

K R I T E R I O N

REVISTA DE FILOSOFIA
Fundada em 1947

NÚMERO FINANCIADO COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas



Ministério
da Educação

Ministério da
Ciência e Tecnologia



Publicação realizada com recursos CAPES/PROEX do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG.

K R I T E R I O N

REVISTA DE FILOSOFIA

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais

VOLUME LXIV

Nº 155 maio a agosto / 2023

ISSN 1981-5336

KRITERION B.HORIZONTE V.LXIV Nº 155 p. 323-618 Maio a Ago./2023

Belo Horizonte

Minas Gerais

Brasil

K R I T E R I O N
REVISTA DE FILOSOFIA

Kriterion – Revista de Filosofia do Departamento de Filosofia da UFMG foi fundada em 28 de junho de 1947, sendo a revista mais antiga do país na área de filosofia. A Kriterion tem a missão de publicar trabalhos filosóficos originais e de excelência. Publica três fascículos por ano (abril, agosto e dezembro). Os artigos são submetidos ao exame de dois pareceristas (double blind review). A revista está indexada nos catálogos internacionais: SciELO (América Latina), Philosopher's Index (USA), MLA International Bibliography (N. York, USA) e Bibliographie de la Philosophie (Louvain, Bélgica), EBSCO e nos nacionais: CCN/IBICT, Pergamum.

EQUIPE EDITORIAL

Editora-Chefe

Patrícia Maria Kauark Leite, Universidade Federal de Minas Gerais

Editores-Adjuntos

Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos, Universidade Federal de Minas Gerais

Amaro de Oliveira Fleck, Universidade Federal de Minas Gerais

Leonardo de Mello Ribeiro, Universidade Federal de Minas Gerais

CONSELHO EDITORIAL

Adilson Luiz Quevedo, Universidade Federal de Minas Gerais (representante discente)

Amaro de Oliveira Fleck, Universidade Federal de Minas Gerais (representante docente)

Giorgia Cecchinato, Universidade Federal de Minas Gerais (representante docente)

Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos, Universidade Federal de Minas Gerais (editor-adjunto)

Leonardo de Mello Ribeiro, Universidade Federal de Minas Gerais (representante docente)

Matteo Vincenzo d'Alfonso, Università degli Studi di Ferrara, Itália (representante docente externo)

Patrícia Maria Kauark Leite, Universidade Federal de Minas Gerais (editora-chefe)

CONSELHO CONSULTIVO

Daniilo Marcondes, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Don Garrett, New York University

Edgar Marques, Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Eliane Escoubas, Université Paris XII

Hans-Georg Flickinger, Universität Kassel/Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Irene Rosier-Catach, École Pratique des Hautes Études / Université Paris Diderot

Jeanne-Marie Gagnebin, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Universidade Estadual de Campinas

José Henrique dos Santos, Universidade Federal de Minas Gerais

Leiser Medanes, Universidad de Buenos Aires

Manfredo Araújo Oliveira, Universidade Federal do Ceará

Marcelo Aquino, Universidade do Vale dos Sinos

Marcelo Perine, Pontifícia Universidade Católica São Paulo

Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, Universidade de São Paulo

Marya Schechtman, University of Illinois Chicago

Nancy Fraser, The New School for Social Research

Nelson Gomes, Universidade de Brasília

Olimpia Lombardi, CONICET, Universidad de Buenos Aires

Paulo Margutti, Faculdade Jesuíta de Filosofia de Teologia

Ricardo Ribeiro Terra, Universidade de São Paulo

Ricardo Salles, Universidad Nacional Autónoma de México

PRODUÇÃO EDITORIAL

Secretaria

Larissa Pena Elguy (Universidade Federal de Minas Gerais)

Revisão

Lourdes Nascimento (Coordenação e Português)

Leonardo Meirelles (Espanhol)

Mateus Gomes (Inglês)

Giuseppe Ferraro (Italiano)

Diagramação

Raniere Gonçalves de Lima

FICHA CATALOGRÁFICA

K92 Kriterion, Revista de Filosofia, v. 1 – 1947.

Kriterion / Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. v. 64, n. 155, (mai./ago., 2023), [recurso eletrônico] – Belo Horizonte: UFMG, 2023.

Quadrimestral

ISSN Eletrônico: 1981-5336

1. Filosofia – Periódicos 2. Faculdade de Filosofia – Periódicos

CDD 050.981

SUMÁRIO

ARTIGOS	329
Navigating through the precautionary principle(s) Pedro Bravo	329
Da Althusser agli anni trenta: la filosofia marxista in Francia tra hegelismo e materialismo Fabrizio Carlino	349
A resposta de Locke ao ceticismo Luiz Eva	375
Agamben e Foucault: explorando os limites dessa aproximação a partir do tema do ‘destituinte’ Lorena Martoni de Freitas	399
A relação entre a água e a loucura em Histoire de la folie Daniela Lima	417
Revisitando o experimento de Libet: contribuições atuais da neurociência para o problema do livre-arbítrio Otávio Morato de Andrade Renato César Cardoso	437
La infinitud de la modernidad. Necesidad y acumulación en la filosofía Hegeliana del Derecho Angelo Narváez León	459
Albert Camus: gnosticismo, existencialismo e nihilismo Jelson Roberto de Oliveira	483
Kant, liberdade e a hermenêutica do fracasso Pedro Rego	501
Um estudo sobre a Linguagem da Categoria da Obra Daniel Soares	523
Entre a certeza e a dúvida: Descartes e o ceticismo de segundo grau Ana Cláudia Teodoro Sousa	545

Diferença e distribuição nômade na filosofia política de Deleuze e Guattari	567
Yasmin de Oliveira Alves Teixeira	
A ontologia especulativa de Gilles Deleuze: a diferença em si mesma	589
Ádamo Bouças Escossia da Veiga	
Normas para publicação	611

ARTIGOS

NAVIGATING THROUGH THE
PRECAUTIONARY PRINCIPLE(S)**NAVEGANDO PELO(S)
PRINCÍPIO(S) DA PRECAUÇÃO**Pedro Bravo*<https://orcid.org/0000-0002-3991-1931>*pedrobravo@usp.br**Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil*

ABSTRACT *This paper aims to map the different theoretical options related to the Precautionary Principle (PP). Great part of the literature on it can be systematized by answering to three different questions: is there a basic structure in the PP? If so, in which interpretation of the PP does this structure express itself? Finally, are its damage or knowledge conditions fixed or adjustable? The first question separates realist from non-realist approaches. The second question allows us to discriminate monist, dualist, or pluralist positions in relation to the three interpretations of the PP: decision rule, procedural requirement, or epistemic rule. Finally, the third question distinguishes rigid from non-rigid formulations of the principle. Based on this mapping, one can not only navigate through the different formulations of the PP present both in official documents and in specialized literature, but also deflect some of its common objections, and understand Hans Jonas' eventual connection with PP. Notwithstanding, this mapping does not capture other important themes attached to PP, which motivates a final distinction between narrow and broader forms of PP.*

* Article submitted on: 05/07/2022. Accepted on: 28/10/2022.

