

# Sobre a possibilidade de uma dialética dialógica da filosofia social de Hegel\*

*André Cressoni<sup>1</sup>*

*Universidade de São Paulo*

**ABSTRACT:** The present paper intends to deal with the basis of the Hegelian theory of action as a discursive-normative ethics of social relations through some icons of recent critical research of Hegel's work and whose readings are organized around the idea of historically institutionalized shared social practices. I will rely mainly on the interpretation made by Robert Pippin, investigating the possibility of advancing the thesis he points out to, concerning a dialogical reading of Hegelian dialectic in its connection with Platonic dialectic as interpreted by Gadamer. This will be done in view of the Hegelian structure given by Robert Brandom for the formation of a theoretical apparatus capable of sustaining the thesis that the reflective and practical possibilities of different forms of life come from the social horizons of reciprocal determination of the norms that support them. Based on this, I will demonstrate that the Hegelian social theory has its main support in interactions of a typically dialogical character in an interactive diversity of demands established by means of synchronic and diachronic cognitive clashes, thus opening the way for the emergence of new demands that aim for social recognition and political institutionalization. This community of normative discourses allows the possibility to argue that in Hegel's thinking one is able to find the structures for a non-relativist perspectivism, whose dialectical opening is founded on this ethics of social practices. This, in turn, leads us back to some critical investigations concerning Platonic dialectic as anti-dogmatic and anti-metaphysical, investigations which establish the pillars of a social dialectic that relies on what can be called a community of *logoi*.

**KEYWORDS:** Hegel; Plato; Gadamer; Dialectic; Normativity.

Parte significativa dos estudos de Hegel hoje se baseia na tentativa de revisitar a filosofia hegeliana para encontrar nela aberturas que permitem construir pontes com a tradição hermenêutica e analítica do século XX. Esse quadro, portanto, só pode ser pensado através de uma abordagem – para falar em uma terminologia mais comum entre marxistas que hegelianos – heterodoxa da filosofia hegeliana. Em poucas palavras, o que separa uma interpretação ortodoxa de outra heterodoxa está na proposta investigativa: enquanto uma leitura ortodoxa se propõe a identificar e analisar a teoria proposta pelo autor ele mesmo, sem desvios, subtrações ou adições à mesma, uma via heterodoxa implica enveredar por possíveis acomodações teóricas, conceituais e/ou metodológicas que podem ir desde desmembrar dimensões do sistema

---

\* Artigo recebido 10 de setembro e aceito em 2 de dezembro de 2020 para publicação.

<sup>1</sup> Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), projeto número 2018/01543-1, pelo financiamento da pesquisa pós-doutoral que tornou este trabalho possível.



pensado pelo autor até conexões com outras correntes filosóficas pouco prováveis. Em todo caso, toda heterodoxia se justifica com base no argumento de que tais movimentações permitem trazer a proposta filosófica do autor para o campo investigativo presente de modo a fazê-la funcionar segundo o que se considera mais apropriado. No entanto, isso gera o óbvio perigo de se terminar por descaracterizar a teoria proposta originariamente a ponto de torná-la irreconhecível.

Diante disso, o que se propõe aqui é realizar uma abordagem tipicamente heterodoxa da filosofia social de Hegel sem, no entanto, cair no risco de descaracterizar sua proposta dialética. Buscarei analisar como a dinâmica social em Hegel desvela um princípio autorreferencial na lógica da ação e das relações de reconhecimento, e ao defender uma estrutura plural e aberta deste princípio, quero argumentar que tal se realiza de forma a permitir uma conexão com a dialética platônica da discursividade dialógica segundo uma leitura gadameriana dos diálogos de Platão. Tal argumento se baseia na hipótese de uma mínima funcionalidade e viabilidade deste quadro teórico atual peculiar no qual hegelianismo, hermenêutica e filosofia analítica são colocados para trabalhar em conjunto. Nas interpretações antecessoras a esse renascimento hegeliano na segunda metade do século XX, a metafísica e a política hegeliana se alinhavam exatamente no espelhamento que se pretendeu haver entre o poder total da razão no progresso histórico e o poder total do estado nos processos sociais. O totalitarismo parecia ser, assim, a marca registrada e mais característica do pensamento hegeliano.<sup>2</sup> Talvez grande parte deste estranhamento em relação à filosofia hegeliana provenha do fato de que a estrutura cognitiva das normas sociais partilhadas que Hegel busca sustentar vem fundamentar o conceito de liberdade enquanto resultado histórico-social, contrariando o princípio atomístico de sociedade que permeia (de forma velada ou não) grande parte da estrutura normativa das teorias políticas liberais. O rompimento com o princípio causal de deliberação já aponta para isso de forma clara: para Hegel, a prioridade intencional do sujeito moral deixa de ser o ponto fundamental

---

<sup>2</sup> Uma longa bibliografia está voltada para esta problemática. Dentre seus acusadores principais, tem-se dois principais nomes que representam lados opostos do espectro político: de um lado Karl Popper (POPPER, K. **The Open Society and its Enemies, Vol. II, The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath**. London: George Routledge & Sons, 1947, principalmente pp. 25-27), e de outro Herbert Marcuse (MARCUSE, H. **Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory**. New York: Oxford University Press, 1941, principalmente pp. 169, 189, 419). Para leituras que reavaliaram e desqualificam estas leituras, ver principalmente FINDLAY, J.N. **Hegel a Re-examination**. New York: The MacMillan Company, 1958; PIPPIN, R. **Hegel's Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; PINKARD, T. **Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility**. Philadelphia: Temple University Press, 1988; HARTMANN, K. Hegel: a non-metaphysical view. In: STERN, R. (ed). **G.W.F. Hegel – Critical Assessments, Vol. III – Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic**. London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 1993; PATTEN, A. **Hegel's Idea of Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 2002; NEUHOUSER, F. **Foundations of Hegel's Social Theory**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

da questão envolvendo a ação livre, já que condições sociais pré-volitivas são constitutivas da intenção do sujeito.<sup>3</sup> O próprio fato de ser um sujeito deliberativo deixa de ter um estatuto ontológico antecedente e passa a ser pensado como um status socialmente construído, um resultado das relações de reconhecimento mútuo.<sup>4</sup> Até mesmo uma versão mais radical é imputada a Hegel por Pippin: o sujeito deliberativo não é sequer dono solitário de sua própria ação, já que ele não tem o trunfo de decidir por si só qual é o significado de sua ação, e mesmo da sua intenção, sendo estas objetivo de contestação no interior do espaço social.<sup>5</sup> Taylor já apontava, por exemplo, haver uma dimensão da intenção do sujeito que se abre para ele quando este expressa sua vontade na ação, uma dimensão que não estava disponível anteriormente e que ele descobre sobre si mesmo e pode, inclusive, levá-lo a modificar sua postura.<sup>6</sup>

Este argumento – a saber, que o sujeito não pode ser entendido somente como um princípio de causalidade da ação, mas que ele descobre a si mesmo ao agir socialmente – é um elemento comum entre os autores chamados comunitaristas, que, nas últimas décadas, buscaram bastante referência em Hegel para contestar muitos princípios liberais de base. O estatuto de agente moral não é, por isso, algo que está sempre disponível a todo ser racional, como queria Kant: é antes uma conquista de dimensões sociais e históricas. Pensar a própria racionalidade em termos sociais e históricos significa recusar conceber o sujeito pelo ângulo de um ente dotado de propriedades e capacidade inerentes, e sim como construto coletivo.<sup>7</sup> O único critério que sobra no interior deste quadro teórico almejado por Hegel condiz com as possibilidades de reconhecimento e justificação de normas – se estas são aceitáveis e funcionais – em um dado contexto histórico-social.<sup>8</sup> Esse é um ataque fulminante contra as bases de todo pensamento liberal: o indivíduo não é um dado que deve ser aceito como princípio e do qual a teoria política e social deve partir.<sup>9</sup> O princípio da individualidade consiste menos em um dado empírico ou ontológico e muito mais nas condições de possibilidade de justificar determinações reflexivas e deliberativas como sendo minhas ou suas, ou mesmo comuns.<sup>10</sup> Isso significa que para Hegel não se pode deduzir as normas sociais e políticas a partir de um experimento puramente mental, como é comum em vertentes tipicamente liberais (como aquilo que seres

---

<sup>3</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 153.

<sup>4</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 155.

<sup>5</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 159.

<sup>6</sup> TAYLOR, C. *Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 77-96.

<sup>7</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, pp. 196-197.

<sup>8</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, pp. 198-199.

<sup>9</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 215.

