

PARA A RECONCILIAÇÃO DE DOIS HERÓIS: HABERMAS E HEGEL*

ROBERT B. BRANDOM

TRADUÇÃO DE FERNANDO COSTA MATTOS

RESUMO

Habermas é o principal teórico contemporâneo do *Geist* hegeliano, aquele que melhor soube nos explicar a sua rica estrutura, aquele que encontrou o melhor idioma para tornar explícitos os compromissos que estão implícitos no fato de sermos criaturas discursivas normativas. Mas por que, então, não preferir a versão do próprio Hegel para essas ideias? O artigo aborda algumas respostas possíveis a essa questão.

PALAVRAS-CHAVE: *F. W. Hegel; Jürgen Habermas; Geist; ética do discurso.*

ABSTRACT

Habermas is the foremost contemporary theorist of Hegelian *Geist*, the one who has taught us the most about its fine structure, the theorist who has best found an idiom for making explicit the commitments that are implicit in our being discursive normative creatures. So, what is not to like about Hegel's version of these ideas? There are a lot of possible answers to that question.

KEYWORDS: *F. W. Hegel; Jürgen Habermas; Geist; discourse ethics.*

[*] © Robert B. Brandom, 2012.

[1] Habermas, J. *Knowledge and human interests*. Boston: Beacon Press, 1971, traduzindo a edição alemã de 1968: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. [Trad. bras.: *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.]

A primeira vez que ouvi o nome de Habermas foi há quase trinta anos, na primavera de 1979, quando eu havia acabado de chegar à Universidade de Pittsburgh como novo professor assistente. Aqueles que conhecem meu orientador, Richard Rorty, não se surpreenderão ao saber que, embora sua própria obra-prima, *A filosofia e o espelho da natureza*, tivesse acabado de sair, ele estava muito menos interessado em falar sobre isso do que em transmitir seu entusiasmo pelo livro *Conhecimento e interesse*, de Habermas¹. Seguindo sua recomendação, li esse trabalho — com crescente empolgação. Ele fazia coisas maravilhosas e originais com linhas de pensamento pelas quais eu sempre me interessara, mas que eu não via como integrar ao meu interesse central pela natureza da linguagem e o seu papel em nossas vidas. Fazia isso, em parte, ao oferecer uma interpretação de grandes linhas de força da tradição filosófica desde Kant. A ambição e a absoluta força desse trabalho me encantaram e inspiraram na época — e inspiraram até hoje. Mais que qualquer outra coisa, creio que o que a minha imaginação captou foi a perspectiva revigorante de um novo modo de pensar sobre como a filosofia da linguagem poderia ser legitimamente entendida como “filosofia primeira”.

O ponto de partida conhecido é a convicção de que o evento mais importante na história humana — simplesmente a maior coisa que jamais nos aconteceu (ou que jamais fizemos) — é a transição gradativa, ainda em curso, das sociedades, práticas e modos de pensar tradicionais para as suas versões modernas. (Se alguém quiser defender que o advento anterior da civilização é mais importante — cidades de grande porte, agricultura organizada e a correspondente especialização e divisão do trabalho, junto com a geração do excedente de trabalho para as necessidades de sobrevivência —, não insistirei na necessidade de escolher entre essas opções concorrentes.) Os primeiros filósofos modernos, de Descartes a Kant, contribuíram para o desenvolvimento da crença teórica e ideológica que é a profissão de fé da modernidade. Mas ninguém antes de Hegel assumiu tão explicitamente essa transformação titânica, e a unidade de seus vários aspectos, como tema filosófico central e condutor².

O principal objetivo do Esclarecimento foi não apenas começar a articular o novo tipo de entendimento próprio à modernidade, como também dizer que, em termos gerais, todo esse empreendimento é — ou pelo menos deveria ser — um passo progressivo em nosso desenvolvimento. Desse ponto de vista, a tradição anglófona da filosofia analítica foi, para crédito seu, uma herdeira leal do Esclarecimento: uma incentivadora da modernidade, ao menos em sua encarnação intelectual enquanto ciência empírica (paradigmaticamente natural), e (ainda que em menor grau) em sua encarnação política enquanto democracia liberal. Hegel também era um incentivador da modernidade. Mas, dentre os caminhos que aqui se separam, ele escolheu outra via, pois levou a sério não apenas o Esclarecimento, como também seus críticos românticos. (Em uma carta sugestiva, escrita quando ainda era estudante em Tübingen, faz uma entusiasmada apologia da *Religião nos limites da simples razão*, de Kant, livro que ele, Hölderlin e Schelling haviam acabado de ler, mas encerra sua análise com um voto de cautela: “*Still, Phantasie, Herz e Sinnlichkeit* não devem ser jogados fora sem mais”.³) É claro que, ao contrário dos românticos, Hegel não clama por um retorno a modos pré-modernos de vida (a despeito de sua admiração pela eticidade grega). A modernidade sempre representou, para ele, o único caminho adiante. E era um crítico feroz do lado anti-intelectualista do Romantismo. Era, se se quiser, um racionalista romântico; mas, de todo modo, um racionalista. Seu racionalismo sintético tinha de encontrar um lugar para a arte, assim como para a ciência, o desejo, o sentimento, o poder e a razão; para o valor da individualidade, assim como para o da universalidade. Mas não podia permitir que o pensamento fosse preterido em favor de “uma névoa cálida de incenso e um distante badalar de sinos”, como via os românticos inclinados a fazer. Para ele, no fim das contas, “aquele que enxerga o mundo racionalmente, o mundo o enxerga de volta racionalmente”.

[2] Sobre esse tópico, cf. Pippin, R. *Idealism as modernism: Hegelian variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

[3] Ao verter a frase, Brandom manteve os conceitos no original alemão. Poderíamos traduzir *Still, Phantasie, Herz e Sinnlichkeit* por, respectivamente, “silêncio”, “fantasia”, “coração” e “sensibilidade”. (N. do T.)