Keywords: *Precautionary Principle. Philosophy of Science. Environmental Ethics.*

RESUMO *Este artigo tem como objetivo mapear as diferentes opções teóricas relativas ao Princípio da Precaução (PP). Grande parte da literatura sobre ele pode ser sistematizada ao se responder três questões: há uma estrutura básica no PP? Em caso positivo, em qual interpretação do PP tal estrutura se expressa? Por fim, suas condições de dano ou de conhecimento são fixas ou ajustáveis? A primeira pergunta separa abordagens realistas daquelas não realistas. Por sua vez, a segunda pergunta permite discriminar posições monistas, dualistas ou pluralistas em relação às três interpretações do PP: regra de decisão, requerimento procedimental ou regra epistêmica. Por fim, a terceira pergunta distingue formulações rígidas do princípio daquelas não rígidas. Com base em tal mapeamento, pode-se não apenas navegar pelas distintas formulações do PP presentes tanto em documentos oficiais quanto na literatura especializada, mas também contornar algumas de suas objeções comuns, e entender a eventual conexão de Hans Jonas com PP. Não obstante, esse mapeamento não captura outros temas importantes relacionados ao PP, o que motiva uma última distinção entre formulações estreitas e amplas do PP.*

Palavras-chave: *Princípio da Precaução. Filosofia da Ciência. Ética ambiental.*

All scientific work is incomplete—whether it be observational or experimental. All scientific work is liable to be upset or modified by advancing knowledge. That does not confer upon us a freedom to ignore the knowledge we already have, or to postpone the action that it appears to demand at a given time. Austin Bradford Hill (1965, p. 300).

1 Introduction

The Precautionary Principle (PP), which aims to protect the environment or human health from uncertain threats, has returned to public debate because of COVID-19 pandemic. For example, a scientist asserted that United Kingdom's slow response to it and the negative consequences implied by that could have been avoided if PP were to be adopted (Vaughan, 2021). PP applications, though, date from way before the pandemic (Harremões, 2001, pp.14-15; Langston, 2008) and are used in a variety of contexts, as mining in Brazil

(Lauda-Rodriguez; Ribeiro, 2019) and dual-use research in general (Kuhlau *et al.*, 2011).

Because of its prominence, one could have the impression that there is not too much room for disagreement about the PP. Unfortunately, it is not the case: back in the end of the last century, philosopher Per Sandin (1999, pp. 902-905) had already compiled nineteen different formulations of it, and criticism about the PP is very diverse (Larrère, 2003; Sandin *et al.*, 2002; Stirling, 2017) including even ignorance strategies (Bravo de Souza, 2021). In face of this context, in this paper I aim to map the different theoretical options related to the PP. I show how one can navigate through its various formulations present both in official documents and in specialized literature. Despite its limitations, this exercise also indicates how one can deflect some objections commonly addressed to it, and how to understand Hans Jonas connection with the PP.

In order to attain that objective, this paper is divided into the following sections. The first three ones correspond to answering the three questions that systematize great part of the literature on the PP: is there a basic structure in it? (Section 2); if so, in which interpretation of the PP does this structure express itself? (Section 3); finally, its damage or knowledge conditions are fixed or adjustable? (Section 4). The diagram below synthesizes these questions and anticipates the possible answers.

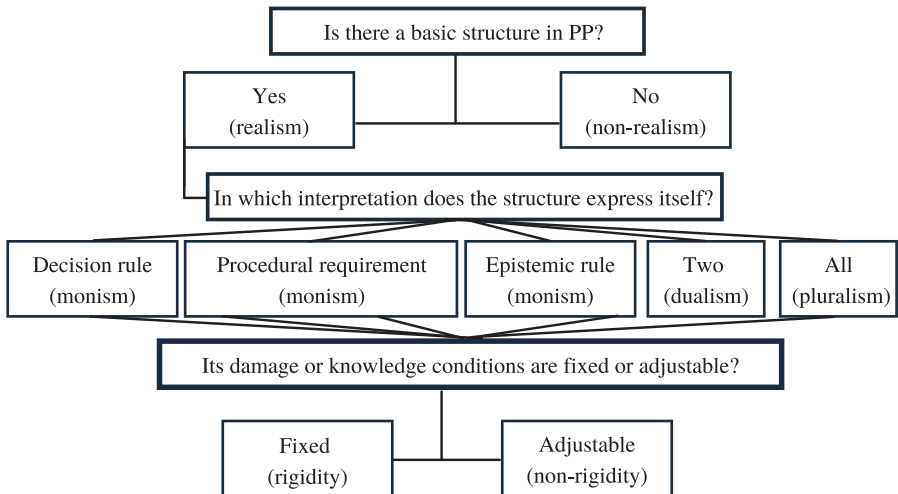


Diagram 1 - Mapping the PP

As it will be shown, while Diagram 1 covers a great part of the PP literature, it does not deal with some themes that are often associated with the PP. In Section 5, therefore, I will comment on how it is possible to understand the PP in a broader way drawing upon Kevin Elliott's (2022) work. By doing that, one can have a more comprehensive view about its nature. Notwithstanding, there are other subjects related to it that will not be explored further here, as its justification or more general objections.

2 Is there a basic structure in the PP?

It is not difficult to find the objection according to which the PP does not have a core because of its diverse formulations both in official documents and in specialized literature (Cf. Jordan; O'Riordan, 1999, p. 16). Therefore, the first relevant question to discriminate PP approaches is: is there a basic structure in it? I will call *realism* the theoretical option which answers affirmatively and *non-realism* the one which answers negatively.

Realist authors claim that there is a basic structure in the PP which is present in its different formulations (Aven, 2010; Cezar; Abrantes, 2003; Gardiner, 2006; Manson, 2013; Randall, 2011; Steel, 2015; Trouwborst, 2006; Wedy, 2020). This structure is commonly characterized by three or four elements and would be implicit in official documents containing the PP. The three elements are: (i) the knowledge condition, (ii) the harm condition, and (iii) the recommended precaution¹. These elements can be expressed in a conditional sentence whose antecedent is (i) and (ii), and the consequent is (iii). For further reference, let us define it as *narrow PP*. Accordingly,

Narrow-PP: *if* there is a menace to the environment or human health (ii), which is uncertain (i), *then* (iii) some precaution is recommended.

Specifically, (i) refers to how much is known about a threat often related to the environment or human health and whose evidence strength is characterized as one of uncertainty². Now, there are different ways to flesh out what uncertainty

1 Authors who add a fourth element to this structure either refer to the status of the recommended precaution (Sandin, 1999), whether it is mandatory or just suggested for example, or to shifting the burden of proof (Wedy, 2020, p. 60). Shifting the burden of proof can mean regulations that require evidence of safety before a product is released. Notwithstanding, the status of the recommended precaution can be easily accommodated in condition (iii) by qualifying it. And shifting the burden of proof can also be accommodated as a possible measure in (iii) instead as a fourth element, for there are precautions applications in which it is impossible to apply this clausula, as when responding to natural disasters (Cf. Resnik, 2021, p. 96). Either way, it is possible to maintain the aforementioned basic structure of PP with only three elements

2 I have used the term "often", for it is possible to find both in realist authors texts and in judicial decisions the element (i) applied to harms of different natures and, consequently, not just related to the environment or human health (Munthe, 2011, p. 3; Steel, 2015, p. 39; Zander, 2010, p. 106). Since there is still much controversy

is. For example, one can appeal to the decision theory classification of risk (known impacts, known probabilities), uncertainty (known impacts, unknown probabilities) and ignorance (unknown impacts, unknown probabilities) and then attach the PP to uncertainty and ignorance thus understood, or try defining it as a lack of prediction (Steel, 2015). In section 4, I will talk more on this. For now, it suffices to say that the uncertainty dimension in PP is generally below a threshold indicating results which are beyond reasonable doubt (cases where we apply the prevention principle instead of PP).