<sup>10</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 218.

racionais fariam, na matriz kantiano-rawlsiana), pois esta dedução implica um conceito pré-social de individualidade que simplesmente não é factível – daí as esferas do direito abstrato e da moralidade na *Filosofia do Direito* não poderem ser pensadas sem a – ou não terem seu fundamento destacado da – vida ética, isto é, fora de um contexto social.<sup>11</sup> Autores assim chamados comunitaristas (digo ‘assim chamados’ porque os mesmos nem sempre se identificam com tal termo, e costumam preferir a denominação ‘republicanos’) se apoiam por isso em Hegel para auferir teses e argumentos que disputam com o aparato teórico liberal, posto que este almeja derivar critérios de deliberação moral e política baseados em princípio deduzidos *in vitro*.<sup>12</sup>

Sandel, por exemplo, em um estudo crítico dos princípios deontológicos da justiça, identifica na estrutura dedutiva do liberalismo político de Rawls um déficit ontológico quanto ao conceito de agente moral. O que ele chama de um conceito estreito de bem e de sujeito da ação presente na teoria rawlsiana é insuficiente para um tratamento adequado das dimensões que as estruturas social e política demandam. Falta à teoria política liberal em geral um princípio espesso do bem como *telos* da ação moral e uma teoria do sujeito que dê conta do tipo de conexão que se estabelece entre o indivíduo particular e as determinações históricas e sociais pré-volitivas. Para este déficit ser sanado, segundo ele, a teoria política liberal deve dar lugar a uma forma de republicanismo comunitário no qual a possibilidade de ausência de coerção é alcançada através de uma relação de identificação entre indivíduo e sociedade que ocorre de forma convergente e imediata.<sup>13</sup> Enquanto o liberalismo deontológico é capaz de oferecer uma visão de conjunto da estrutura social na qual indivíduos coordenam práticas entre si para um bem comum (identidade convergente), somente um republicanismo comunitarista abriria espaço para teorizar sobre uma identificação dos indivíduos para com o processo mesmo destas práticas na qualidade de uma empreitada comum (identificação imediata). O resultado desta lacuna da teoria liberal é uma racionalidade instrumental que geraria a impossibilidade de enxergar a institucionalidade política como expressão dos próprios indivíduos.<sup>14</sup> Esta é uma condição propriamente moderna da autonomia, que ganhou força na Alemanha de Kant e com a elaboração de Rousseau de que as leis políticas devem se pautar em uma normatividade à qual os agentes sociais envolvidos voluntaria e conscientemente subscrevessem. Há, entretanto,

---

<sup>11</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 257.

<sup>12</sup> KAUFMAN, A. Hegel and the ontological critique of liberalism. *The American Political Science Review*. Vol. 91, No. 4, (Dec., 1997), p. 807.

<sup>13</sup> KAUFMAN. Hegel and the ontological critique of liberalism, p. 807.

<sup>14</sup> KAUFMAN. Hegel and the ontological critique of liberalism, p. 807.

grandes divergências quanto à forma que se dará este princípio de autonomia. Rawls em grande medida segue o quadro kantiano, no qual se deduzem princípios deliberativos da esfera política a partir de uma concepção do sujeito racional que antecede as relações sociais nas quais ele se encontra inserido. Mostrar a inadequação desse aparato teórico é o ponto comum entre o republicanismo hegeliano e o republicanismo comunitarista.

Porém, ao princípio de identificação imediata cabem qualificações que problematizam a questão. Pode ser arguido que a identidade indivíduo-sociedade almejada por autores comunitaristas implica que sujeitos particulares se identifiquem com todo o aparato político em seu conjunto de normas e práticas sociais. Esta é a versão forte do princípio de identificação. Entretanto, essa identidade pode também dizer respeito não ao todo do conjunto sócio-político, mas somente aos princípios normativos fundamentais que caracterizam de forma mais abrangente a vida ética de uma comunidade e que direcionam de modo geral suas práticas sociais e sua institucionalidade política. Esta é a versão fraca do princípio de identificação. Se a teoria liberal repele toda identificação forte – em grande parte devido à problemática de lidar com a atualidade histórica que nos impõe pensar uma sociedade plural e complexa – ela, contudo, pode corroborar uma identificação fraca. No entanto, o mesmo é possível de ser pensado sobre a teoria social de Hegel.<sup>15</sup> Voltarei a isso adiante.

Dentre os autores comunitaristas que se apoiam em Hegel, especialmente nos seus delineamentos mais republicanos, Taylor é quem mais se debruça sobre a filosofia hegeliana social e política. O alinhamento de Hegel com a tradição republicana que remonta ao humanismo civil tem como vantagem resgatar o pensamento hegeliano de sua acusação de quietismo e totalitarismo, demonstrando inclusive sua preocupação com princípios bastante caros ao liberalismo, como garantia da propriedade privada e proteção de direitos individuais. No entanto, a proximidade que Taylor sustenta entre Hegel e as formulações românticas que disputavam com o iluminismo da época, mantém a filosofia hegeliana comprometida ainda com concepções de organicidade e totalidade que não parecem completamente incorporar o espírito pragmatista que o renascimento hegeliano identifica no idealismo especulativo. Por interpretar Hegel como defensor de um espírito absoluto metafísico que derradeiramente alcançará sua realização final, o comunitarismo de Taylor se afirma sobre uma concepção ontológica do social que perpetua uma tese romântica de uma essência a se realizar. Por isso, não há o questionamento quanto ao estatuto ontológico da vida social. Para o hegelianismo

---

<sup>15</sup> KAUFMAN. Hegel and the ontological critique of liberalism, p. 807.

comunitarista, a filosofia social se ampara em uma concepção ontológica fundamental que, em última instância, encontra seu solo na realização de um espírito absoluto que reina sobre o mundo e em algum momento se tornará efetivo. Entretanto, quero defender que a investigação hegeliana sobre as bases normativas que possibilitam a vida social almeja um exame de categorias ainda mais fundamentais de inteligibilidade. A investigação conceitual hegeliana é um exame de seu estatuto normativo, uma reivindicação de sua racionalidade,<sup>16</sup> e não uma procura por uma estrutura ontológica à qual os indivíduos pertencem.

Neste sentido, quando Hegel, em sua linguagem filosófica peculiar, se expressa em termos de uma razão absoluta, ele não se refere a uma consciência suprassensível divina que cria o mundo e submete o mesmo à sua ordem. Pelo contrário, esse absoluto se refere, antes, a um princípio de inteligibilidade quanto aos processos de desdobramento desse auto legislar-se<sup>17</sup> do ideal moderno de autonomia, o que ocorre na qualidade de movimento concomitantemente epistêmico e político. De modo semelhante, quando Hegel declara que o indivíduo em si não é mais que uma abstração, isto é, que o indivíduo não tem sentido em seu isolamento, longe de suprimir a individualidade e os sujeitos reais da história e do quadro social, quer Hegel defender a tese de que todo e qualquer ponto de partida reflexivo e prático dos sujeitos individuais é sempre realizado a partir de um contexto, de um ser-em-comum enquanto uma “permuta de tentativas de justificação entre pessoas”,<sup>18</sup> sem o qual as demandas individuais são ininteligíveis. As condições de possibilidade para a compreensão de qualquer reflexão ou ação são constitutivas do sujeito, mas não são constituídas por ele sozinho.<sup>19</sup> Isso significa que o auto legislar-se, a capacidade reflexiva e deliberativa do sujeito em relação a si mesmo, só é possível contextualmente, ou seja, inserido no interior de relações para com outros sujeitos igualmente capazes de reflexão e deliberação.<sup>20</sup> Liberdade para Hegel não é a realização de uma suposta natureza humana essencial que se encontra submersa ainda às camadas de alienação presentes no mundo, e muito menos a mera expressão objetiva de uma consciência ou aparato metafísico suprassensível que encontrará seu fim em uma forma última a ser realizada. O espírito ao qual Hegel se refere não passa de uma formação histórica específica, constituída de diversos estágios, que se organizam em uma forma de vida comum aos indivíduos de uma época. Essa formação histórica específica coloca em uma relação dinâmica demandas sociais

---

<sup>16</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 259 e 194.

<sup>17</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 11.

<sup>18</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 7.

<sup>19</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 5.

<sup>20</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 4.

diversas, que se chocam e se coadunam para formar uma figura específica que se desenvolve no tempo e, com isso, se modifica de acordo com essa mesma dinâmica de normas implícitas nas práticas sociais compartilhadas.