Quatro compromissos daí decorrentes distinguem a via inaugurada por Hegel do caminho que conduz do Esclarecimento de Kant àquele de Russell, Carnap e Quine. Em primeiro lugar, Hegel estava determinado a entender a *unidade* que emergia das inter-relações entre os diversos aspectos da incipiente modernidade: não apenas a dimensão intelectual (incluindo a científica), mas também a econômica, a política, a burocrático-institucional, a cívica e a artístico-literária. Em segundo lugar, estava convencido de que a *filosofia* tinha algo de especial a dizer sobre a unidade exibida pelo processo da modernidade na multiplicidade desses aspectos. Em terceiro lugar, estava preocupado em entender também as sombras projetadas pela luz nascente do moderno — algumas das quais já tinham sido percebidas, ainda que indistintamente, pelos românticos. A maçã nova e brilhante vinha repleta de vermes, e os vermes não eram meros intrusos casuais, mas parte integral da ecologia da maçã. Em quarto lugar, assumia o desafio de descrever o essencial jogo de luz e sombra no *chiaroscuro* da modernidade, de diagnosticar as inelutáveis patologias que acompanhavam sua recém-encontrada saúde, podendo conduzir assim a uma terapia. Esse desafio equivale a esboçar a forma de uma segunda transformação progressiva, da mesma ordem de magnitude que a daquela que se deu entre a sociedade antiga e a moderna, entre o pensamento antigo e o moderno. É o desafio de tornar visíveis as linhas gerais de uma terceira era, a era pós-moderna, forjada no fogo das lições aprendidas a partir daquilo que se ganhou e se perdeu na transição para a segunda. (Rejeitando as tendências irracionalistas reacionárias do Romantismo, que simplesmente dizem não ao Esclarecimento, mas aceitando ao mesmo tempo muitas de suas críticas positivas, Hegel considera que a tarefa requer uma visão do pós-moderno que é também pós-romântica — um critério de adequação que, de certo modo, não é satisfeito nem pelo Heidegger tardio, por exemplo, nem por Derrida.) Nenhum desses projetos e compromissos tem lugar na problemática filosófica característica da filosofia analítica do século XX. (“Modernidade” não é um de seus termos.)

Já em *Conhecimento e interesse* Habermas mostrava, assim me parecia, o caminho para reconciliar essas tradições. Duas das ideias aí desenvolvidas fornecem a chave. A primeira é a ideia de que a forma especificamente moderna de poder consiste em distorcer sistematicamente as estruturas de comunicação e reflexão — as práticas discursivas em que articulamos nossas autocompreensões e avaliamos e legitimamos nossas práticas e instituições. A segunda é a ideia de que, por mais perversamente íntimas, invisíveis e insidiosas que sejam essas deformações das práticas de pedir e oferecer argumentos, elas ainda assim abrem a possibilidade de novas formas de oposição ao poder nelas oculto. Pois abrem espaço para discursos *críticos* com

um potencial *emancipatório*. Esses idiomas, ou vocabulários, tornam explícitos os compromissos, permissões e proibições implícitos (incluindo os inferenciais, mas não apenas estes) que fornecem força normativa, supostamente racional, a várias estruturas de poder. Como afirmações explícitas, esses compromissos, permissões e proibições emergem do nebuloso pano de fundo para a luz racional do dia, onde podem ser confrontados e precisam defender-se; onde argumentos em seu favor podem ser demandados, oferecidos e avaliados. Discursos críticos emancipatórios abrem a perspectiva de dar conteúdo concreto — e, portanto, força real — à injunção bíblica: “Saiba a verdade, e a verdade o libertará”.

Hegel inventa a noção (ainda que não o termo) de *ideologia* que inaugura essa tradição. Sobretudo na *Fenomenologia*, ele explora o jogo entre, de um lado, as relações assimétricas de reconhecimento, carregadas de poder, que articulam várias práticas sociais modernas (estruturas residuais de senhorio, aspirando à independência, isto é, à autoridade, sem a correspondente dependência, i.e., a responsabilidade), e, de outro, as inadequações expressivas dos conceitos fundamentais por meio dos quais os indivíduos autoconscientes, que estão em tais relações e empregam esses conceitos, compreendem a si mesmos e àquelas práticas e instituições. Os outros grandes desmascaradores do século XIX, entre eles Marx, Nietzsche e Freud, se apoiaram nas ideias de Hegel para expor em que medida a modernidade, cuja auto-compreensão se resumia essencialmente a colocar a razão no lugar antes ocupado pelo poder, expressava-se, de modo igualmente essencial, pela transformação da razão em uma mera forma que o poder pode assumir: a sua máscara moderna.

Uma resposta natural a esses discursos críticos é encontrar neles motivos para suspeitar do próprio conceito de razão que o Esclarecimento havia colocado no centro da ideologia que criou para o projeto da modernidade. Talvez a própria distinção platônica entre persuasão e coerção verbal — a ideia de uma força normativa “do melhor argumento”, distinta, em princípio, de formas mais rebaixadas de induzir convicção, meramente retóricas — seja uma ilusão. Talvez aquilo a que gostamos de chamar “razão” seja *apenas* a forma especificamente moderna das relações de poder: mais elegante, mas não menos coercitiva, e tanto menos honesta (em negar inteiramente que o poder esteja sendo exercido) quanto mais abrangente (porque penetrando e permeando o núcleo discursivo do que sejam os indivíduos modernos autoconscientes que estão subordinados ao seu poder) do que as formas pré-modernas. Uma boa parte da obra de Foucault pode ser vista como o desenvolvimento dessa linha de pensamento⁴. Concebido dessa forma, o diagnóstico das funções ideológicas de vários discursos, práticas e instituições modernas se

[4] Penso que há razões para acreditar que, ao final da vida, Foucault estava começando a reconhecer que, com todos os seus defeitos, a forma moderna do poder disfarçado de razão seria um avanço significativo em relação às formas pré-modernas.

revela como uma forma específica da crítica romântica ao racionalismo iluminista.

Além, contudo, desse uso romântico da ideia de *ideologia*, há também um uso pós-romântico, racionalista. Adorno e Horkheimer, por exemplo, forneceram uma explicação das consequências ideológicas modernas que resultam de uma identificação exclusiva da razão com sua espécie *instrumental*. O problema não estaria na razão enquanto tal, mas em uma concepção atrofiada e reduzida da mesma. Essa ideia, por seu turno, abriu espaço para que se mantivesse a esperança de levar adiante a visão de razão do Esclarecimento como uma força oposta ao mero poder, e não, portanto, como apenas mais uma forma, entre outras, que o poder pode assumir (desde que se pudesse criar um conceito suficientemente rico e compreensivo de *razão*). Foi a este território virgem que Habermas dedicou seus esforços, e no qual ergueu seu edifício teórico.