Element (ii) refers to the gravity of the menace (*e.g.*, “irreversible”, “serious”). It is important to note how it is expressed by qualitative categories which, at first sight, might look vague, but that can be refined (Cf. Manson 2007 about “irreversibility”). Finally, (iii) has to do with the recommended measures by the PP (*e.g.*, “research alternatives”, “interrupt the activity”). These measures must be proportional to (i) and (ii), as prescribed by the principle that says how to balance the PP’s elements: the principle of proportionality.

Present in important texts as the Communication from the Commission of the European Communities on the Precautionary Principle (EU, 2000), the proportionality principle has been notably refined by Steel (2015, pp. 10-30) and Birch (2021). Steel conceives proportionality as composed by the criteria of consistency and efficiency. In order to understand it properly, one must know that a version of the PP in Steel’s approach is a specification of the narrow-PP as defined above. Therefore, by consistency Steel means that the recommended precaution by a version of the PP should not be contraindicated by this very version, whereas by efficiency he means that if there is more than one recommended precaution by a version of the PP, the precaution that is less costly should be preferred.

Birch’s proportionality is composed by four criteria besides consistency: compatibility with fundamental rights, reasonable compensation, adequacy and non-excessiveness. In a similar way to Steel’s approach, the efficiency criteria should be used as a tie breaker; in other words, in those cases where there is more than one recommended precaution that satisfies all the previous criteria. It is important to highlight, finally, that Birch argues in favor of roles for both specialists and lay people in the appraisal of each criterion of his notion of proportionality.

on applying PP to other fields and there compelling arguments for why precautionary reasoning should be restricted to the environment or human health (Cf. Cranor, 2003, p. 306), I find it justifiable for the time being to restrict PP structure to these fields.

Either way, one of the most developed defenses of the PP basic structure and, consequently, of the PP allegedly unity was provided by Steel (2015, pp. 44-68). Steel not only shows how these elements and his concept of scientific uncertainty are able to express PP's different formulations (catastrophic PPs, PP as *maximin* rule, PP as *minimax regret* rule³), but also replies to Miriam Thalos' (2009; 2012) non-realistic objections. It is fruitful then to comment on their debate in order to grasp realist and non-realist positions⁴.

Indeed, for Thalos (2009, pp. 43-45; 2012, pp. 172-173), there is not a basic structure on the PP by three main reasons. The (1) first reason is the existence of four different meanings to the prefix *pre* of precaution that simply do not intersect: (1.1) *pre* as referring to acting cautiously beforehand, (1.2) *pre* as prioritizing some values in detriment of others, (1.3) *pre* as how to do plans in a way to be prepared for an uncertain future, and (1.4) *pre* as to avoid injustices. The (2) second reason is that the PP takes different forms in accordance with different action patterns (Thalos, 2009, pp. 46-48; 2012, pp. 174-175). More specifically, in what she calls front-loading action pattern, the PP caution would occur before a certain action, as it happens during hunting with a firearm. In the coordinative action pattern, though, the PP caution could occur throughout diverse actions, and it could be updated as soon as new data emerges, a situation illustrated in agriculture. Finally, the (3) third reason states that the PP could be applied even when there are probability reliable estimates and not only when this condition does not hold.

Steel (2015, pp. 47-48) replies to three objections above. Regarding (3), he affirms that his notion of scientific uncertainty can incorporate the idea that the PP can be applied even when there are probability estimates, for his concept of it refers to lack of prediction and not about probability estimates existence. Concerning (2), the PP is, according to him, compatible with both Thalos' action patterns and, in particular, is in a mutual reinforcing relationship with the coordinative one, for this flexibility allows one to obtain less costly precautions. Finally, the reply to (1) goes as follows: (1.1) and (1.3) are consequences of what it means to act before there is overwhelming evidence, which is the very

3 Catastrophic PP was proposed differently by Cass Sunstein (2005) and Lauren Hartzell-Nichols (2012), whose definition I discuss in Section 4. On Sunstein's one, see its development on Wedy (2020, pp. 113-120). PP as *maximin* rule was proposed by Sven Hansson (1997). PP as *minimax regret* was formulated by Anthony Chisholm and Harry Clarke (1993). To understand what these decision theoretic rules mean, see Peterson (2009, pp. 43-52).

4 Another recent non-realist approach was proposed by Per Sandin and Martin Peterson (2019). Differently from Thalos, their non-realism states that there is a set of ideas underneath PP label that connect to each other by family resemblances. In other words, it is possible that one idea associated with PP is similar to another one which is then similar to a third one, but there may be no similarities between the first and the third one.

nature of the PP; (1.2) is not present in the PP according to Steel, because it is difficult to make it compatible with proportionality; and (1.4) is at play when one evaluates threat severity in the PP.

Before moving to the possible positions about the interpretations of the PP, it is important to note that the distinction between realist and non-realists in this context does not equate to a positive or a negative stance on it. In fact, one can be a realist about the PP structure and consider it to be useless or vague⁵. Respectively, one can be a non-realist and consider it to be fruitful and relevant in certain contexts. Either way, asserting the existence of a structure in the PP is an important step towards further refinements of it.

3 In which interpretation of the PP does the structure express itself?

Classifications of PP in accordance with the type of rule it expresses are recurrent in the PP literature. Indeed, if it expresses an action or a group of actions, it is a *decision rule*. If it refers to which conditions these actions should be taken, it is a *procedural requirement*. Finally, if it refers to what we should believe or belief formation, it is an *epistemic rule* (Ahteensuu; Sandin, 2012, p. 972; Rechnitzer, 2020; Sandin, 2007).

In legal documents, one arguably can visualize the first interpretation in the Wingspread Declaration: “When an activity raises threats of harm to human health or the environment, precautionary measures should be taken even if some cause-and-effect relationships are not fully established scientifically” (Precautionary Principle Conference, 1998). The second one can be seen at Rio-92 Principle 15: “Where there are threats of serious or irreversible damage, lack of full scientific certainty *shall not be used as a reason for postponing cost-effective measures* to prevent environmental degradation” (UNCED, 1992; my italics). Lastly, the third one can be found in excerpts of the precursor of PP, the *Vorsorgeprinzip*: “Vorsorge further means the early detection of dangers to health and environment by comprehensive, synchronized (harmonized) research, in particular about cause-and-effect relationships” (Boehmer-Christiansen, 1994, p. 37).

It is important to note how the three interpretations above vary in accordance with the third element in the PP basic structure, the recommended precaution. In other words, each interpretation prescribes precautionary measures regarding

5 See Steel (2015, pp. 21-25) for a reply to the vagueness objection in the context of estimating the social cost of carbon.

distinct objects when there are uncertain threats to the environment or human health: respectively, action, conditions to act, and beliefs.