Robert Pippin é talvez quem trouxe a público de maneira mais cirúrgica uma análise da crítica hegeliana ao conceito de liberdade enquanto poder de causalidade interna. Em termos simples, isso significa que ser livre não consiste na mera capacidade de gerar ações a partir de uma vontade, desejo, inclinação. Contra a tese kantiana de que a liberdade provém de um princípio noumenal de causalidade interna, à qual todo indivíduo racional encontra-se subscrito por natureza, para Hegel o conceito de liberdade está muito mais relacionado a uma realização social situada em um contexto específico, no qual demandas de reconhecimento são levadas a cabo. Não que Hegel negue haver na ação um princípio causal enquanto escolha a agir de uma forma ou de outra, que tenha por base uma vontade, desejo, uma inclinação, etc. Mas esta causa não é ela mesma não-causada, não é um princípio de determinação fora do tempo e do espaço, não é um princípio noumenal kantiano. Antes, esta base causal mesma, seu sentido subjetivo assim como sua efetivação objetiva, situa-se numa teia de hábitos, normas e convenções dos quais é impossível elidir-se. Desta forma, para um sujeito enxergar sua ação como livre, não se trata tanto de ter uma experiência de um poder causador de uma ação e que foi executada de forma bem-sucedida, mas antes de uma experiência compreensiva de reconhecimento no interior das demandas sociais. E isso porque os princípios reflexivos e deliberativos do sujeito têm por origem, fim e conteúdo, este campo semântico das normas sociais contra o qual ele não pode evitar ser reativo. Escolho o termo “reativo” para bem delimitar que Hegel não quer dizer que ser livre significa, do lado oposto, assumir alguma norma social tal qual se é prescrita de fora, externamente, já que Hegel é contra pensar a liberdade enquanto princípio causal externo também. Isso porque o princípio de autodeterminação da vontade subjetiva deve ser um princípio reflexivo, isto é, repensado (seguindo o *Nachdenken*, ao modo de um *denk mal nach*), de modo que não se aceite acriticamente uma determinação como um dado absoluto, seja ela qual for: um desejo por afeto, uma inclinação pessoal, um princípio religioso ou político. A tese hegeliana é, antes, que agimos, isto é, nos autolegislamos reflexivamente no interior de demandas sociais diversas sem as quais seria impossível pensar qualquer princípio subjetivo ou objetivo de determinação. E é somente no interior desse tecido social que se torna possível compreender se, e em que medida, uma ação é de fato livre ou não. Liberdade para Hegel não é se livrar das normas sociais em vista de um princípio subjetivo, que gera uma ação descomprometida, nem se adequar simplesmente a um aparato normativo dado. A legitimidade

conceitual de qualquer princípio de autodeterminação livre não é simplesmente um algo qualquer (interno ou externo ao sujeito) que se expresse como mundo e o vincule a um contexto singular, mas antes uma forma (universal, mas presa ao particular) de ser instituída e justificada. Podemos dizer que há uma condição interna e externa da ação livre para Hegel: a condição interna diz respeito à capacidade reflexiva subjetiva de realizar um juízo crítico e individual e sustentar tal juízo, enquanto a condição externa compõe exatamente as relações sociais de reconhecimento mútuo.<sup>21</sup> Ambas condições caminham juntas, já que a concepção que o sujeito tem de si não se desvincula do espaço social no qual está inserido.<sup>22</sup>

É por isso mesmo que fatores causais internos ao sujeito devem adquirir uma expressividade racional (*cf.* a *Filosofia do Direito*, §§ 15-21):<sup>23</sup> em última instância, se meus desejos, inclinações etc. não couberem em uma narrativa compreensiva de quem eu sou, de nada adianta mantê-los como princípios causais da minha ação. O estatuto de alteridade em relação ao indivíduo não provém necessária e unicamente de fora ao mesmo: desejos e impulsos internos podem sobrevir ao sujeito de maneira quase alógena, como um outro que lhe acomete e contraria sua autodeterminação reflexiva. A capacidade de dizer não a um impulso (seja ele ‘pulsional’ ou incutido culturalmente) veicula a possibilidade de contrariar paixões que se chocam tanto entre si (o que implica escolher quais impulsos seguir), quanto com a vontade subjetiva (o que implica averiguar quais impulsos e em que medida se adequam a uma compreensão de si mesmo por parte do sujeito).<sup>24</sup> Neste contexto psicológico da liberdade, tornar-se responsável por suas ações não é, para Hegel, simplesmente uma disposição em assumir as consequências de seus atos, mas identificar-se com eles – e essa identificação só se realiza na medida em que o sujeito é capaz de justificá-las para si. Um princípio de ação só se torna parte de quem eu sou porque de alguma maneira ele faz sentido para mim, compõe o quadro semântico que configura quem eu sou. Mas este ‘eu sou’ não existe em uma substância

---

<sup>21</sup> SCHUPPERT, F. Discursive control, non-domination and Hegelian recognition theory: marrying Pettit’s account(s) of freedom with a Pippinian/Brandonian reading of Hegelian agency. **Philosophy Social Criticism**. 2013, p. 06. – disponível em: <http://psc.sagepub.com/content/early/2013/08/23/0191453713498389>

<sup>22</sup> SCHUPPERT. Discursive control, non-domination and Hegelian recognition theory, p. 07.

<sup>23</sup> HEGEL G.W.F., **Rechtsphilosophie**, in: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, §19: “os desejos devem se tornar o sistema racional da determinação da vontade”. §20: “Quando a reflexão se aplica aos desejos [...] ela confere *universalidade formal* a esse material e o purifica, nessa maneira externa, de sua grosseria e barbaridade. Esse cultivo da universalidade do pensamento é o valor absoluto da *educação*”. §21: “A verdade, entretanto, dessa universalidade formal [...] é a *universalidade autodeterminante, a vontade, ou liberdade*”. §258: “[...] o destino dos indivíduos é levar uma vida universal; sua satisfação particular, atividade e modo de conduta tem essa base válida substancial e universal como seu ponto de partida e de chegada.” (tradução do autor).

<sup>24</sup> LAITINEN, A. Broader contexts of non-domination: Pettit and Hegel on freedom and recognition. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**. 2015, p. 07 – disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/13698230.2015.1033859>.

etérea separada do espaço social de sentidos. Ainda que Hegel consinta que há vontades, impulsos, desejos etc. que nos levam a agir de uma forma ou de outra, sua exigência por dar forma racional a essas inclinações significa que há a possibilidade de um sujeito enganar-se quanto à inteligibilidade de sua inclinação. Em outras palavras, para Hegel um sujeito pode se enganar quanto ao significado que esse mesmo sujeito atribui para si sobre sua própria vontade, desejo, impulso etc., e esse engano é sempre relativo ao conjunto das práticas sociais e das normas compartilhadas em um dado contexto histórico. A semântica de uma intenção nunca é restrita a um estado mental observável, e sim constitui em si mesmo um compromisso cuja normatividade implícita só é compreensível no interior das demandas sociais em que se situa o sujeito dessa inclinação. É por isso que Hegel afirma ser a liberdade concreta um estar comigo no outro (*Filosofia do Direito*, § 23). Esta fórmula que se repete desde a lógica até o espírito objetivo situa o princípio de autodeterminação na relação de alteridade que lhe é constitutiva.

É importante frisar, portanto, que Hegel não é um racionalista a ponto de defender que nos livremos dos impulsos, desejos, inclinações etc. Dar forma racional a estes não quer dizer eliminá-los em vista de uma razão fria, já que uma tal razão, tipicamente kantiana, novamente desvincularia o sujeito de sua existência real e concreta, de seu ser situado. Hegel rejeita o dualismo kantiano de um mundo inteligível e um mundo sensível. O conflito não é mais interno entre os imperativos de uma razão como causa noumenal da ação moral e os desejos, inclinações etc., que, se presentes no momento da autodeterminação, contaminam o princípio deliberativo a ponto de excluir uma dada ação do campo semântico das normas morais. Hegel se move, antes, mais próximo de uma matriz fichteana, na qual o conflito que constitui uma ação livre consiste nas relações de alteridade, de demandas por reconhecimento mútuas em que sujeitos outros desafiam e mesmo contestam, no espaço social no qual o sujeito moral busca se realizar, a semântica das normas possíveis. Neste sentido, agir é, para Hegel (nesta chave de leitura compartilhada por Pippin e Brandom), sempre um movimento duplo de se compreender e se fazer compreendido. A via da independência autônoma é sempre uma via de dependência mútua, na qual a limitação que o outro representa à primeira vista acaba por demonstrar-se derradeiramente como a única via de reconciliação com as condições de inteligibilidade das minhas próprias vontades, desejos e inclinações.