Um pilar central desse edifício é a transposição da questão levantada pelos desmascaradores da ideologia para uma chave totalmente *linguística*. (O século XX foi corretamente denominado o século da linguagem na filosofia — tanto na tradição continental quanto na analítica.) Na época moderna, a avaliação e a legitimação das instituições e práticas sociais se tornou uma questão inteiramente discursiva. Isso implica que desmascarar uma ideologia é uma questão metadiscursiva de diagnosticar distorções sistemáticas de estruturas discursivas: deformações da ação comunicativa. Estas terão, com certeza, tanto manifestações genericamente pragmáticas como estritamente semânticas. Mas é sobretudo para a *linguagem* que falamos, os *conceitos* que utilizamos e o contexto prático-social em que o fazemos que devemos olhar para entender as formas tipicamente modernas de não liberdade, assim como para encontrar as ferramentas que nos permitam combatê-las.

Uma das contribuições mais importantes de Habermas, parece-me, é a ideia de que esse modo de ver as coisas oferece um ponto de contato entre esses tópicos culturais amplos e densos e o tipo de trabalho, detalhado e metucioso, que a filosofia analítica buscou desenvolver com precisão obsessiva. Aqui, as preocupações mais elementares, do tipo que possui critérios relativamente claros de sucesso e fracasso, podem ser abordadas com meios técnicos sob a expectativa realista de que impliquem um trabalho (no sentido estrito que os físicos dão a esse termo: força aplicada pela distância) importante no tratamento de preocupações filosóficas de grande porte, bem como de outras mais genericamente culturais. Se entender as relações entre razão e ideologia é uma das principais tarefas filosóficas de nossa época, então é mesmo o caso de defender uma filosofia da linguagem, devidamente ampliada (sobretudo na

dimensão pragmática), como “filosofia primeira”. E essa posição é muito diferente e mais compreensiva que a de Michael Dummett, que defende tal ideia num sentido muito mais estreito⁵. Enquanto o argumento de Dummett se volta exclusivamente aos pesquisadores filosóficos, Habermas se dirige de um modo mais geral aos intelectuais contemporâneos.

Essa abordagem fornece uma ponte mais do que necessária entre tradições que são motivadas por diferentes percepções dos principais problemas filosóficos, sobretudo em torno da nossa compreensão enquanto animais racionais⁶. A tradição analítica se concentrou substancialmente — alguns diriam que foi sua obsessão — na questão do naturalismo: as relações entre razões e causas, entre normas racionais e compulsão causal. A tradição iniciada por Hegel se preocupou em vez disso (*inter alia*, pelo menos) com a questão da ideologia: se haveria (e qual seria) uma distinção entre normas genuinamente *racionais* e aquelas que, expressando relações de poder, aparecem disfarçadas de racionais; uma distinção entre razões e interesses, entre persuasão racional e manipulação estratégica. Uma tradição se preocupa em entender o *logos* por meio de sua relação com a *physis*, ao passo que a outra se preocupa em entender o *logos* por meio de sua relação com o *mythos*⁷. (Colocando as coisas desse modo, espero não haver nenhuma necessidade conceitual subjacente de escolher entre o tipo de esclarecimento que se obtém com um dos contrastes e aquele que se obtém com o outro.)

Kant defendia a ideia (e Hegel o seguia nesse ponto) de que uma concepção pós-teológica de razões especificamente *morais* podia ser construída a partir da ideia de que (para colocar a questão mais nos meus termos do que nos dele) certos princípios de conduta tornam *explícitos*, na forma de regras, compromissos normativos que são *implícitos* no modo como simplesmente nos envolvemos nas práticas discursivas — ao falar e pensar, ao julgar e agir intencionalmente. A obrigatoriedade de quaisquer compromissos que se tenham descoberto com esse estatuto seria incondicional para nós *enquanto* seres que julgam e agem. (É claro que, em outro sentido, eles são compromissos hipotéticos, meramente contingentes, já que poderíamos renunciar à nossa discursividade e retornar à mera sensibilidade animal. Como diz Sellars, “sempre se poderia, é claro, simplesmente *não falar* — mas somente ao custo de nada ter a dizer”. Por razões profundas que, no fim das contas, são simplesmente semânticas, o suicídio da sapiência não é algo para o qual se possa apresentar uma *razão*.) Uma das ideias que mais aproximam os idealistas alemães entre si é a de que os compromissos *pragmáticos* estruturais implícitos, que formam o pano de fundo necessário contra o qual qualquer compromisso básico *semanticamente* significativo (cognitivos ou práticos) pode ser

[5] Cf. Dummett, M. *Frege: philosophy of language*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

[6] Tema que abordo no meu *Reason in philosophy: animating ideas*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

[7] Esse modo de pensar a distinção me foi sugerido por Gilles Bouche.

assumido, formam, em princípio, a base para uma ética filosófica e a política correspondente. Uma das principais tarefas de Habermas, em nossa própria época, foi a de transpor esse pensamento para uma chave *linguística* e desenvolvê-lo à luz dos resultados da fascinação de mais de cem anos da filosofia com a linguagem. Trata-se da sua *ética do discurso*, e da sua ideia para fundar a teoria política em uma explicação da natureza da ação comunicativa.

Na minha percepção, já nos anos 1970 Habermas apostava em três grandes ideias inter-relacionadas, que aumentavam significativamente tanto os riscos como o ganho potencial da filosofia, e estabelecia novos critérios de adequação para a filosofia da linguagem, tais como os que tinham sido buscados nos círculos analíticos anglófonos. São elas:

- A ideia de que a modernidade tanto traz à luz do dia a questão da necessidade de pretensões *legítimas* à autoridade, como inaugura uma forma especificamente moderna de poder — que é exercida justamente através de estruturas sistematicamente distorcidas de comunicação e legitimação. Essas distorções são reveladas por *genealogias*, que explicam nossas atitudes em termos de *causas* que não fornecem *razões* para elas.
- A ideia de que, embora a percepção desse fato comprometa algumas das expectativas do Esclarecimento quanto à possibilidade de chegar à liberdade pela razão, ele não precisa ser entendido, em que pesem as conclusões extraídas pelo Romantismo, como prova de que essa ideia estaria inteiramente errada. Pois, quando relações de poder e dominação assumem esse disfarce novo e mais enganoso, elas se tornam passíveis de novas formas de resistência por meio do desenvolvimento de discursos *críticos emancipatórios*.
- A ideia da ética do discurso e um tipo de teoria política que é derivada de uma concepção de nós mesmos como seres essencialmente discursivos.