To illustrate that, the PP as a decision rule could prescribe the following action: “paralyze the potentially harmful activity”. The PP as procedural requirement could be instantiated in shifting the burden of proof, for it refers to how certain actions should be taken and not a specific action. The PP as an epistemic rule could be illustrated in the preference to commit type I errors (false positives) over type II errors (false negatives) (Lemons *et al.* 1997)⁶. Therefore, I propose that these interpretations can be derived from the PP basic structure. By relying on that, it is possible to discriminate different kinds of realism that one can have due to the interpretations one finds plausible.

For example, someone that finds only one of the PP interpretations to be plausible will adopt some form of *monism*. Martin Peterson (2007), in particular, considers only the epistemic interpretation to be legitimate. Among other formulations, it is expressed in the preference for false positives. According to him, the PP in other interpretations is inconsistent. Other PP interpretations are inconsistent for Peterson because of a theorem that he proves in Peterson (2006). Roughly, assuming that the PP is a decision rule applied to situations in which it is only possible to rank in a qualitative way the probability (*e.g.*, x is probable, x has a non-negligent probability, x is more probable than y) and the utility of the consequences of act, Peterson proves that different PP formulations are inconsistent with general conditions used in decision theory. The PP is consistent with those conditions in the specific sense of recommending, for example, that act x is preferable to y while a certain condition recommends the contrary⁷.

- 6 Type I error and type II error are both errors that can occur in hypothesis testing. Roughly speaking, a type I error is the chance of rejecting the null hypothesis when it is true (false positive) and a type II error is the chance of accepting the null hypothesis when it is false (false negative). Both errors' chances cannot be minimized together, so there is a trade-off in deciding which error is worse. Common scientific practice considers type I error more serious than type II. In Oreskes and Conway's (2014, p. 17) words: “Western scientists built an intellectual culture based on the premise that it was worse to fool oneself into believing in something that did not exist than not to believe in something that did”.
- 7 Among the critics that Peterson has received in the literature, I highlight the one presented by Thomas Boyer-Kassem (2017a). In special, he shows how one condition (the Archimedean condition) of Peterson's theorem implies the possibility of counterbalancing or compensating an increase in the probability of a non-fatal consequence by a decrease of the probability of a fatal one. By allowing it, this condition is committed to the idea according to which fatal and non-fatal consequences are commensurable. Now, PP, for Peterson himself (2006, p. 597) has the contrary intuition: “The intuition underlying PP is that some outcomes are so bad that they ought to be avoided (if possible) even if the potential benefit of accepting such a risk is enormous”. Agreeing or not with that idea on the PP, Peterson presupposes it. If he presupposes it, then he should not commit himself with the Archimedean condition. But, if he does not presuppose it, then there is not how to prove his theorem. Therefore, his results appear to depend on ideas that in his terms are contrary to the PP intuition. See Peterson (2017) for a reply and Boyer-Kassem (2017b) for a rejoinder.

As Resnik (2021, p. 91), other authors find just the decision rule interpretation plausible. In his words, it is instantiated in the following definition: “In the absence of the degree of scientific evidence required to establish accurate and precise probabilities for outcomes related to a decision, take reasonable precautionary measures to avoid, minimize, or mitigate plausible and serious harms”. Resnik (2021, pp. 95-98) goes against the epistemic interpretation for he understands it as shifting the burden of proof, a *clausula* that must be recommended by the PP only in the cases where it is possible and reasonable. Indeed, in cases of potential natural disasters, there is not a way to apply it. On the other hand, the procedural requirement interpretation would devoid the PP of meaning and would be unhelpful in decision-making, whence his decision rule monism.

Katie Steele (2006, p. 29) herself favors a procedural requirement monism: “I claim that the PP is best conceived as providing broad guidelines for formulating or specifying a decision problem”. In her proposal, the guidelines are: a comprehensive modelling of the decision space that conducts both to the consideration of feasible alternatives and to better uncertainty representation; a perspective consistent with the sustainability ideal by paying attention to factors as inter and intragenerational equity on action evaluating; and the inversion of the burden of proof. Regarding other interpretations, Steele (2006) mentions some of the objections directed to PP framed in a decision theoretic way (see note 2).

Even if it is less common, it is also possible to adopt two of the three PP interpretations. In such a case, there will be some form of *dualism*. Stephen John (2019), for example, seems to adopt such posture when providing an understanding of the PP where there are epistemic and procedural elements, though he does not advance any objection to the PP as a decision rule. Distinctly, by restricting the PP to the management of risks and not its assessment *and* management, the Communication from the Commission of the European Communities on the Precautionary Principle (EU, 2000) seems to adopt a dualism where there are the decision and procedural interpretations⁸.

Lastly, the adoption of the three interpretations leads to *pluralism*. Authors such as Hugh Lacey (2014, pp. 687-691) and Steel (2015) endorse it. For Lacey,

8 Despite both risk management and risk assessment being part of risk analysis, the assessment is defined as the moment when one tries to understand the nature and amplitude of a risk, while the management part is characterized as the moment where decisions are taken about how to deal with the risks already identified in assessment (Douglas, 2009, pp. 139-140). Because of this, it is common to hear the assertion that the assessment is neutral, where management is not. For critics to such a framework, see, besides Douglas (2009), Mayo (1991) and Silbergeld (1991).

the evaluation of the harm dimension of the PP must be done in light of the value perspective of social justice, democratic participation and sustainability (epistemic rule); moreover, this evaluation can prescribe interventions before the introduction of a technological innovation (decision rule) and it must be done within democratic deliberations (procedural requirement). More interestingly, the PP in Lacey's approach is contained in what he calls *context-sensitive strategies* way of researching, that is to say a theoretical and empirical guidance to research that is not restricted to the "underlying structure of phenomena, process and interactions among its components, and to the laws expressed in mathematical form that rule them", as *decontextualizing strategies* do (Lacey; Mariconda, 2014, pp. 652-653).

In Steel's (2015) approach, the PP as a procedural requirement occurs by limiting decision rules that can or cannot be used: effectively, those that do not allow any decision in face of uncertainty – paralyzing rules in his words – must not be used. The statement that the presence of uncertainty should not be a reason to inaction in face of threats to the environment or human health also has an epistemic side. In particular, Steel (2011; 2015, pp. 172-178) argues that the procedure to adopting uncertainty factors in toxicology incorporates that idea, for it allows to estimate doses of references, that is to say "[...] doses to which the population can be exposed daily without risk of harmful effects to the health during the whole life" (Oga *et al.*, 2008, p. 76; my translation), even from great uncertainty involved in the extrapolation from non-human animals experiments to human animals. Finally, the PP as a decision rule would occur in the PP basic structure variation, as I show in the following section.

4 Are damage or knowledge conditions fixed or adjustable?

The third question that allows to map the different theoretical options regarding the PP deals with the *rigidity* or *non-rigidity* of its harm and knowledge conditions. On one hand, rigid formulations of the PP only admit that the principle applies to cases where there is a specific severity of the harm condition *and* a specific rigor of the knowledge condition. On the other hand, non-rigid formulations allow PP applications to a continuum above or below some threshold for *at least one* of these conditions.