Na esteira da tradição republicana (que vem desde Montesquieu e Tocqueville até os dias atuais com Philip Pettit) no interior da qual compreendo que Hegel encontra-se inserido, e cujos elementos morais e sociais são pertinentes para uma adequada avaliação dos princípios políticos que Hegel tem a oferecer para questões que nos acometem atualmente – nesta esteira

republicana, aquelas condições internas e externas refletem dois critérios de base que devem ser assegurados para a ação livre: respectivamente, a não-alienação e a não-dominação. Enquanto a alienação coloca em risco as condições internas da autonomia individual, a dominação destitui a condição externa da liberdade social. O sujeito em situação vulnerável à alienação encontra-se, ao menos em parte, destituído de sua capacidade reflexiva para um juízo racional quanto à sua vontade, desejo, inclinações. De modo semelhante, um quadro social no qual sujeitos são submetidos a relações de dominação – seja por parte de agentes individuais, entidades privadas ou instituições políticas – leva à perda dos recursos materiais e sociais que permitem uma relação eficaz de reconhecimento mútuo.<sup>25</sup> Assegurados estes critérios de não-alienação e não-dominação, a tese hegeliana é que se pode então promover a liberdade em seus três estágios: a liberdade pessoal enquanto arbítrio e livre de entraves, que é a chamada liberdade negativa tratada por Isaiah Berlin na esteira do liberalismo; a liberdade moral, na qualidade de se desfazer de entraves compulsórios internos, isto é, “fazer o que se almeja racionalmente e não meramente o que lhe acomete fazer”;<sup>26</sup> e a liberdade social, que consiste na realização social do sujeito enquanto autorrealização pessoal e moral, porém inserido em seus papéis desempenhados socialmente nas esferas da família, da sociedade civil e do estado.<sup>27</sup> Quando Hegel nos diz, portanto, em seu prefácio à *Filosofia do Direito*, que tratará de “compreender e retratar o Estado como uma entidade inerentemente racional”,<sup>28</sup> seu objetivo é delimitar as condições de inteligibilidade, isto é, o estatuto racional da tradição ética de uma comunidade, em cujo interior sozinho é possível realizar os desejos e vontades dos sujeitos sociais envolvidos – e estas condições de inteligibilidade para a ação livre devem ser avaliadas, administradas e negociadas pelos próprios agentes participantes.<sup>29</sup> Isso nos leva a dois pontos importantes que se referem diretamente ao liberalismo e ao comunitarismo.

Em primeiro lugar, a relação entre indivíduo e comunidade não se dá, como querem em geral autores comunitaristas, como identidade imediata – por isso a crítica hegeliana à ética grega antiga, na qual, a seu ver, estava ausente o momento da subjetividade autônoma reflexiva. Uma vez que a adesão individual à vida ética de uma comunidade política deve ser resultante de uma vontade autoconsciente,<sup>30</sup> esta identidade reflexiva e não imediata proposta por Hegel

---

<sup>25</sup> SCHUPPERT. Discursive control, non-domination and Hegelian recognition theory, p. 09.

<sup>26</sup> LAITINEN. Broader contexts of non-domination, p. 15.

<sup>27</sup> LAITINEN. Broader contexts of non-domination, p. 15

<sup>28</sup> HEGEL. *Rechtsphilosophie*, p. 21.

<sup>29</sup> KAUFMAN. Hegel and the ontological critique of liberalism, p. 811.

<sup>30</sup> HEGEL. *Rechtsphilosophie*, §260.

não poderia resultar na identidade imediata em sentido forte que autores comunitaristas almejam. Quando, por exemplo, da distinção entre *Wirklichkeit* e *Realität*, a primeira se distinguiria da segunda por não caber à efetividade apenas uma essência de fundo para os fenômenos meramente aparentes – e isso devido a se considerar uma “completa coincidência entre ser e razão-de-ser”.<sup>31</sup> Mas quero argumentar que esta coincidência nunca é de fato completa: há, para Hegel, uma negatividade que impõe uma instabilidade social e gera extensões possíveis do conjunto de demandas e normas que distinguem e permitem a transição de uma comunidade política para outra.<sup>32</sup>

Segundo, Hegel parte de bases não liberais para garantir direitos tipicamente liberais: um estado garantidor de liberdades individuais. A crítica de Hegel ao princípio liberal de tratar o estado como um meio somente, para a finalidade de proteger e aprimorar liberdades individuais, como defendia Locke, não quer dizer que os indivíduos têm algum tipo de dívida ou conexão ontológica para com o estado e que, por isso, devem ou abrir mão de suas individualidades ou se identificar completamente com todo o aparato institucional estabelecido. O estado como finalidade dos indivíduos significa que o estado representa a universalidade da razão, ou seja, ela é o corpo político que demonstra o reconhecimento de condições normativas universalizáveis de vida, o que impede ou visa impedir a proliferação de relações de dominação e providencia aos indivíduos espaços legítimos de reconhecimento<sup>33</sup> – ou ainda, a emergência do estado moderno significa que a institucionalidade das práticas sociais compartilhadas são o único meio de tornar inteligíveis as demandas normativas de reconhecimento almejadas pelos agentes sociais envolvidos. Por isso também a recusa caracteristicamente republicana de Hegel diante da unilateralidade predominante nas concepções negativas de liberdade como não interferência – que também é tipicamente liberal. O mote hegeliano “ser a si mesmo no seu outro” implica ampliar o conceito de liberdade para além de uma concepção abstrata de autarquia individual, segundo a qual qualquer dependência em relação ao outro é um caso de limitação da minha ação livre. Por isso, o estado não é um instrumento intermediário, somente de coerção, para evitar a interferência do outro. O que se evita, isso sim – e esta é parte da tese republicana de Hegel – é a interferência coercitiva, mas o conceito de liberdade hegeliano implica enxergar essa dependência, essa interferência, como uma condição de inteligibilidade e de abertura para possibilidades de ação livre não coercitivas e de reconhecimento. O que

---

<sup>31</sup> KERVÉGAN, J-F. Hegel's Political Epistemology. *Hegel Bulletin*, 2016, p. 07.

<sup>32</sup> KAUFMAN. Hegel and the ontological critique of liberalism, p. 810.

<sup>33</sup> LUMSDEN, S. Community in Hegel's Social Philosophy. *Hegel Bulletin*, 2017, p. 11.

Hegel acaba por fazer é, na realidade, demonstrar que as bases liberais não são suficientes ou mesmo adequadas para garantir uma teoria política na qual as próprias liberdades individuais são resguardadas.

O que temos então é a defesa hegeliana de dois princípios fundamentais que organizam a dialética das normas sociais: insuficiência e pluralidade normativas. De um lado, a existência de colapsos de formas de vida implica o concomitante rompimento de laços sociais diante de demandas de reconhecimento não atendidas devido a um gradual processo de ininteligibilidade das normas instituídas.<sup>34</sup> De outro lado, a interação de perspectivas plurais na prática discursiva de justificação de normas instaura, segundo Brandom, “um motor poderoso para considerar e gerar *novos fins*”.<sup>35</sup>

O choque de demandas plurais de reconhecimento é fundamental para a existência de uma dinâmica social. Uma identificação completa dos indivíduos com todo o aparato institucional de uma comunidade impediria esse conflito normativo, que é, em última instância, responsável pela gênese na história, pelo surgimento, de novas demandas de reconhecimento. Como Pinkard argumenta, na matriz hegeliana da dinâmica de práticas sociais toda tentativa por realização de uma demanda normativa encontra, na obra realizada, déficits, que impõem ao agente social reconhecer, de um lado, que sua obra não está ao alcance das normas anteriormente visadas por ele mesmo, e, além disso, de outro lado, que o sujeito, inserido no espaço social, acaba por descobrir que suas normas comumente também não se adequavam completamente à demanda de reconhecimento intencionada. No entanto, a pluralidade de perspectivas quanto a demandas acoplada à insuficiência normativa (seja de instâncias institucionais específicas, como é o caso da pobreza na *Filosofia do Direito*, seja do conjunto político como um todo, como foi o caso da Revolução Francesa), isso não destitui a vigência do que Hegel chamou de razão absoluta, isto é, do que já tratei como a inteligibilidade dos processos sociais de reconhecimento. Isso significa, antes, que diferente do procedimento kantiano, em que se formula o sentido racional de uma demanda que então é posteriormente aplicada objetivamente, há em Hegel uma relação mais íntima entre formulação e aplicação. O sentido de uma norma não é desvinculado da própria prática que institui esta norma. Por isso, Hegel é contra uma concepção tipicamente liberal de liberdade, enquanto oportunidade para se realizar uma escolha. Como Taylor argumenta, a liberdade enquanto oportunidade implica que a situação antecedente a uma escolha é logicamente diferente do exercício mesmo dessa

---

<sup>34</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 91.