Agora, o tópico que pretendo abordar no restante deste artigo é o seguinte. Assim que Habermas me deu olhos para ver essas ideias, eu vim a vê-las sobretudo em Hegel. Somente a terceira delas já parecia presente em Kant, e mesmo assim sem a crucial conexão com a prática *linguística* que Hegel introduziu e explorou. Apesar disso, o próprio Habermas mantém uma distância precavida, cuidadosa, em relação ao Hegel de 1806 e posterior, e se sente bem mais confortável associando-se a Kant quando posta a questão “Kant ou Hegel?”. Este é um ponto a respeito do qual falei e escrevi em outras ocasiões, e acabou por parecer-me que as nossas diferenças aqui têm mais

a ver com diferenças no modo como lemos Hegel do que com as ideias filosóficas que acreditamos valer a pena perseguir. Sendo assim, quero dizer algo sobre essas questões de interpretação.

Antes de passar a esse tópico, contudo, não posso resistir a um excuro sobre a primeira das três ideias que acabei de mencionar. Duvido que eu consiga expressar adequadamente o quanto me foi estimulante e esclarecedor ler, em *Conhecimento e interesse*, o que Habermas fez do que Lacan fez de Freud. O ponto-chave interpretativo que Habermas atribui a Lacan é o de que o “inconsciente” de Freud se refere a aspectos da linguagem que alguém fala sem ter consciência deles — ou, como eu prefiro colocar, compromissos implícitos de algo que alguém afirma sem conseguir torná-los explícitos na forma de pretensões que essa pessoa mesmo endossaria. O Freud de Lacan foca em compromissos que surgem das experiências da infância de alguém, e que assumem a forma não de pretensões que esse alguém endossaria se confrontado com a questão, mas de disposições para falar de um certo jeito, e não de outro. A neurose não apenas se *manifesta*, mas efetivamente *consiste* na recalcitrância de tais disposições à confrontação racional por compromissos que ele estivesse explicitamente disposto a admitir e reconhecer. (Embora Habermas seja muito polido para dizê-lo, as próprias neuroses de Lacan, neste sentido técnico, fazem que seja um desafio hermenêutico extrair essa percepção de sua prosa extravagante — mas isso apenas reforça a façanha interpretativa de Habermas nesse ponto.) Filósofos analíticos haviam distinguido aquilo que Dennett⁸ chamara de “duas normas das atribuições de crenças”, a saber, aquelas que se está disposto a admitir e aquelas que são manifestadas implicitamente naquilo que alguém faz, e não naquilo que alguém diz. *Isto* não é uma concepção tipicamente freudiana. Para que se seja simplesmente capaz de falar, é preciso distinguir esses dois tipos de consideração envolvidos na atribuição de compromissos⁹. A peculiar psicocinética hidráulica de Freud, e ainda mais a psicodinâmica do romance de família a que ela se alia em alguns pontos, aparecem como teorias especulativas de alguns padrões especificamente individuais de disparidades entre esses dois tipos de evidência. A sugestão que tomei da caracterização que Habermas faz do que Lacan fez de Freud é a de que um tópico adequado para a filosofia da linguagem (em sua configuração mais ampla) seria a classe dos padrões especificamente individuais, e de termo relativamente longo, de disparidade entre compromissos que se reconhecem explicitamente e aqueles que são somente implícitos no que alguém faz (inclusive no que alguém reconhece), que podem ser abordados como alvos de explicação pelas teorias psicológicas (sobre estágios de desenvolvimento, por exemplo, ou botanizações de tipos de disrupção e suas consequências). Eu nunca antes tinha visto os vocabulários psicanalíticos sob essa luz. A pos-

[8] Dennett, D. “Beyond belief”. In: Woodfield, A. *Thought and object*. Oxford University Press, 1983.

[9] Tal como eu defendo explicitamente no capítulo 8 de *Making it explicit* (Cambridge: Harvard University Press, 1994) e no capítulo 5 de *Articulating reasons* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

sibilidade de contar essa história me pareceu, à época, uma espécie de paradigma de como uma pesquisa em uma área relativamente restrita (filosofia analítica da linguagem) poderia servir a interesses culturais e intelectuais de caráter mais geral.

* * *

O trajeto estabelecido por Habermas de uma teoria do agir comunicativo em geral até a teoria política envolve a afirmação, no interior daquela teoria de base, de uma conexão necessária e essencial entre *sentido* discursivo e a elaboração de *pretensões de validade* que, sob várias circunstâncias, têm de ser satisfeitas, defendidas ou justificadas de modo a surtir o seu efeito. O tipo específico de *autoridade* pretendido pelos atos de fala traz consigo uma correspondente *responsabilidade* de justificação. A ideia é que a noção de *sentido*, que é um tópico fundamental da *semântica*, não pode ser compreendida à parte das práticas de justificar, demandar e oferecer justificativas ou razões, que constituem um tópico fundamental da *pragmática*. Embora eu não tenha certeza do quão confortável Habermas se sentiria com esse modo de colocar as coisas, nós podemos pensar nos conteúdos semânticos e no sentido como teoricamente postulados com o fim de explicar, ou ao menos codificar, aspectos das práticas de satisfazer e desafiar as pretensões de validade que, por meio de expressões que têm ou expressam esses conteúdos ou sentidos, permitem desempenhar diversos tipos de atos de fala. Esta abordagem teria a vantagem de enfatizar o papel central desempenhado, em todo o sistema de Habermas, pela ideia de organizar uma explicação do *uso* da linguagem (“ação comunicativa”) em torno da noção de *pretensão de validade*.

Habermas mostrou o quanto pode ser feito com estas duas ideias: pensar a prática discursiva em termos de um tipo específico de significado prático *normativo* característico dos atos de fala enquanto tais; e pensar a semântica, metodologicamente, como um tipo de auxiliar explicativo a serviço de uma explicação das propriedades do *uso* de expressões linguísticas, que é a *pragmática*. (Chamei esta última espécie de compromisso de “pragmatismo metodológico”.) Tais pontos surgem naturalmente em uma teoria do discurso. Mas Habermas mostrou que eles têm ressonâncias e consequências que vão muito além dessa esfera limitada.

