

McDOWELL, John. *Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism*. (In:) MALPAS, Jeff; ARNSWALD, Ulrich; KETSCHER, Jens (Editors). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. The MIT Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mind and World*. Harvard University Press, 1994.

MØLLER, Sofie. *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press, 2020.

MOORE, G.E. *Principia Ethica*. New York: Prometheus Books, 1988.

NAGEL, Thomas. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. *The View from Nowhere*. Oxford University Press, 1986.

NOVALIS (In:) *Deutsche Aphorismen: Herausgegeben von Gerhard Fieguth*. Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Edições 70, Lisboa, 2018.

PINKARD, Terry. *German philosophy 1760 - 1860: the legacy of idealism*. Cambridge University Press, 2002.

PIPPIN, Robert B. *Hegel's Idealism: The satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge University Press, 1989.

PLATÃO. *Diálogos: O Banquete - Fédon - Sofista - Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PUTNAM, Hilary. *Ethics without Ontology*. Harvard University Press, 2004.

\_\_\_\_\_ *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, 1981.

\_\_\_\_\_ *The collapse of fact/value dichotomy and others essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

REDDING, Paul. *Analytic philosophy and the return of Hegelian thought*. Cambridge University Press, 2007.

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1987.

RORTY, Richard. *Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?* (In:) MENAND, Louis (Ed.). *The Future of Academic Freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

\_\_\_\_\_ *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 2018.

RYLE, Gilbert. *The concept of Mind*. London and New York: Routledge, 2009.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1977.

SEARLE, John R. *A Redescoberta da Mente*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins fontes, 2006.

TADEU, Rodrigo Gonçalves. *Relativismo linguístico ou como a língua influencia o pensamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Edições Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_ *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

\_\_\_\_\_ *The Language Animal: The full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016.

\_\_\_\_\_ *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes*. (In:) MALPAS, Jeff; ARNSWALD, Ulrich; KETSCHER, Jens (Editors). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. The MIT Press, 2002.

TUGENDHAT, Ernst. *Heideggers Idee von Wahrheit*. (In:) SKIRBEKK, Gunnar (Org.). *Wahrheitstheorien: Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1996.

VATTIMO, Gianni. *A farewell to truth*. Translated by William McCuaig. Columbia University Press, 2011.

WACHTERHAUSER, Brice. *Getting it Right: Relativism, realism, and Truth*. (In:) DOSTAL, Robert J (Edited by). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002.

WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia: escritores e atores da história*. Tradução de Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophischen Untersuchungen*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2016.

\_\_\_\_\_ *Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2016.