<sup>35</sup> BRANDOM, R. Facts, Norms, and Normative Facts. *European Journal of Philosophy*, 8:3. 2000, p. 363.

escolha, de modo que a realização da escolha não interfere em nada para mudar esse fato. O conceito de liberdade como exercício implica, ao contrário, que ser livre depende da realização da escolha: ser livre é ser livre não *para* escolher, mas *na* escolha.<sup>36</sup> Pippin sublinha exatamente que, em toda seção da moralidade na *Filosofia do Direito* de Hegel, trata-se de sustentar a tese, que venho delineando, de que apesar da importância do conteúdo que uma intenção tem numa ação, ela não é definida em separado de sua expressão pública social.<sup>37</sup> É baseado nisso que Brandom reconhece em Hegel um princípio pragmático-semântico, ao modo de Quine e Sellars: o sentido de um conceito não se destaca do uso deste conceito.<sup>38</sup> O procedimento bifásico kantiano entre a instauração e a aplicação da norma<sup>39</sup> é superado por Hegel, segundo Brandom, tendo por base um monismo pragmático (que é aproximado por Brandom à formulação de Quine), de tal modo que a formulação dos juízos racionais não se reduzem, como quer Kant, unicamente à “*seleção dos conceitos a aplicar*”, já que essa instauração do conceito “é igualmente a *alteração e desenvolvimento* do conteúdo de tais conceitos”, isto é, sua aplicação e uso.<sup>40</sup>

A leitura de Brandom tem grandes pontos de conexão com o que Taylor chama de teoria expressiva de Hegel. O dar e exigir razões que justificam normas, que Brandom propõe para se compreender a filosofia social hegeliana, visa exatamente suplantando a autonomia kantiana tendo em vista o papel constitutivo da cooperação social na construção de normas de vida. A normatividade dialética presente no estado hegeliano enquanto princípio de universalidade que é o fim verdadeiro dos indivíduos, defendida aqui, busca dar conta do princípio tipicamente republicano de não dominação por parte de indivíduos ou instâncias de poder através de uma forma de dependência constitutiva e normativa, que opera na qualidade de um constrangimento através de normas racionalmente justificáveis. A igualdade de autoridade e influência garantidora de conteúdos normativos legítimos socialmente codeterminados<sup>41</sup> leva a uma conjuntura em que cada indivíduo seja sujeito a outros e também sujeito outros em suas demandas de reconhecimento.<sup>42</sup> A capacidade de inovação e de apropriação autocorretiva das

---

<sup>36</sup> LAITINEN. Broader contexts of non-domination, p. 09.

<sup>37</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 168.

<sup>38</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 102.

<sup>39</sup> BRANDOM, R. Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism. *European Journal of Philosophy*, 7:2, 1999, p. 166.

<sup>40</sup> BRANDOM. Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism, p. 168. *Cf.* também p. 176.

<sup>41</sup> ALLEN, M.P. Hegel between non-domination and expressive freedom. *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 32, No. 4, 2006, p. 497.

<sup>42</sup> BOHMAN, J. Is Hegel a Republican? Pippin, Recognition, and Domination in the *Philosophy of Right*. *Inquiry*, 2010, p. 439 – disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/0020174X.2010.516676>.

irracionalidades e insuficiências normativas no interior dessa pluralidade social possibilita a criação de vias diversas de autodesenvolvimento individual que as teorias liberais tanto valorizam.<sup>43</sup>

Voltando ao início deste texto, quando busquei compreender o absoluto de Hegel como uma lógica da autoconsciência autolegisladora em suas relações de reconhecimento, Pippin argumenta exatamente que “Hegel dificilmente seria o pensador dialético que ele proclama ser se tudo fosse ‘engolido’ no processo de autoexpressão de uma mente divina.”<sup>44</sup> Pelo contrário, quando Hegel busca entender e dar conta de um impasse ou falha e sua resolução, ele sempre trata disso “de maneira determinada e internamente ao processo ou desenvolvimento em questão.”<sup>45</sup> De fato, desde a *Fenomenologia do Espírito* até a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*, a dialética hegeliana não pode ser reduzida a uma fórmula única – ou mesmo algumas fórmulas idênticas. Os modos de transição e progressão através das figuras do espírito ou das categorias do pensamento ou de demandas por reconhecimento nunca são lineares. Pelo contrário, ocorrem sempre de acordo com o contexto lógico e normativo de que se trata no momento. O significado de cada figura conceitual está ligada às relações que estabelece com outras, e devido a essa interrelação “elas recebem significado e sua plausibilidade (ou falta disso) somente em virtude de outros termos e afirmações, mediante um pano de fundo de outras demandas e princípios”<sup>46</sup> – em outras palavras, a inteligibilidade dos conceitos é sempre ligada a contextos – e isto é sua lógica interna. Em termos de filosofia social e política, isso significa que o sujeito nunca age a partir de um ponto de vista puro e supremo em que se poderia dizer que opera uma determinação reflexiva e deliberativa destacada de seus vínculos efetivos.<sup>47</sup> O indivíduo, pelo contrário, sempre demanda reconhecimento e justifica suas normas de ação na qualidade de um sujeito situado, seja como pai, mãe, filho, proprietário, cidadão etc.<sup>48</sup> A ação livre racional sempre se dá de acordo com uma pluralidade de perspectivas, e por isso há sempre a colisão de normas e demandas, tanto entre agentes sociais quanto entre estes e o estado, pois nesta diversidade não há a identificação de uma única voz que seja mais válida acima de outras: “Moralidade, ética, e o interesse do estado – cada uma dessas é uma variedade distinta de direito [...] Elas podem entrar em colisão somente na medida

---

<sup>43</sup> ALLEN. Hegel between non-domination and expressive freedom, p. 497.

<sup>44</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 11.

<sup>45</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 11.

<sup>46</sup> SOLOMON, R.C. *In the Spirit of Hegel*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 167. Cf. PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 114.

<sup>47</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 23.

<sup>48</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 23.

em que são todas direitos em igual medida.”<sup>49</sup> A filosofia social e política de Hegel se constitui, por isso, como um círculo de círculos cuja forma institucional no estado visa ser capaz de dar representatividade política, de maneira coerente e legítima, a diversos interesses.<sup>50</sup> Essa diversidade de interesses encontra-se, na *Filosofia do Direito*, nas esferas anteriores ao estado, mas principalmente na sociedade civil, e seus principais instrumentos de deliberação coletiva realizam-se via os estamentos e corporações.<sup>51</sup> As “trocas vivas e deliberações coletivas nos quais participantes instruem e convencem uns aos outros”<sup>52</sup>, o que Hegel garante aos representantes eleitos pelos estamentos, ela visa inserir na dinâmica política a pluralidade social estrutural do estado moderno, visa inseri-la no espaço público do diálogo como necessariamente criativa e aberta (*open-ended*). O estado é a institucionalidade universalizante legitimadora desta pluralidade política dialógica, e somente por isso ela é e deve ser o fim último de cada agente social – pois o estado é, em última instância, garantidor da existência do sujeito enquanto agente social enquanto tal nessa colisão de demandas, evitando que um grupo ou outro se assevere como poder independente e sobreposto a outras demandas.<sup>53</sup>

Entender o estado como este círculo de círculos que se chocam e cuja validade normativa é garantida no escopo das interações sociais implica na não existência, portanto, de um modelo deliberativo ou algum teste de universalidade a ser aplicado para avaliar uma suposta ação como correta ou equivocada, como aquela demanda abstrata kantiana: “se todos agissem assim”. Ter razões para uma ação significa, antes, participar na vida de uma comunidade a partir de condições específicas, e diante das quais as demandas de agentes sociais adquirem significados diversos caso fossem colocados em outros contextos. Na interação semântico-pragmática de dar e exigir razões, que Pippin aceita de Brandom, não se pode esquivar do fato de que, aquilo que é aceito ou rejeitado depende das práticas sociais compartilhadas em um determinado tempo e lugar.<sup>54</sup> Isso deve ser entendido no interior de práticas de reconhecimento dialógicas. Atitudes legítimas de reconhecimento ocorrem, para Hegel, somente quando operam em mão dupla, isto é, não há reconhecimento unilateral<sup>55</sup> – apesar de isso não levar necessariamente a

<sup>49</sup> HEGEL. *Rechtsphilosophie*, §30A. A única exceção é o direito do espírito do mundo, mas o sentido ilimitado e absoluto de seu direito é a própria dinâmica diacrônica e sincrônica de formas de vida através da história, que não pode ser reivindicada de maneira exclusiva e permanente por nenhuma formação política específica

<sup>50</sup> LUMSDEN. *Community in Hegel's Social Philosophy*, p. 10.

<sup>51</sup> HEGEL. *Rechtsphilosophie* §308A: “O estado concreto é o todo, articulado em seus círculos particulares. Cada membro do estado é um membro de um estamento deste tipo, e somente nesta determinação objetiva ele pode ser considerado em relação ao estado”.

<sup>52</sup> HEGEL. *Rechtsphilosophie*, §309.

<sup>53</sup> ALLEN. *Hegel between non-domination and expressive freedom*, p. 507.

<sup>54</sup> PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, p. 24 e 25.