Ainda que Habermas não o enfatize tanto, acho importante notar que o primeiro ponto é uma lição que, em última análise, devemos a Kant. A ideia mais profunda e original de Kant é a de que o que distingue o julgar e o fazer intencional das atividades de criaturas não sapientes não é o fato de envolverem algum tipo especial de processo mental, mas de serem coisas pelas quais os seres cognoscentes e

agentes são *responsáveis* de um modo específico. Julgar e agir envolvem *compromissos*. Eles são *assentimentos*, exercícios de *autoridade*. *Responsabilidade*, *compromisso*, *assentimento*, *autoridade* — todas estas são noções *normativas*. Juízos e ações tornam aqueles que julgam e agem sujeitos a formas características de avaliação *normativa*. A ideia mais básica de Kant é a de que criaturas dotadas de mente têm de ser distinguidas daquelas desprovidas de mente não por uma distinção ontológica factual (a presença de material mental), mas por uma de caráter deontológico *normativo*. Esta é a sua *caracterização normativa* do mental.

Nossa *liberdade* consiste, para Kant, em nossa *autoridade* para nos tornarmos *responsáveis* por juízos e ações (pensamentos e atos). Esta é uma caracterização normativa da liberdade. A tradição filosófica, especialmente o seu ramo empirista, havia compreendido as questões que giram em torno da noção de *liberdade humana* em termos modais aléticos. O determinismo afirmava a *necessidade* de performances intencionais, dadas certas condições antecedentes não intencionais. A liberdade de uma ação intencional era pensada em termos da *possibilidade* de o agente ter agido de outro modo. A questão era como explicar a sujeição da conduta humana a *leis* do tipo das que regem o mundo natural. Para Kant, porém, essas categorias se aplicam ao lado *objetivo* do nexos intencional: o domínio dos objetos representados. A liberdade prática é um aspecto da espontaneidade da atividade discursiva no lado *subjetivo*: o domínio dos sujeitos que representam. A modalidade que caracteriza e articula essa dimensão não é alética, mas deontica.

O tipo de responsabilidade que nós, como seres que conhecem e agem, temos a autoridade para assumir é uma responsabilidade especificamente *racional*; e, nesse sentido, julgar e agir são capacidades *racionais*. Nessa acepção, a racionalidade não consiste em seres que conhecem e agem em geral, ou mesmo com frequência, tendo boas razões para o que acreditam e fazem. Ela consiste antes em simplesmente estar no espaço das razões, no sentido de que seres que conhecem e agem só contam como tais na medida em que exercem sua autoridade normativa para obrigar-se por normas, assumir responsabilidades e compromissos discursivos e, assim, submeter-se a certos tipos de *avaliação* normativa. Em especial, eles podem ser avaliados quanto à qualidade de suas *razões* para exercer a sua autoridade como exercem, para assumir *tais* responsabilidades e compromissos específicos. Quaisquer que sejam os antecedentes causais efetivos de seus juízos e ações intencionais, os sujeitos kantianos que conhecem e agem são *obrigados* (comprometidos) a ter *razões* para seus juízos e ações.

Tudo isso significa que Kant já defende os dois compromissos teóricos que estão na base do edifício filosófico sistemático de Habermas: uma caracterização normativa da atividade discursiva em termos de pretensões de validade e a estratégia metodológica pragmatista

de compreender o conteúdo semântico em termos do que estamos fazendo quando usamos a linguagem (aplicamos conceitos). A identificação da influência comum de Kant deixa claro que não se trata de uma simples coincidência o fato de essas afirmações fundamentais de Habermas estarem no centro da explicação da prática discursiva e do conteúdo semântico desenvolvida em *Making it explicit*. Acredito haver boas razões — razões sobre as quais assumo que eu e Habermas concordamos amplamente, ainda que ele não extraia essa conclusão — para preferir o modo hegeliano, em detrimento do kantiano, de desenvolver essas ideias.

Em primeiro lugar, Hegel assume que os estatutos normativos, como a autoridade e a responsabilidade (que aparecem na *Fenomenologia* como “independência” e “dependência”), são estatutos *socialmente* instituídos. As atitudes e práticas que os instituem são atitudes e práticas *de reconhecimento*: reconhecer a tratar uns aos outros, na prática, como autorizantes e responsáveis. Além disso, autoridade e responsabilidade são dois estatutos coordenados. Autoridade e responsabilidade caminham juntas. (Não há independência que não incorpore um momento de dependência — essencialmente, e não apenas acidentalmente.) Pois o contexto em que tais estatutos são instituídos de maneira não inapropriada é um contexto de reconhecimento *recíproco* ou *mútuo* (*gegenseitig*). Toda tentativa de exercer autoridade é, ao mesmo tempo, uma demanda implícita pelo seu reconhecimento como válida, legítima ou permitida; como algo a que o autor tem direito. E isso equivale a dizer que a tentativa de exercer autoridade é sempre também uma forma de tornar-se responsável em relação àqueles que se reconhece como autorizados (legitimados, talvez obrigados) a validá-la ou reconhecê-la. De modo correspondente, alguém que tenta *tornar-se* responsável, mesmo no juízo ou na ação intencional, autoriza os demais a *considerá-lo* responsável. A ideia fundamental de Hegel é que sujeitos individuais autoconscientes e suas comunidades (a “substância social”) são igualmente sintetizados pelo reconhecimento recíproco. Esse é o modo como Hegel explica a conexão entre atos discursivos dotados de sentido e pretensões de validade, entre autoridade discursiva e responsabilidade discursiva, que estão no centro da explicação habermasiana do agir comunicativo e da prática discursiva. Vendo pelo ângulo inverso, a teoria do agir comunicativo de Habermas é a sua explicação para as práticas que Hegel descreve sob a rubrica do “reconhecimento recíproco”.

O *Geist* hegeliano é o domínio normativo de todas as nossas performances, práticas e instituições normativamente articuladas, bem como tudo que as torna possíveis e é tornado possível por elas. (É nesse sentido que a natureza é compreensível como o corpo do *Geist*.) Ele é instituído socialmente pelo reconhecimento recíproco. Em casos

particulares, relações assimétricas de reconhecimento são compreensíveis: posso reconhecer alguém como possuindo o conjunto de autoridades e responsabilidades características de um embaixador sem ser por ele reconhecido como tal. Mas esses são, em princípio, casos derivados e parasitários no ambiente normativo universal das práticas *discursivas*. “*Sprache* é o *Dasein* do *Geist*”¹⁰, diz Hegel na *Fenomenologia*¹¹. Ela é o meio que dá forma *conceitual* a nossas normas, possibilitando assim o juízo e a ação. E essa forma conceitual é uma forma *racional*, pois é articulada por relações de autoridade e responsabilidade *racionais*. Elas são relações normativas *racionais* devido ao modo como dependem de relações *inferenciais* e de *justificação* entre os *conteúdos conceituais* que as atitudes e os estatutos possuem e expressam justamente porque estão em relações inferenciais uns com os outros e com diversas *performances* e situações não linguísticas. O reino discursivo normativo em que vivemos, nos movemos e somos é, ele próprio, instituído por relações de reconhecimento que *são* constitutivamente mútuas, recíprocas e simétricas. Habitantes desse reino, os seres falantes e agentes, que são os únicos candidatos para exibir estatutos normativos institucionais mais especializados e derivados, são, eles próprios, racionais no sentido normativo de exercerem uma autoridade racional e assumirem uma responsabilidade racional (estando permanentemente sujeitos a tipos específicos de compreensão e avaliação), e não no sentido descritivo de quão bem eles fazem o que são responsáveis por fazer ou exercem o tipo de autoridade que reivindicam.