Manson's (2013, p. 612) "catastrophe principle" is an example of a rigid formulation of the PP. Indeed, its harm condition applies to catastrophes and its knowledge condition is just possibility. Not surprisingly, such a version of the PP faces difficult problems, as Manson himself demonstrates. Hartzell-Nichols' (2012, pp. 160-161) "catastrophic Precautionary Principle" is arguably a rigid

formulation of the PP too. In her approach, the harm condition applies to threats of catastrophes which are defined as threats where “many millions of people could suffer severely harmful outcomes”, while her knowledge condition applies to cases where the mechanism that explains the catastrophe is well understood, and its functioning conditions are accumulating.

Non-rigid formulations of the PP where just one condition varies are commonly found in legal documents. The United Nation’s World Charter for Nature (1982), for example, fixes the harm condition on “significant risk”, but the knowledge one is applied to potential adverse effects which are not fully understood. Similarly, famous PP formulation at Rio-92 Declaration (UNCED, 1992) fixes “serious or irreversible harms” on harm condition, but “lack of full scientific certainty” on the knowledge one⁹. In their document about the PP, the World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology (2005) formulates a fixed harm condition, “morally unacceptable harm”, as well, but a non-rigid uncertainty condition: “[harm that is] scientifically plausible but uncertain”. “Potential adverse effects which are not fully understood”, “lack of full scientific certainty” and “scientifically plausible but uncertain” can be all satisfied by knowledge conditions whose rigor varies, whence the non-rigidity present in these formulations.

Finally, authors such as Resnik (2021) and Steel (2015) propose non-rigid definitions of the PP where both conditions can vary. In Resnik’s (2021, p. 91) approach, both conditions can be satisfied by various options above a minimum threshold. The minimum threshold for the knowledge condition is plausibility, that is to say consistency with “well-established scientific facts, hypotheses, laws, models, or theories”. The minimum threshold for the harm condition is for it to be “serious”, a condition to be interpreted case by case.

In Steel’s proposal (2015), an affirmation according to which a specific condition of knowledge and harm is sufficient to justify a precaution is called a *version of the PP*. For instance, “if a scientifically plausible mechanism [knowledge condition] exists whereby an activity leads to a catastrophe [harm

9 “Lack of full scientific certainty” is a problematic knowledge condition. Consider that since at least 19th century philosophers, in general, do not believe in the existence of certainty in science, but only in fallible beliefs (*i.e.*, beliefs for which there is no conclusive justification) (Hoyningen-Huene, 2013). Now, such a condition would imply that PP applies to every situation. Notwithstanding, a more charitable interpretation of it is possible by remembering Rio-92 context and other legal vocabulary along which PP would be at play, as the World Trade Organization’s Agreement on the Application of Sanitary and Phytosanitary Measures, whose article 5.7 talks about “[...] cases where relevant scientific evidence is insufficient”. With that in mind, law Professor David Wirth (2013, p. 1171) says: “Particularly in countries in which governmental regulation is subject to judicial review, a scientific predicate for regulation characterized as ‘insufficient’ generally would suggest that the measure would not withstand scrutiny by a neutral third party such as a court. Presumably for reasons like this, Rio Principle 15 and other authorities speak of “lack of full scientific certainty”.

condition], then that activity should be interrupted gradually or significantly” is a version of the PP and “if there is some scientific evidence [knowledge condition] that an activity leads to a significant and irreversible harm [harm condition], then a feasible alternative must replace that activity” another.

Wingspread Declaration’s PP (Precautionary Principle Conference, 1998) is also non-rigid in a similar way to Resnik and Steel. Its damage condition, though, does not have a minimum threshold; indeed, it is only stated that the PP is to be applied when “an activity raises threats of harm” without any qualification to this threat. Knowledge condition, differently, refers to “cause and effect relationships [that] are not fully established scientifically”, which may be understood as the maximum threshold below which the PP is applied.

Be as that it may, the above discussion on the rigidity or non-rigidity of the conditions that trigger the PP has four important consequences. First, it allows to deflect objections according to which the PP applies to any possibility of threat (arguments from mere possibility, in Sven Hansson’s (2004) words). Not only does this discussion shows that this objection is directed only at a rigid formulation of the PP whose knowledge condition rarely appears in the literature, but it also indicates the PP definitions that avoid it, as Resnik’s (2021, pp. 80-82) PP where plausibility is the inferior threshold on the knowledge condition.

The second consequence is allowing to differentiate the PP from the *prevention principle*. That is possible by noting the superior thresholds to the epistemic condition on the above definitions. For instance, if we take Wingspread’s PP as an example, the prevention principle would be applied to the cases where cause and effect relationships are fully established scientifically.

The third consequence is to accommodate another classification of the PP in literature: the one that divides it between weak and strong interpretations. For Cass Sunstein (2005, pp. 24-27), for example, the weak interpretation on one hand would state that one must not wait for scientific certainty to take a measure relating to an uncertain threat; on the other hand, the strong one would affirm that regulatory measures are always necessary when there is a possible threat. Without going into the problematic details of Sunstein’s definitions (Cf. Steel, 2015, pp. 17-43) about it), I note that it can be accommodated into the distinction between rigid and non-rigid formulations of the PP. For the weak interpretation is a non-rigid formulation whose knowledge and harm conditions vary, whereas the strong one is a rigid formulation whose conditions are fixed.

Lastly, the distinction between rigid and non-rigid formulations also allows one to make the relationship between the PP and a recurrent name in its literature more exact, German philosopher Hans Jonas. Despite not using

the term, certain aspects of Jonas' (2006) moral theory are often related to the PP (Reber, 2016; Waldman *et al.*, 2017; Whiteside, 2006). One of the ways to approach them is to look at Jonas' *heuristics of fear*. When discussing it in context of increasing technological threats, Jonas argues that the bad prognostic should receive more weight than the good one in face of the possibility of infinity loss. Among other reasons, he argues that this heuristic is plausible for technology autonomy makes it very difficult to correct it after it is on work and, more importantly, for we *must* preserve humanity's existence and essence. Using the framework above only to make sense of these passages in the PP context, one can understand his claims as defending a version of it where "catastrophe" is the harm condition, "possibility" the knowledge one, and whose recommend precaution is an obligation to avoid the catastrophe. Therefore, Jonas' PP would be a very specific, rigid version of it (Cf. Coyne, 2021, pp. 150-153 for a similar interpretation). But Jonas' PP would also be one whose proportionality takes into account more elements (*e.g.*, the imperative to preserve humanity's existence and essence) than previous ones.

5 Narrow and broader PP

Even if the above discussion captures much of the PP literature, it does not do justice to other themes often associated with it. In face of it, one could discard these other themes and say that the only ones that matter to the PP are those that were described in the last few sections. One also could, nonetheless, understand the discussion so far as dealing with the narrow and more specific way of conceptualizing PP, and, without denying its importance, advocate in addition to it that a broader form of the PP. Kevin Elliott (2022) is one of the authors who adopt such fruitful strategy.