<sup>55</sup> IKÄHEIMO, H. and LAITINEN, A. *Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive*

uma forma simétrica de reconhecimento. Isso implica na tese de que normas mudam com o tempo, e mudam porque nós, enquanto agentes morais e sociais, as mudamos – ou seja, a adesão que uma norma social gera perde sua força e, no contexto institucional, ela deixa de ser reconhecida como autoridade capaz de dar os contornos reflexivos e deliberativos gerais mínimos a uma forma de vida.<sup>56</sup>

A tese não significa, porém, que as normas anteriores que foram alvo de revisão e transformação estavam necessariamente erradas. O princípio de desenvolvimento sempre presente na filosofia hegeliana significa, nesta chave de leitura, que os seres humanos, sendo um tipo de animal racional que constitui formas de vida cujas normas são autodeterminadas coletivamente, progredem em sua autoconsciência quanto à forma como essa autolegislação ocorre – por exemplo, progredimos em compreender que não existem, ou melhor, que são essencialmente falhas, determinações volitivas, sociais ou políticas pautadas em normas dadas pela natureza, por Deus, um por uma autoridade externa às próprias práticas sociais. E o desenvolvimento se refere, como nos diz Pippin, exatamente a “compreender melhor que é isso que se está fazendo, e assim expandir o que pode ser regulado e dirigido coerentemente e coletivamente por apelo a razões, justificações e normas.”<sup>57</sup> É nesse sentido que Hegel evita o perigo de incorrer em um relativismo histórico quanto ao conceito de liberdade. É importante, neste ponto, lembrar exatamente da divergência de Hegel em relação ao republicanismo comunitarista, a saber, que a adequação entre indivíduo e sociedade nunca é total. Na pluralidade de demandas sociais por reconhecimento mútuo há sempre insuficiências normativas, e estas serão contestadas e podem falhar em suas formas de justificação. É por isso que Hegel sempre se interessa por insuficiências ou colapsos normativos que colocam em evidência a autonegação das mesmas.<sup>58</sup> No entanto, o que Hegel quer nos dizer com seu plano de desenvolvimento histórico das práticas sociais enquanto demandas por reconhecimento é que pode ser argumentado que há um aprimoramento do processo de justificação de normas a cada forma sucessiva da vida social.<sup>59</sup> Não havendo uma equação universalizável que possa servir de pedra de toque para formar um juízo definitivo sobre se uma figura histórica é

---

Attitudes towards Persons. In: BRINK, B.V.D., OWEN, D. (eds.). **Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 37-38.

<sup>56</sup> PIPPIN. **Hegel's practical philosophy**, p. 74.

<sup>57</sup> PIPPIN. **Hegel's practical philosophy**, p. 112. “The greater realization of freedom is then some sort of better, practically realized, embodied understanding of what our responsiveness to and initiation of practical reasons require, a claim to superiority justified by the practical failure of more restricted appeals”.

<sup>58</sup> PIPPIN. **Hegel's practical philosophy**, p. 237.

<sup>59</sup> PIPPIN. **Hegel's practical philosophy**, p. 240.

progressiva ou não, o que resta é compreender de que maneira uma forma de vida pode ser declarada como atendendo a demandas de reconhecimento cuja resolução é superior a uma forma de vida anterior<sup>60</sup> – e é somente neste sentido que se poderia falar de um *telos* na história. Em última instância, Hegel almejava dar conta de uma teoria sobre a dinâmica social e política cujo sentido das demandas por reconhecimento mútuo fosse distinguido do mero jogo de poder entre atores sociais majoritários que acabam por relegar sujeitos individuais ao anonimato das massas de manobra. É importante, por isso, reavaliar o estatuto das insuficiências e colapsos normativos, ou seja, das aporias nas quais as formas de vida e seu conjunto complexo de justificações normativas – já que o que se tem em mãos não é um progresso rumo a uma verdade absoluta que paira sobre a história, sobre como devem ser as formações políticas e institucionais do espírito absoluto, e sim resoluções parciais nos quais os participantes negociam suas demandas de forma coletiva de acordo com o que lhe foi herdado.

O que resulta deste quadro teórico sobre Hegel é um perspectivismo não-relativista, pois escapa ao relativismo cultural sem também optar por uma verdade última, que fecharia o desenvolvimento dialético. O trabalho constante de harmonizar o racional e o efetivo na história segundo a distinção entre *Realität* e *Wirklichkeit* implica que Hegel, ao contrário de operar uma metafísica do que é necessário como oposto ao contingente, visa antes pensar o que é efetivo como contendo necessariamente a possibilidade que lhe é inerente.<sup>61</sup> O conceito de liberdade hegeliano se aproxima muito menos de uma identificação completa (compulsiva ou não) do indivíduo para com o Estado, e sim, como formula Redding, consiste na identificação de possibilidades efetivas de “participação em uma cognição socializada na qual outros são [...] reconhecidos”.<sup>62</sup> Esta abertura dialética – tipicamente dialógica – implica que o caráter de contínua reconciliação de demandas no interior do estado visa explicar, a partir de suas próprias falhas, inconsistências e colapsos normativos, aquilo que permite pensar os limites internos à constituição de uma forma de vida. Esses limites internos na configuração do espírito objetivo é o que marca o limite temporal do próprio estado.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> PIPPIN. **Hegel's practical philosophy**, p. 204. Cf. p. 206: “Only in *some* conditions, given *some* self-understanding, prompted by *certain* forms of social life, would coming to recognize each other as rights-bearer or moral individuals have some role to play in the ethical life of a people”.

<sup>61</sup> REDDING, P. What might it mean to have a Systematic Ideas, but Anti-Platonist, Practical Philosophy?. In: BROOKS, T., STEIN, S. (orgs.). **Hegel's Political Philosophy. On the normative significance of method and system**. New York: Oxford University Press, 2017, p. 42.

<sup>62</sup> REDDING. What might it mean to have a Systematic Ideas, but Anti-Platonist, Practical Philosophy?, p. 42.

<sup>63</sup> KERVÉGAN. Hegel's Political Epistemology, p. 12 e 13. Acredito que dois limites principais estão direcionados na *Filosofia do Direito* de Hegel, mas que não poderei explorar aqui, me restringindo somente a apontá-los: trata-se da pobreza e da democracia.

É constitutivo à filosofia hegeliana ser, por isso, um sistema, cujo sentido é diverso da ideia de sistema que se tinha em sua época, já que não se trata de uma unidade pensada como unívoca (unidade em Hegel não é univocidade, como em Parmênides), e sim, segundo a formulação de Woods, que “a unidade [é] composta de uma pluralidade hierárquica de tais sistemas, cada um gerado a partir das limitações daquele que lhe precede no sistema.”<sup>64</sup> E isso é verdade tanto em sua *Ciência da Lógica* quanto em sua *Filosofia do Direito*. As esferas constitutivas do direito condizem aos diferentes subsistemas (direito abstrato, moralidade e vida ética), que, levados aos seus limites, se contradizem e se colapsam em suas demandas.<sup>65</sup> Brandom argumenta que este choque de normas, a troca de dar e exigir razões, e a possibilidade permanente de revisão de nossos conceitos, implica na incorporação de contingências e particularidades aos conteúdos dos conceitos,<sup>66</sup> de forma que a dimensão ampla de instâncias de reconhecimento que buscam reconciliação na troca ininterrupta institucionalizada na forma universalizante do Estado adquire, por isso, na matriz dialógica, a figura de uma normatividade interativa apropriada para isso – enquanto às disputas de poder unilaterais cabe uma figura tipicamente monológica.

Depois de um estudo minucioso e bastante significativo da filosofia social de Hegel, Pippin nos oferece ao final de sua obra *Hegel's practical philosophy* a seguinte aproximação: a filosofia prática de Hegel pode ser vista como formando uma dialética dialógica. O parentesco que ele estabelece é com a leitura de Gadamer da dialética dialógica de Platão. Taylor já havia trazido a problemática hegeliana para a distinção entre relações monológica e dialógicas, destacando exatamente que as práticas sociais tais quais Hegel busca compreendê-las escapam à visão monológica, na qual há somente um aglomerado de ações que se somam por parte, de indivíduos tomados atomisticamente. Ele argumenta que há uma virada semântica mútua da condição dialógica, que deixa de entender relações de coletividade como este aglomerado e passa a concebê-las como interesses, ideais e ações comuns.<sup>67</sup>

Pippin não desenvolve esse ponto, mas um retorno a pelo menos alguns dos delineamentos gadamerianos da linguagem já encontra ressonância em Brandom (com quem Pippin deixa explícita sua proximidade ao longo de todo o livro).

---

<sup>64</sup> WOOD, A. Method and System in Hegel's *Philosophy of Right*. In: BROOKS, T., STEIN, S. (eds.). **Hegel's Political Philosophy. On the Normative Significance of Method and System**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 93.

<sup>65</sup> WOOD. Method and System in Hegel's *Philosophy of Right*, p. 98.

<sup>66</sup> BRANDOM. Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism, p. 187.

<sup>67</sup> TAYLOR, C. **Liberalism and Moral Life**. Cambridge: Harvard University Press, 1989, pp. 167-168.