Espero que fique claro que, descrito nesses termos, Habermas é o principal teórico contemporâneo do *Geist* hegeliano, aquele que melhor soube nos explicar a sua rica estrutura, aquele que encontrou o melhor idioma para tornar explícitos os compromissos que estão implícitos no fato de sermos criaturas discursivas normativas. Mas por que, então, não preferir a versão do próprio Hegel para essas ideias? Há uma série de respostas possíveis para essa questão, e eu só posso abordar aqui uma possível preocupação.

Uma questão surge daquilo que considero uma má leitura de Hegel e que é evidente em algumas interpretações alemãs recentes, que compreendem o *Geist* hegeliano como uma espécie de mente divina, um sujeito social que seria autoconsciente em um sentido próximo ao cartesiano. Trata-se de um desdobramento da visão da direita hegeliana do Absoluto como uma espécie de pensador superindividual (uma interpretação já proposta por Gabler, um aluno de Hegel). Essa leitura foi muito influente entre os idealistas britânicos que admiravam Hegel, e continua fazendo parte da concepção popular de Hegel entre os não filósofos. Alguns dos alunos de Henrich (Kramer, Düsing) parecem ter extraído da sua brilhante leitura de Fichte a conclusão de que Hegel teria por tema central a estrutura autorreflexiva da auto-

[10] “A linguagem é o ser-aí do espírito.” (N. do T.)

[11] Parágrafo 652 da *Fenomenologia do Espírito*.

[12] Hartmann, N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlim/ Nova York, 1974, p. 364. Minhas observações nesse parágrafo se baseiam numa discussão fascinante (e muito mais sofisticada), mas não publicada, de Franz Knappik – de quem sou devedor.

consciência individual. Mas uma das descobertas decisivas de Hegel é expressa em sua concepção normativa não mentalista, e mesmo não psicológica, da autoconsciência como um acontecimento social que, em grande medida, tem lugar fora do crânio do organismo particular que se torna um indivíduo autoconsciente ao entrar em relações de reconhecimento com outros indivíduos cujas atitudes práticas são igualmente essenciais para a instituição desse estatuto. (Já nos anos 1920 o neokantiano Hartmann havia sublinhado que “a intuição fundadora do idealismo alemão é: ‘O Absoluto é razão. Ele não é consciência’”¹².) Esse Hegel é habermasiano; o Hegel “filósofo da consciência”, no sentido da “subjetividade absoluta” de Fichte ou Schelling, não o é.

É comum ouvirmos a queixa de que Hegel nos oferece um quadro teleológico em que o fim de nosso desenvolvimento conceitual é fixado de antemão, independentemente de nossas decisões e atividade. A história é vista como um processo que se desdobra de acordo com uma necessidade férrea, marchando para a sua conclusão e completude preordenadas. Hegel diz algumas coisas, é claro, que realmente sugerem tal leitura — embora isso se deva mais ao que alguns marxistas fizeram dele do que aos seus próprios textos. Acredito que essa visão se baseia em dois erros.

Em primeiro lugar, seria necessário distinguir a visão de Hegel sobre os conceitos especulativos, filosóficos e lógicos, de um lado, e a sua visão sobre os conceitos empíricos e práticos ordinários de primeiro nível, de outro. Segundo os entendo, o objetivo dos primeiros é fornecer as ferramentas expressivas necessárias para tornar explícito o que é implícito no processo de desenvolvimento dos últimos. Hegel acredita, *de fato*, que pode haver um conjunto inteiramente adequado e definitivo de conceitos metasssemânticos e metafísicos — o órgão de um tipo específico de autoconsciência filosófica que nos permite *dizer* e pensar o que estamos *fazendo* quando dizemos ou pensamos algo sobre nós mesmos e nosso mundo. Mas ele *não* acredita que tornar explícitas essas estruturas e atividades de determinação de conceitos — atingindo o estágio do “saber absoluto” (este nome assustador) que tanto a *Fenomenologia* quanto a *Ciência da Lógica* buscam produzir — estabeleça quais conceitos de primeiro nível nós deveríamos ter, ou quais compromissos conceituais, teóricos e práticos nós deveríamos assumir. A investigação e a deliberação devem continuar sendo feitas como antes, com a única diferença de que agora nós sabemos o que estamos fazendo ao investigar e deliberar. Entender explicitamente, isto é, conceitualmente, o modo como nós e nossos conceitos nos desenvolvemos mutuamente, e como nos determinamos através das práticas e atividades em que empregamos conceitos, é um tipo único e valioso de autoconsciência, o ápice de um processo evolutivo específico. Mas isso não nos exime de modo algum da responsabilidade de

lidar com as contingências imprevistas e imprevisíveis que surgem à medida que descobrimos mais sobre o nosso mundo e deliberamos sobre o que deveríamos fazer, ou sobre quem deveríamos ser.

Do modo como o leio, com efeito, Hegel nega a inteligibilidade de um conjunto de conceitos *determinados* (isto é, os conceitos de primeiro nível que aplicamos nos juízos empíricos e práticos) que fosse definitivamente adequado, no sentido de que, aplicando-os corretamente, não seríamos levados jamais a compromissos que fossem incompatíveis com os conteúdos desses conceitos. Essa afirmação sobre a *instabilidade* que os conceitos determinados têm em princípio, o modo como eles devem incorporar coletivamente as forças que exigem sua alteração e posterior desenvolvimento, é a forma radicalmente nova que Hegel dá à ideia da inesgotabilidade conceitual da imediatez sensível. Não apenas não há um “fim da história” preordenado no que diz respeito à aplicação de conceitos ordinários em nossas deliberações cognitivas e práticas, mas a própria ideia de que algo assim faça sentido para Hegel é um resquício do pensar de acordo com as metacategorias do *Verstand*, e não com aquelas da *Vernunft*¹³. Tudo que o sistema de conceitos lógicos por ele descoberto e exposto faz por nós, segundo ele acredita, é deixar que continuemos a fazer abertamente, à luz do dia da autoconsciência explícita que nos permite *dizer* o que estamos fazendo, aquilo que sempre fizemos *sem* conseguir dizer o que estava implícito nessas atividades.