Roughly speaking, Elliott argues that the PP can be better understood as a general concept around which better approaches to handle uncertainty in environmental research and policy making are proposed. He then states that what unifies the PP advocates are four elements in previous approaches to which they are against: (i) selective ignorance (*e.g.*, how certain chemicals are widely researched whereas others are not); (ii) asymmetries of knowledge, power, and policy (*e.g.*, traditional preference in the scientific community to make false-negative rather false-positive errors); (iii) too much confidence in quantitative analyses (*e.g.*, overreliance on experts subjective estimates); and (iv) lack of respect for local forms of knowledge (*e.g.*, research that does not deal with workers real conditions).

According to him, the narrow PP, which can be interpreted in the definition provided in Section 2, addresses (ii) to (iv). The broader PP, though, addresses all elements and it is composed by four categories:

Broader-PP: In cases of uncertain threats to the environment or human health, facilitate “(1) deliberative, participatory approaches to scientific research and policy making; (2) alternatives assessment and goal setting; (3) shifting the burden of proof in science policy making; and (4) policies for aggressively monitoring, investigating, and disseminating information about hazards” (Elliott, 2022, p. 710).

(1) refers to activities that influence environmental research and public policy, as public hearings, consensus conferences and citizen science (Mayer; Wynne, 1993; Ravetz, 2004). (2) states that better precautionary decisions are made when a wide range of alternatives is considered and researched (O’Brien, 2000; Tickner; Geiser, 2004). (3) was already mentioned in sections 2 and 3. Lastly, (4) makes reference to changes in decisions about how to research and communicate scientific results so that science can better protect the environment (Elliott, 2014; Grandjean, 2005; Raffensberger; Barrett, 1999).

Elliott (2022) demonstrates how the broader PP addresses from (i) to (iv) and counterbalances the reactive character of the narrow PP. I am not going to delve into details here. Instead, presupposing the accuracy of his arguments, I would like only to show how his (4) element accommodates another commonly mentioned theme in the PP literature as well: improving science education (Cranor, 2003; Elliott, 2014; Tickner, 2005). Even if it is occasionally vaguely defined, the aim to improve science education in the PP literature can be refined by connecting it with (i) to (iv). To illustrate it, take ethical training on the consequences and alternatives of a technological research project in a hypothetical semester course. It can address (i) because the research will be oriented in a different, more precautionary way; (ii) for it can allow one to question the foundation of preferring to make false-negative errors, for example; (iii) because it would permit one to consider more carefully how likely those consequences are in face of their possible societal impact; and (iv) thanks to the exposition to the benefits of collaboration. The Elliott’s broader PP, therefore, is a robust concept to integrate common aspects of the PP without denying the importance of its narrow form.

Conclusion

In this paper, I mapped the different theoretical options related to the PP. Great part of its literature can be captured by three questions about its structure:

is there a basic structure on the PP? If so, in which interpretation does this structure express itself? Finally, its harm or knowledge conditions are fixed or adjustable? As shown, the first question differentiates realists from non-realists; the second one discriminates monists', dualists' and pluralists' formulations of the PP, and, lastly, the third question allows one to separate rigid from non-rigid formulations. Although the examination of these questions covers much of the PP literature, I argued that it is also fruitful to consider broader versions of the PP.

Despite its limitations, this mapping also indicated how one can deflect some objections commonly addressed to the PP, as the criticism according to which it applies to mere possibilities of harm. It also showed how to understand Hans Jonas connection with the PP and to differentiate the PP from the prevention principle. The distinction between weak and strong interpretations of the PP was accommodated by it too.

Concerning future applications, I suggest that this mapping could also be used to precisely list whose versions of the PP are more commonly criticized. That may shed some light on the scope of the PP criticism and whether it is only restricted to rigid versions of it, for example, or not. The somewhat diffuse literature on precautionary science could benefit from this paper as well, since it may provide ways to connect it with the PP. Hopefully, it may also help to make decisions that do not postpone actions to mitigate uncertain threats to the environment and human health.

Acknowledgements: This work was funded by grant #2019/10200-3, São Paulo Research Foundation (FAPESP). Part of it was presented at a Scientiae Studia Philosophical Association meeting. I would like to thank my colleagues and two reviewers for their important criticism. In particular, I thank Pablo Mariconda, Natalia Manzoni, Otto Rosa and Kevin Elliott.

References

- AHTEENSUU, M.; SANDIN, P. "The Precautionary Principle". In: S. Roeser *et al.* (eds.). 2012.
- AVEN, T. "Misconceptions of Risk". Chichester, UK: John Wiley & Sons, 2010.
- BIRD, A.; LADYMAN, J. (eds.). "Arguing About Science". Nova York: Routledge, 2013
- BIRCH, J. "Applying the precautionary principle to pandemics". Preprint. 2021. Available at: <https://philpapers.org/rec/BIRATP>. Last access on March 30, 2022.
- BOEHMER-CHRISTIANSEN, S. "The precautionary principle in Germany: enabling government". In: T. O'Riordan; J. Cameron (eds.). 1994.
- BOYER-KASSEM, T. "Is the Precautionary Principle Really Incoherent?" *Risk Analysis*, 37, 11, 2017a, pp. 2026–2034.

- _____. “The Precautionary Principle Has Not Been Shown to Be Incoherent: A Reply to Peterson: Response”. *Risk Analysis*, 37, 11, 2017b, pp. 2039–2040.
- BRAVO DE SOUZA, P. “Agnotologia e o Princípio da Precaução”. *Principia: an international journal of epistemology*, 25, 2, 2021, pp. 289–304.
- BRAVO DE SOUZA, P. “Communication from the Commission of the European Communities on the Precautionary Principle”. Brussels: Commission of the European Communities, 2000.
- BROWNSWORD, R., SCOTFORD, E., YEUNG, K. (eds.). “The Oxford Handbook of Law, Regulation and Technology”. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- CEZAR, F. G., ABRANTES, P. C. C. “Princípio da precaução: considerações epistemológicas sobre o princípio e sua relação com o processo de análise de risco”. *Cadernos de Ciência & Tecnologia*, Brasília, 20, 2, 2003, pp. 225–262.
- CHISHOLM, A; CLARKE, H. “Natural resource management and the precautionary principle”. In: E. Dommen, E. (ed.). 1993.
- COYNE, L. “Hans Jonas: life, technology and the horizons of responsibility”. New York: Bloomsbury Academic, 2021.
- CRANOR, C. “What Could Precautionary Science Be? Research for Early Warnings and a Better Future”. In: J. Tickner. 2003.
- DOMMEN, E. (ed.). “Fair Principles for Sustainable Development: Essays on Environmental Policy and Developing Countries”. Cheltenham: 1993
- DOUGLAS, H. E. “Science, policy, and the value-free ideal”. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
- ELLIOTT, K. C. “Ethical and Societal Values in Nanotoxicology”. In: B. Gordijn; A. M. Cutter. 2014.
- _____. “Precautionary Principles”. In: B. Hale, A. Light, L. Lawhon. 2022.
- GARDINER, S. M. “A Core Precautionary Principle”. *Journal of Political Philosophy*, 14, 1, 2006, pp. 33–60.
- GORDIJN, B., CUTTER, A. M. “In Pursuit of Nanoethics”. Dordrecht: Springer, 2014.
- GRANDJEAN, P. “Non-precautionary aspects of toxicology”. *Toxicology and Applied Pharmacology*, v. 207, n. 2, p. 652–657, 1 set. 2005.
- HALE, B., LIGHT, A., LAWHON, L. “The Routledge Companion to Environmental Ethics”. New York: Routledge, 2022.
- HANSSON, S. O. “The Limits of Precaution”. *Foundations of Science*, 2, 2, 1997, pp. 293–306.
- _____. “Great Uncertainty about Small Things”. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 8, 2, 2004, pp. 26–35.
- HARREMOËS, P. *et al.* (eds.). “Late lessons from early warnings: the precautionary principle 1896–2000”. Copenhagen: European Environment Agency, 2001.
- HARTZELL-NICHOLS, L. “Precaution and Solar Radiation Management”. *Ethics, Policy & Environment*, 15, 2, 2012, pp. 158–171.
- _____. “From ‘the’ Precautionary Principle to Precautionary Principles”. *Ethics, Policy & Environment*, 16, 3, 2013, pp. 308–320.