Os princípios dialéticos dialógicos que Gadamer propõe a partir de sua hermenêutica da tradição, aplicada aos diálogos de Platão, são sucintamente resumidos e destacados no que Brandom tratou como platitudes gadamerianas.<sup>68</sup> Estas platitudes, defendidas e assumidas como verdadeiras por parte de Brandom, são pautadas em princípios hermenêuticos interpretativos de textos da tradição que desvelam princípios filosóficos de base. Brandom aponta “não haver tal coisa como o sentido de um texto em isolamento de seu contexto,”<sup>69</sup> e isso não somente relativo ao contexto da escrita da obra, mas principalmente àquele de sua leitura. É diante dos compromissos normativos adotados por parte do leitor de uma obra que o sentido da tradição passa a “emergir em um *processo*, que tem a forma de um *diálogo* no qual o texto é um de seus interlocutores.”<sup>70</sup> Isso, por si só, implica uma relativização não absoluta do sentido, mas que permite um campo de possibilidades semânticas cuja pluralidade é conferida pelas “demandas recíprocas de autoridade e responsabilidade”<sup>71</sup> que se desenham neste processo de formação do sentido pela troca dialógica. Por fim, essas perspectivas contextuais mantêm esse campo de determinações semânticas em aberto, sem fechá-las para novas extensões possíveis de formação e contestação de sentido.

Fica evidente como essas platitudes gadamerianas com as quais Brandom trabalha não são estranhas à matriz dialética das práticas sociais que Hegel constrói, como vimos até aqui. É importante destacar, porém, que a hermenêutica gadameriana nasce de um projeto tipicamente heideggeriano, no qual Gadamer buscou aplicar o projeto de destruição da tradição que Heidegger havia levado a cabo com Aristóteles, mas desta vez com Platão. Esta destruição da tradição consiste, em linhas gerais, em desvelar os sentidos do ser apagados pelas camadas interpretativas que se sobrepuseram ao texto e, com isso, ampliar a experiência do *Dasein* como o ser que se indaga pelo sentido de ser. Os resultados tirados disso levaram Gadamer a se aproximar mais de Hegel que seu mestre, se dedicando a uma renovação da dialética hegeliana através de um retorno à filosofia dialógica platônica. Gadamer via na dialética de Hegel um sistema fechado do pensamento, que toma a forma de uma filosofia da identidade e no qual o espírito realiza um diálogo consigo mesmo, o que teria levado Hegel a declarar que não mais

---

<sup>68</sup> Brandom resume de tal maneira: “A negação de certas formas de autoridade ao autor de um texto [...], a relativização do significado ao contexto em um sentido amplo, o modelo do diálogo, pluralismo de significado, a abertura e a mutabilidade de perspectivas semânticas – eu proponho chamar essas formas de conversar já familiares de ‘platitudes gadamerianas’” (BRANDOM, R. **Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality**. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 94).

<sup>69</sup> BRANDOM. **Tales of the Mighty Dead**, p. 92.

<sup>70</sup> BRANDOM. **Tales of the Mighty Dead**, p. 93.

<sup>71</sup> BRANDOM. **Tales of the Mighty Dead**, p. 93.

seríamos amantes da sabedoria, mas detentores do saber absoluto. A dialética de dar razões que para Platão manteve-se através do processo de contínuo entendimento mútuo, para Hegel, segundo Gadamer, teve de ceder espaço a uma superação da abertura infinita. Para Gadamer, a precaução platônica em manter esta distância resultante da relação de amante para com o saber – a sabedoria enquanto tal sempre está posta como um para além nunca de fato alcançável – implica justamente em salvaguardar a abertura das possibilidades semânticas que só se desvelam entre interlocutores que se colocam na situação dialógica. É na condição de não detentor do saber, reconhecendo-se mutuamente como ignorantes que precisam justificar suas alegações<sup>72</sup> e “autenticar-se mediante o acordo dialógico, mediante uma ilimitada disponibilidade para justificar”<sup>73</sup> – somente assim é que se pode tornar-se um ator nessa troca de dar e exigir razões, assegurando-se com isso a pluralidade de perspectivas. A experiência dialógica consiste, com isso, em um exame dos pressupostos não examinados<sup>74</sup> de cada forma de ser, agir e pensar, tornando explícitas as normas subjacentes e suas formas de justificação, de modo a investigar as possibilidades de gerar consenso (ou não).<sup>75</sup> Mas, como Zuckert aponta ao examinar a tese gadameriana da dialética platônica: “O consenso que Sócrates almejava não era, portanto, meramente entre palavra e coisa; era primariamente um consenso entre seres humanos tomando parte na conversa sobre o modo como eles vêm as coisas que eles enfrentavam.”<sup>76</sup> Gadamer deixa clara esta posição quando contrasta a compreensão de *episteme* na matriz aristotélica e na matriz platônica: na primeira, a ciência independe de qualquer noção de consenso, enquanto nos diálogos platônicos fica evidente como “a dialética, em contraste, vive do poder de chegar a uma compreensão dialógica – da compreensão dos outros que acompanham – e é sustentada a cada passo de seu caminho ao assegurar a concordância do participante”<sup>77</sup> no diálogo.<sup>78</sup> O Bem platônico, tal como é apresentado no *Filebo* interpretado por Gadamer, é conciliação entre o ilimitado e o limitado, o infinito e o finito, sensível e inteligível. Essa mistura “do indefinido e o definido, produzindo a definição”, nos diz Gadamer,

---

<sup>72</sup> ZUCKERT, C. **Postmodern Platos – Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida**. Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 74.

<sup>73</sup> GADAMER, H-G. **Studi Platonici vol. I**. Genova: Casa Editrice Marietti, 1983, p. 45.

<sup>74</sup> ZUCKERT. **Postmodern Platos**, p. 75.

<sup>75</sup> ZUCKERT. **Postmodern Platos**, p. 76.

<sup>76</sup> ZUCKERT. **Postmodern Platos**, p. 77-78.

<sup>77</sup> GADAMER, H-G. **Plato's Dialectical Ethics. Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus**. Translated with an introduction by Robert M. Wallace. New Haven and London: Yale University Press, 1991, p. 18.

<sup>78</sup> Cf. ALMEIDA, C.L.S. **Hermenêutica e Dialética. Dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 15: “(...) o *incondicionado* [platônico] não deve ser entendido como um princípio lógico-matemático, com pretensões de fundamentação última, mas como o *acordo* tácito necessário para possibilitar qualquer diálogo”.

“é a condição de possibilidade do ser.”<sup>79</sup> Esta conciliação pela mistura, porém, não é finalista. Ela implica antes um ajustamento contínuo desse acordo compartilhado, de modo que, como argumenta Almeida comentando a tese de Gadamer, “com a ideia do Bem, Platão sustenta a dialética como diálogo, mantendo a abertura ineliminável ao novo.”<sup>80</sup> Ao tomar a compreensão compartilhada entre interlocutores como base sobre a qual se constrói a estrutura das asserções científicas, Gadamer argumenta que o que se torna manifesto no discurso platônico não é tanto o objeto, mas sobretudo este processo partilhado de alcançar consenso sobre algo.<sup>81</sup> Esta relação dialética entre indivíduos permite que a discussão sobre o objeto visado torne manifesto não somente uma compreensão antecedente que é compartilhada entre eles,<sup>82</sup> e que possibilita toda compreensão futura, mas também que um se torne manifesto para o outro<sup>83</sup> – e isso de tal forma que uma afirmação ou alegação é endereçada à possibilidade de concordância deste que se lhe apresenta como outro.<sup>84</sup>

Por isso, o conhecimento objetivo defendido por Platão é sempre relativo a contextos investigativos, ao lugar ou à posição dos interlocutores nesse quadro amplo, no qual, devido à finitude dos sujeitos envolvidos, torna-se impossível considerar todas as possibilidades de maneira simultânea.<sup>85</sup> Contrariando o juízo de Heidegger, que tratou a dialética como uma vergonha que fora superada por Aristóteles, Gadamer declara que Platão acertou ao tratar a experiência humana como busca de sentido que se realiza na qualidade de um diálogo, que se perfaz não somente enquanto indagação filosófica, mas inclusive como vida social<sup>86</sup> – e, por isso mesmo, as possibilidades de consenso dentro desta pluralidade semântica contextual transformam a dialética dos diálogos em um tipo de comunidade, uma comunidade dos diversos *logoi* que se entrelaçam, o que permite pensar a dialética como a dinâmica de trazer indivíduos a um consenso na vida em comunidade.<sup>87</sup> Deste modo, contrário a Karl Popper, que tratou a *República* de Platão como uma forma política totalitária – assim como a de Hegel –, Gadamer defendeu que a filosofia dialógica platônica “demonstrava a necessidade de fundar a

---

<sup>79</sup> GADAMER. *Plato's Dialectical Ethics*, p. 142.

<sup>80</sup> ALMEIDA. *Hermenêutica e Dialética*, p. 51.

<sup>81</sup> GADAMER. *Plato's Dialectical Ethics*, p. 20.

<sup>82</sup> GADAMER. *Plato's Dialectical Ethics*, p. 39.