O outro erro que percebo, na atribuição a Hegel desse tipo de visão teleológica fatalista, diz respeito à compreensão equivocada da noção de necessidade da qual ela me parece depender. Pois essa visão compreende a necessidade hegeliana como *prospectiva*, e a modalidade nela envolvida como *alética*. E eu creio que a sua noção é, na verdade, essencialmente *retrospectiva*, e a modalidade nela envolvida, *deôntica* ou normativa. Também aqui eu penso que a visão que Hegel está desenvolvendo é inteiramente compatível com Habermas. No primeiro ponto, “a coruja de Minerva só levanta voo ao entardecer”. O significado, para nós, de “enxergar racionalmente o mundo”, a condição para “ele nos enxergar de volta racionalmente”, é que um dos compromissos que são implícitos em nossas atividades discursivas em geral, um compromisso que é constitutivo da “marcha da razão através da história”, é o compromisso de “dar à contingência a forma da necessidade”. O modo como fazemos isso é olhar de volta para o processo pelo qual nossos conceitos se desenvolveram (quer sejam empírico-determinados, quer sejam lógico-filosóficos) e selecionar, retrospectivamente, uma trajetória marcadamente progressiva que culmine em nossa posição atual. Esse tipo de reconstrução racional de uma tradição mostra cada um dos desenvolvimentos por ela focados como o tornar-se explícito dos compromissos que podem ser vistos

[13] Desenvolvi essa linha de raciocínio mais detalhadamente em “Sketch of a program for a critical reading of Hegel: comparing empirical and logical concepts”. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 3, 2005, pp. 131-61.

retrospectivamente como tendo estado sempre implícitos na prática anterior. Isso permite discernir a cada ponto uma regra que teria racionalizado as aplicações de conceitos efetivamente realizadas durante a trajetória que esculpimos a partir daquilo que realmente aconteceu.

Defendo que um bom modelo para o processo que Hegel se empenha em teorizar é o processo pelo qual os conteúdos dos conceitos do *common law* são desenvolvidos e determinados na jurisprudência anglo-americana. Por contraste com o direito estatutário, a *única* fonte de conteúdo para esses conceitos legais são as decisões dos juízes, que os aplicam aos casos particulares contingentes. O *common law* é um direito feito pelo juiz. A forma de um *rationale* para uma decisão particular é a extração de um princípio da prática e dos precedentes anteriores. O juiz atual torna explícita uma regra que ele alega estar implícita nas decisões anteriores que ele escolhe como autorizantes. Explicações genealógicas dessas decisões estão sempre disponíveis em princípio. Ou seja, podem ser encontradas explicações causais que não citam normas, regras ou princípios, apelando em vez disso para “o que o juiz comeu no café da manhã”, numa simplificação jurisprudencial de fatores como preocupações políticas colaterais, contingências de origem social, treinamento nesta ou naquela escola e assim por diante. Mas, se o juiz posterior puder encontrar um princípio implícito nas decisões anteriores que é trazido à luz do dia num novo refinamento da decisão, essa decisão pode, ainda assim, ser vista como regida por aquela norma autorizante. Para Hegel, como para Kant, “necessário” (*notwendig*) significa “de acordo com uma regra ou norma”. Situar uma decisão prévia como um episódio em uma tradição racionalmente reconstruída de precedentes, que é marcadamente progressiva por ter a forma do gradativo desdobramento da explicitação de um princípio que emerge ao longo do desenvolvimento dessa tradição, é uma forma de transformar o passado em história e, ao mesmo tempo, dar à contingência a forma da necessidade.

Não existe aí nenhuma ideia de que algum desenvolvimento particular seja necessário no sentido alético de ser inevitável ou inelutável, ou mesmo previsível. A ideia é antes a de que, uma vez ocorrido, podemos exibi-lo retrospectivamente como *adequado*, como um desenvolvimento que *devia* ter ocorrido por ser a aplicação *correta* e a determinação de uma norma conceitual que agora podemos ver, do nosso vantajoso ponto de vista atual, como tendo sido sempre uma parte daquilo a que estávamos implicitamente comprometidos por nossas decisões prévias. Essa espécie normativa de necessidade é não apenas compatível com a liberdade, mas dela constitutiva. É o que distingue a noção normativa de liberdade, introduzida por Kant, da noção alética elusiva com que Hume se preocupava. O compromisso com o tipo de reconstrução racional retrospectiva

que encontra normas regendo aplicações contingentes de conceitos (o processo da razão) acaba por ser implícito no simples engajamento em práticas discursivas, pois é somente no contexto do discernimento de tais tradições marcadamente progressivas que os conceitos podem ter algum conteúdo determinado. Perceber isso, e assim *reconhecer* explicitamente o compromisso de ser um agente da marcha da razão ao longo da história, é chegar ao tipo específico de autoconsciência que Hegel denomina “saber absoluto”.

É claro que nenhuma história retrospectiva pode conseguir racionalizar *todas* as aplicações contingentes efetivas de conceitos determinados por ela herdadas. (É isso o que temos de *confessar* na forma final do reconhecimento recíproco, confiando que juízes e aplicadores futuros de conceitos nos *perdoarão* por isso, encontrando a linha que desenhemos entre o que podia e o que não podia ser racionalizado como a expressão válida de uma norma anterior.) E tal história não é jamais definitiva, já que as normas por ela discernidas devem, se *corretamente* aplicadas, conduzir inevitavelmente a compromissos incompatíveis, que só podem ser reconciliados pela atribuição de *diferentes* conteúdos aos conceitos. Fazer isso é contar uma história retrospectiva diferente, desenhando uma linha diferente entre as aplicações passadas do conceito que eram corretas e precedentes e aquelas que eram incorretas e claramente não progressivas. Assim, o conteúdo dos conceitos de primeiro nível se desenvolve e é determinado não apenas de acordo com cada recordação (*Erinnerung*) retrospectiva dele, mas também entre histórias sucessivas.