- HILL, B. “The environment and disease: association or causation?” *Proc Royal Soc Med*, 58, 1965, pp. 295-300.
- HOYNINGEN-HUENE, P. “Systematicity: the nature of science”. New York: Oxford University Press, 2013.
- JOHN, S. “The Politics of Certainty: The Precautionary Principle, Inductive Risk and Procedural Fairness”. *Ethics, Policy & Environment*, 22, 1, 2019, pp. 21–33.
- JONAS, H. “O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- JORDAN, A., O’RIORDAN, T. “The precautionary principle in contemporary environmental policy and politics”. In: C. Raffensberger; J. Tickner. 1999.
- KABASENCHE, W. *et al.* “Topics in Contemporary Philosophy 9: The Environment, Philosophy, Science and Ethics”. Cambridge: MIT Press, 2012.
- KUHLAU, F. *et al.* “A Precautionary Principle for Dual Use Research in the Life Sciences”. *Bioethics*, 25, 2011, pp. 1-8.
- LACEY, H. “O princípio de precaução e a autonomia da ciência”. *Scientiae Studia*, 4, 3, 2006.
- _____. “Tecnociência comercialmente orientada ou investigação multiestratégica?” *Scientiae Studia*, 12, 4, 2014, pp. 669–695.
- LACEY, H; MARICONDA, P. “O modelo das interações entre as atividades científicas e os valores”. *Scientiae Studia*, 12, 4, 2014, pp. 643-68.
- LANGSTON, N. “The Retreat from Precaution: Regulating Diethylstilbestrol (Des), Endocrine Disruptors, and Environmental Health”. *Environmental History*, 13, 1, 2008, pp. 41-65.
- LARRÈRE, C. “Le principe de précaution et ses critiques”. *Innovations*, 18, 2003, pp. 9-26.
- LAUDA-RODRIGUEZ, Z. L.; RIBEIRO, W. C. “Risco, princípio da precaução e justiça ambiental em conflitos por mineração”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 51, 2019.
- LEMONS, J. *et al.* “The Precautionary Principle: Scientific Uncertainty and Type I and Type II Errors”. *Foundations of Science*, 2, 2, 1997, pp. 207–36.
- LEWENS, T. “Risk: Philosophical Perspectives”. New York: Routledge, 2007.
- MANSON, N. A. “The concept of irreversibility: its use in the sustainable development and precautionary principle literatures”. *The Electronic Journal of Sustainable Development*, 1, 1, 2007.
- _____. “Formulating the Precautionary Principle”. In: A. Bird; J. Ladyman (eds.). 2013.
- MAYER, S., WYNNE, B. “How Science Fails the Environment”. *New Scientist*, 1876, 1993.
- MAYO, D. G. “Sociological Versus Metascientific Views of Risk Assessment”. In: D. G. Mayo, R. D. Hollander (eds.). 1991.
- MAYO, D. G., HOLLANDER, R. D. (eds.). “Acceptable evidence: science and values in risk management”. New York: Oxford University Press, 1991.

- MUNTHER, C. “The Price of Precaution and the Ethics of Risk”. Dordrecht: Springer, 2011.
- O’BRIEN, M. “Making better environmental decisions: an alternative to risk assessment”. Cambridge: MIT Press, 2000.
- OGA, S. *et al.* “Fundamentos de Toxicología”. 3 ed. São Paulo: Atheneu, 2008.
- O’RIORDAN, T., CAMERON, J. (eds.). “Interpreting the Precautionary Principle”. Londres: Earthscan, 1994.
- ORESQUES, N.; CONWAY, E. “The Collapse of Western Civilization: a view from the future”. New York: Columbia University Press, 2014.
- PETERSON, M. “The Precautionary Principle Is Incoherent”. *Risk Analysis*, 26, 3, 2006, pp. 595–601.
- _____. “Should the precautionary principle guide our actions or our beliefs?” *Journal of Medical Ethics*, 33, 1, 2007, pp. 5–10.
- _____. “An introduction to decision theory”. New York: Cambridge University Press, 2009.
- _____. “Yes, The Precautionary Principle Is Incoherent”. *Risk Analysis*, 37, 11, 2017, pp. 2035–2038.
- PRECAUTIONARY PRINCIPLE CONFERENCE. “Wingspread Declaration”. Wingspread, 1998. Available at: <http://sehn.org/wingspread-conference-on-the-precautionary-principle/>. Last access on March 30, 2022.
- RAFFENSBERGER, C., TICKNER, J. (eds.). “Protecting Public Health and the Environment: Implementing the Precautionary Principle”. Washington, DC: Island Press, 1999.
- RAFFENSBERGER, C., BARRETT, K. “Precautionary science”. In: C. Raffensberger; J. Tickner. 1999.
- RANDALL, A. “Risk and Precaution”. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- RAVETZ, J. “The post-normal science of precaution”. *Futures*, 36, 3, 2004, pp. 347–357.
- REBER, B. “Precautionary Principle, Pluralism and Deliberation: Science and Ethics”. Hoboken, USA: John Wiley & Sons, 2016.
- RECHNITZER, T. “Precautionary principles”. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Available at: <https://www.iep.utm.edu/pre-caut/>. Last access on March 30.
- RESNIK, D. B. “Precautionary Reasoning in Environmental and Public Health Policy”. Cham: Springer International Publishing, 2021.
- ROESER, S. *et al.* (eds.). “Handbook of Risk Theory”. Dordrecht: Springer Netherlands, 2012.
- SANDIN, P. “Dimensions of the Precautionary Principle”. *Human and Ecological Risk Assessment: An International Journal*, 5, 1999, pp. 889–907.
- _____. “Common-sense Precaution and Varieties of the Precautionary Principle”. In: T. Lewens, 2007.
- SANDIN, P. *et al.* “Five charges against the precautionary principle”. *Journal of Risk Research*, 5, 4, 2002, pp. 287–299.