<sup>83</sup> GADAMER. *Plato's Dialectical Ethics*, p. 37.

<sup>84</sup> GADAMER. *Plato's Dialectical Ethics*, p. 36.

<sup>85</sup> ZUCKERT. *Postmodern Platos*, p. 78.

<sup>86</sup> ZUCKERT. *Postmodern Platos*, p. 72.

<sup>87</sup> ZUCKERT. *Postmodern Platos*, p. 78.

comunidade política em uma investigação contínua e aberta” de justificação de normas de vida que devem ser reconhecidas mutuamente no espaço dialógico.<sup>88</sup>

Por fim, posto que meu objetivo agora é explorar de forma somente introdutória a possibilidade de conexão da filosofia prática de Hegel com a dialética platônica enquanto movimento dialógico, está claro que a tese aqui apresentada merece desenvolvimento mais profundo e amplo. Tal investigação inevitavelmente incorrerá mediante a investigação dos meandros que interligam a filosofia analítica e da linguagem com o idealismo alemão, assim como com a hermenêutica e sua abordagem dos diálogos platônicos. Gostaria de apontar, enfim, somente alguns traços que o encaminhamento de tal investigação não poderia evitar. De um lado, diante do quadro da filosofia social hegeliana apresentada por Pippin e pautada nas bases teóricas desenvolvidas por Brandom, é forçoso que recusemos a leitura gadameriana de Hegel como um sistema fechado de uma filosofia da identidade, que expõe a ação performática de uma razão em seu cumprimento de identidade absoluta. Gadamer tem um problema especial com esse caráter absoluto da filosofia hegeliana, e a entendeu como rompendo com o princípio de historicidade, por fechar os campos das possibilidades diante de uma efetivação histórica no espírito moderno. Como vimos, a dialética hegeliana, tal como vem sendo interpretada na matriz da justificação de normas sociais compartilhadas, de fato aproxima-se, como indica Pippin, de uma forma da dialética com estatuto dialógico, tipicamente platônico. Por outro lado, ao iluminar a possibilidade de tal conexão entre Hegel e Platão, é imperativo reconhecer que isso contraria algumas manifestações de distanciamento de Hegel em relação a Platão,<sup>89</sup> exigindo dos intérpretes hegelianos compreender na forma diálogo da obra platônica mais do que um estilo literário, e sim o movimento dialético de pergunta e resposta na exigência por razões.<sup>90</sup> A leitura tipicamente dualista, que enxerga em Platão um idealismo dos dois mundos

---

<sup>88</sup> ZUCKERT. *Postmodern Platos*, p. 83.

<sup>89</sup> Ver, por exemplo, PIPPIN. *Hegel's practical philosophy*, pp. 32, 266; e também REDDING, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 27, 28, 73. Assim como o próprio título do artigo de Paul Redding: REDDING, *What might it mean to have a Systematic Ideas, but Anti-Platonist, Practical Philosophy?*

<sup>90</sup> Cf. FRUCHON, P. *L'herméneutique de Gadamer – platonisme et modernité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994, p. 295: “(...) os intérpretes de Platão são convidados a se interrogar sobre a natureza do diálogo platônico que, longe de se reduzir a um ‘gênero literário’, ou, mais exatamente, a um modo exterior de expressão, manifesta em seu movimento um determinado estilo de pensamento, em verdade, aquele da dialética platônica do diálogo”. Gadamer já anunciara, sobre as interpretações dualistas de uma dimensão inteligível destacada do real, que há “uma ontologização errônea das intenções de Platão, determinada pelo influxo da tradição posterior, que se esboça já através da crítica da Aristóteles, que estava motivado pelo seu interesse pela física. É o neoplatonismo – assim nós chamamos esta tradição – que faz de Platão um pensador da transcendência e é este Platão que é o objeto de estudo do século XIX”. GADAMER, H-G. *L'inizio della filosofia occidentale*. Milano: Guerini e Associati, 1993, p. 66.

(inteligível e sensível), contraria, inclusive, a própria leitura que Hegel nos oferece dos diálogos.<sup>91</sup> Desta forma, esta conexão Hegel-Platão através de uma forma dialógica da filosofia é, em última instância, uma abertura para a possibilidade de uma reinvestigação atual da própria dialética enquanto ciência filosófica que promete fazer dialogar escolas de pensamento que até a metade do século XX pareciam completamente indissociáveis. Essa abertura possibilita, ainda, reavaliar as acusações que ambos Hegel e Platão sofreram no início do século XX de dogmatismo, autoritarismo, e mesmo totalitarismo.

*André Cressoni*

*Universidade de São Paulo*

*cressoni@gmail.com*

## **BIBLIOGRAFIA**

- ALLEN, M.P. Hegel between non-domination and expressive freedom. **Philosophy and Social Criticism**. Vol. 32, No. 4, 2006.
- ALMEIDA, C.L.S. **Hermenêutica e Dialética. Dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- BOHMAN, J. Is Hegel a Republican? Pippin, Recognition, and Domination in the *Philosophy of Right*. **Inquiry**, 2010.
- BRANDOM, Robert. Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism. **European Journal of Philosophy**, 7:2, 1999.
- BRANDOM, Robert. Facts, Norms, and Normative Facts. **European Journal of Philosophy**, 8:3. 2000.
- BRANDOM, Robert. **Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality**. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- CRESSONI, A. Idealismo e Metafísica Platônica – uma releitura a partir de Hegel. In: **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**. N.29. Janeiro 2015/Dezembro 2015, pp.37-87.

---

<sup>91</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. In: Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 28 e 67. Para uma discussão mais detalhada deste tema, ver CRESSONI, A. Idealismo e Metafísica Platônica – uma releitura a partir de Hegel. in **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**. N.29. Janeiro 2015/Dezembro 2015, pp.37-87.

- FINDLAY, Jay. *Hegel a Re-examination*. New York: The MacMillan Company, 1958.
- FRUCHON, Pierre. **L’herméneutique de Gadamer – platonisme et modernité**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg. **Studi Platonic** vol. I. Genova: Casa Editrice Marietti, 1983.
- GADAMER, Hans-Georg. **Plato’s Dialectical Ethics. Phenomenological Interpretations Relating to the *Philebus***. Translated with an introduction by Robert M. Wallace. New Haven and London: Yale University Press, 1991.
- GADAMER, Hans-Georg. **L’inizio della filosofia occidentale**. Milano: Guerini e Associati, 1993.
- HARTMANN, Klaus. “Hegel: a non-metaphysical view”, in: STERN, Robert (ed). *G.W.F.Hegel - Critical Assessments*, Vol. III – Hegel's *Phenomenology of Spirit* and *Logic*. London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 1993.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke in zwanzig Bänden**. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 183.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Rechtsphilosophie. Werke in zwanzig Bänden**. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.
- IKÄHEIMO, H., LAITINEN, A. Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons. In: **Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory**. BRINK, B.V.D. and OWEN, D. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KAUFMAN, A. Hegel and the ontological critique of liberalism. **The American Political Science Review**. Vol. 91, No. 4, (Dec., 1997)
- KERVÉGAN, Jean-François. Hegel’s Political Epistemology. **Hegel Bulletin**, 2016.
- LAITINEN, A. Broader contexts of non-domination: Pettit and Hegel on freedom and recognition. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**. 2015.
- LUMSDEN, S. Community in Hegel’s Social Philosophy. **Hegel Bulletin**, 2017.
- MARCUSE, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York: Oxford University Press, 1941.
- NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel’s Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- PATTEN, Allan. *Hegel’s Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- PINKARD, Terry. *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- PIPPIN, Robert. *Hegel's Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- POPPER, Karl. *The Open Society and its Enemies*. Vol. II *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. London: George Routledge & Sons, 1947.
- REDDING, Paul. **Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought**. New York: Cambridge University Press, 2007.
- REDDING, Paul. What might it mean to have a Systematic Ideas, but Anti-Platonist, Practical Philosophy?. In: BROOKS, Thom and STEIN, Sebastian (orgs.). **Hegel's Political Philosophy. On the normative significance of method and system**. New York: Oxford University Press, 2017.
- SCHUPPERT, F. Discursive control, non-domination and Hegelian recognition theory: marrying Pettit's account(s) of freedom with a Pippinian/Brandonian reading of Hegelian agency. **Philosophy Social Criticism**. 2013.
- SOLOMON, R.C. **In the Spirit of Hegel**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1983.
- TAYLOR, Charles. **Human Agency and Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- TAYLOR, Charles. **Liberalism and Moral Life**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- WOOD, Allen. Method and System in Hegel's *Philosophy of Right*. In: **Hegel's Political Philosophy. On the Normative Significance of Method and System**. BROOKS, T. and STEIN, S. (editors). Oxford: Oxford University Press, 2017.
- ZUCKERT, Catherine. **Postmodern Platos – Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.