São narrativas de recordação desse tipo, marcadamente progressivas, que formam o pano de fundo necessário para diagnosticar distorções sistemáticas em práticas discursivas. Tais distorções não são encontradas pela comparação com algum ideal abstrato ou utópico, mas em relação a um princípio descoberto como imanente em uma tradição. O que procurei esboçar aqui é o modo como Hegel caracteriza o processo pelo qual distinguimos normas constituintes-da-razão de normas acidentais, contingentes ou meramente estratégicas, e, assim, distinguimos o *logos* do *mythos*, a genuína razão de compromissos ideológicos disfarçados sob a forma de razões.

Considerem as lições que podemos colher de um olhar retrospectivo sobre a história da ampliação do direito ao voto nos tempos modernos. Podemos discernir uma trajetória progressiva em que várias qualificações supostamente essenciais são gradativamente apagadas: ser nobre por nascimento, ser proprietário, ser o patriarca de uma comunidade familiar, não ser membro de minoria desprezada... Nós podemos conceber essa tradição como a explicitação do princípio de que aqueles que estão *sujeitos* (responsáveis) a leis deveriam exercer alguma autoridade na determinação de seu conteúdo.

Mas se *essa* é a norma implícita nesse desenvolvimento, então parece que as nossas práticas atuais são meras expressões distorcidas da mesma. Teremos certeza de que excluir adolescentes, estrangeiros ou condenados não sejam restrições do mesmo tipo que a exclusão de mulheres, negros ou não proprietários? Reconstruir a tradição em torno de uma trajetória marcadamente progressiva, e tentar formular um princípio que torne explícita a norma que estaria nela implícita, nos fornece uma baliza *crítica* quanto a onde estamos situados. Isso abre a possibilidade de nos vermos a nós mesmos como incorrendo ainda em novas versões de velhos erros. Essa estrutura hegeliana da “marcha da razão através da história” subscreve o sábio (embora incendiário) conselho de Rorty de que é melhor para nós ser politicamente motivados pelo medo do que pela esperança — medo de incorrer em novas versões de velhos erros em vez de esperanças utópicas não enraizadas numa leitura da tradição.

Tudo isso quer dizer que recontar pedaços da nossa história ao modo dos Whigs — como uma história progressiva sobre a gradativa revelação, através da experiência concreta, dos conteúdos de normas às quais estivemos comprometidos ao longo do tempo — não tem, de modo algum, consequências exclusivamente conservadoras. Trata-se, pelo contrário, do motor do criticismo e, portanto, da emancipação em relação às distorções de nossas concepções sobre os conteúdos dos compromissos que nos reconhecemos assumindo. Notem também que, nesse exemplo, uma significativa parte do que acabamos por ver é que conceitos como *cidadania e direito ao voto* são agregados de tipos de responsabilidade e autoridade que são socialmente instituídos e que, como a *propriedade*, não têm uma unidade ou integridade naturais que somos obrigados a respeitar. Fica aberta, para nós, a possibilidade de recombinares esses tipos de autoridade e responsabilidade de acordo com as melhores lições que podemos colher da história e da tradição que conseguimos discernir. Essa é uma instância da lição hegeliana fundamental sobre o caráter essencialmente social dos estatutos normativos, que são compreendidos como instituídos por práticas de reconhecimento e articulados por relações de reconhecimento. Essa concepção marca um avanço fundamental em relação à compreensão kantiana da normatividade, que ele corretamente enxergava como constitutiva de nossa sapiência. E ela é tão fundamental para o pensamento de Habermas quanto o é para o de Hegel.

Neste artigo comecei a apontar alguns dos temas que, segundo me parece, reúnem em uma causa comum dois de meus maiores heróis intelectuais e fontes de inspiração filosófica: Habermas e Hegel. Vejo Habermas como alguém que se apropria da teoria normativa kantiana da atividade conceitual e a submete a uma virada social e, no fim das contas, linguística. O modo peculiar como ele compreende os estatutos

normativos discursivos enquanto estatutos sociais, a saber, em termos de práticas de reconhecimento recíproco, fornece uma explicação da profunda conexão conceitual entre a pretensão de autoridade discursiva que é constitutiva dos atos de fala e uma correspondente responsabilidade justificatória. Quando essa visão é combinada a um registro pragmático de explicação semântica — que apela a aspectos da prática discursiva para explicar conteúdos conceituais, cognitivos e discursivos —, o resultado é justamente a confirmação da ligação fundamental entre sentido e pretensões de validade que está no centro do edifício sistemático de Habermas. Do modo como leio Hegel, ele oferece um modelo poderoso para o modo como os conteúdos dos conceitos de primeiro nível se desenvolvem e são progressivamente determinados pela incorporação de contingências que são retrospectivamente racionalizadas. Olhando prospectivamente, os conteúdos conceituais são construídos; olhando retrospectivamente, eles são encontrados. Ambas as perspectivas temporais são essenciais para a compreensão seja do sentido em que normas conceituais são determinadas, seja do sentido em que são racionais. O modo como essa explicação sofisticada integra um reconhecimento do sentido em que práticas discursivas são em princípio *racionais*, e do sentido em que elas são, ainda assim, inevitavelmente *distorcidas* ao expressar também contingências e interesses não racionais (o resíduo em toda retrospectiva que discerne uma tradição que não é racionalmente reconstruível como marcadamente progressiva), parece-me ser válido em seu próprio direito e, ao mesmo tempo, no espírito da abordagem habermasiana do agir comunicativo. Grande parte do meu trabalho é feita sobre o pano de fundo de uma conversa entre essas duas figuras imponentes.

ROBERT B. BRANDOM é professor da Universidade de Pittsburgh (EUA).

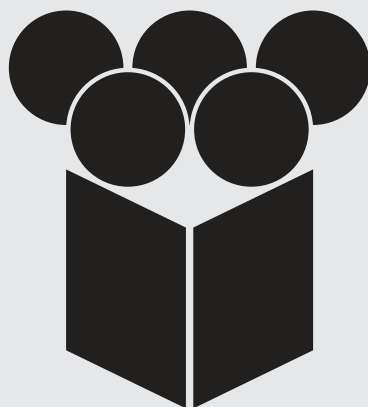
Recebido para publicação
em 28 de agosto de 2012.

NOVOS ESTUDOS

CEBRAP

95, março 2013

pp. 123-140



LIVROS PARA TODOS

Fundação Carlos Chagas

Um projeto que busca incentivar o hábito da leitura, criando espaços de difusão de cultura em bibliotecas comunitárias por meio de atividades educacionais e da doação de livros.

Saiba mais sobre esta iniciativa.

Acesse www.livrosparatodos.org.br