- SANDIN, P., PETERSON, M. “Is the Precautionary Principle a Midlevel Principle?” *Ethics, Policy & Environment*, 22, 1, 2019, pp. 34–48.
- SILBERGELD, E. “Risk Assessment and Risk Management: An Uneasy Divorce”. In: D. G. Mayo; R. D. Hollander (eds.). 1991.
- STEEL, D. “Extrapolation, uncertainty factors, and the precautionary principle”. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 42, 2011, pp. 356–64.
- STEEL, D. “Philosophy and the Precautionary Principle: Science, Evidence, and Environmental Policy”. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- STEELE, K. “The precautionary principle: a new approach to public decision-making?” *Law, Probability and Risk*, 5, 1, 2006, pp. 19–31.
- STIRLING, A. “Precaution in the governance of technology”. In: R. Brownsword; E. Scotford; K. Yeung (eds). 2017.
- SUNSTEIN, C. R. “Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle”. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- THALOS, M. “There is no core to precaution”. *Review Journal of Political Philosophy*, 7, 2, 2009, pp. 41–49.
- _____. “Precaution has its reasons”. In: W. Kabasenche *et al.* 2012.
- TICKNER, J. A., GEISER, K. “The precautionary principle stimulus for solutions- and alternatives-based environmental policy”. *Environmental Impact Assessment Review*, 24, 7–8, 2004, pp. 801–824.
- TICKNER, J. A. “Precaution: Environmental Science and Preventive Public Policy”. Washington: Island Press, 2003.
- _____. “Commentary: Barriers and Opportunities to Changing the Research Agenda to Support Precaution and Primary Prevention”. *Human and Ecological Risk Assessment: An International Journal*, 11,1, 2005, p. 221–234.
- TROUWBORST, A. “Precautionary Rights and Duties of States”. Leiden: Martinus Nijhoff, 2006.
- UNCED. “Rio Declaration on Environment and Development”. United Nations Conference on Environment and Development. Rio de Janeiro, 1992.
- UN. “World Charter for Nature, adopted by the General Assembly 28 October 1982, A/Res/37/7”. 1982.
- VAUGHAN, A. “UK’s slow response to covid-19 was a ‘serious’ error, say MPs”. *New Scientist*, 3356, 2021.
- WALDMAN, R. L. *et al.* “O Princípio da Precaução e o Princípio de Responsabilidade de Hans Jonas”. *REVISTA QUÆSTIO IURIS*, 10, 1, 2017.
- WEDY, G. “O princípio constitucional da precaução como instrumento de tutela do meio ambiente e da saúde pública: de acordo com o Direito das Mudanças Climáticas e o Direito dos Desastres”. 3ª ed. Belo Horizonte: Fórum, 2020.
- WHITESIDE, K. H. “Precautionary politics: principle and practice in confronting environmental risk”. Cambridge: MIT Press, 2006.

WIRTH, D. “The World Trade Organization Dispute Over Genetically Modified Organisms: The Precautionary Principle Meets International Trade Law”. *Vermont Law Review*, 37, 4, 2013 pp. 1153-1188.

WORLD COMMISSION ON THE ETHICS OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE AND TECHNOLOGY (COMEST). “The Precautionary Principle”. Paris: UNESCO, 2005.

ZANDER, J. “The Application of the Precautionary Principle in Practice”. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.



**DA ALTHUSSER AGLI ANNI TRENTA:
LA FILOSOFIA MARXISTA IN FRANCIA
TRA HEGELISMO E MATERIALISMO***

***FROM ALTHUSSER TO THE 1930S:
MARXIST PHILOSOPHY IN FRANCE
BETWEEN HEGELISM AND MATERIALISM***

Fabrizio Carlino

<https://orcid.org/0000-0001-7034-6566>

fbr.carlino@gmail.com

Groupe de recherches matérialistes, Paris, France

RIASSUNTO *L'articolo si propone di ricostruire la preistoria della riformulazione althusseriana del materialismo dialettico in chiave epistemologica. Attraverso lo studio del lavoro pionieristico svolto negli anni Trenta dagli intellettuali del Cercle de la Russie Neuve, si vuole cogliere, da un lato, in che misura la loro rilettura di Marx sulla base della filosofia hegeliana della natura, distinta dall'ontologizzazione engelsiana della dialettica, anticipi il pensiero althusseriano e, dall'altro, le ragioni della repressione con cui questo tentativo fu successivamente stroncato, anche a causa dello stesso Althusser. La conclusione è che una nuova alleanza tra l'epistemologia di Althusser e la filosofia di Hegel sarebbe in grado di ristabilire la portata propriamente politica dell'autonomia relativa della teoria, cioè di affrontare in modo nuovo il rapporto tra verità, storia e politica.*

* Article submitted on: 25/06/2022. Accepted on: 08/11/2022.

Parole chiave: *Althusser. Materialismo dialettico. Hegelismo. Epistemologia storica. Filosofia della natura. Marxismo.*

ABSTRACT *This article aims to reconstruct the prehistory of the Althusserian reformulation of dialectical materialism in an epistemological key. Through the study of the pioneering work carried out in the 1930s by the intellectuals of the Cercle de la Russie Neuve, the aim is to grasp, on the one hand, the extent to which their reinterpretation of Marx on the basis of the Hegelian philosophy of nature, as distinct from the Engelsian ontologizing of the dialectic, anticipates Althusserian thought and, on the other, the reasons for the repression with this attempt was subsequently crushed, also due to Althusser himself. The conclusion is that a new alliance between Althusser's epistemology and Hegel's philosophy would be able to re-establish the properly political scope of the relative autonomy of theory, i.e. to address the relationship between truth, history and politics in a new way.*

Keywords: *Althusser. Dialectical materialism. Hegelism. Historical epistemology. Philosophy of nature. Marxism.*

Introduzione

Nella prima metà degli anni Trenta, alcuni intellettuali raccolti attorno al *Cercle de la Russie neuve* (CRN) intrapresero un progetto di studio, verifica e divulgazione dei principi fondamentali del marxismo, con lo scopo di introdurre in Francia il materialismo dialettico, inteso come «filosofia scientifica». Fino ad allora, infatti, il marxismo francese era rimasto circoscritto nei limiti della teoria economica e della lotta sindacale. Nel Partito comunista francese (Pcf) si era poi fatta strada l'esigenza, eminentemente politica, di far penetrare la dottrina di Marx negli ambienti accademici, al fine di consolidare l'alleanza con i ceti intellettuali. È alla luce di questa strategia che possiamo comprendere le forme e i contenuti specifici del programma di definizione filosofica e scientifica del marxismo. Il riferimento alla dialettica hegeliana appare centrale in questa prima appropriazione francese della filosofia marxista come teoria generale della conoscenza, che mira a definire le leggi universali della dialettica, valida per tutti di campi del sapere e da applicare in tutte le scienze, comprese le scienze della natura. Il nome di Hegel, benché ancora assente nell'Università francese, avrebbe dovuto servire da garante nell'impresa che consisteva nel conferire al materialismo dialettico la dignità filosofica necessaria affinché

potesse essere riconosciuto anche dagli intellettuali. Auguste Cornu, il «*paisible héros solitaire*» (Althusser, 2005, p. 17) al quale Althusser dedica il suo articolo *Sur le Jeune Marx* (p. 47), era membro del CRN e, nel suo studio sulla genesi del materialismo storico (1934), pone anch'egli l'accento sulla «fonte tedesca» del marxismo, mettendo in evidenza il ruolo che la filosofia di Hegel ebbe nella formazione del pensiero marxiano.

Tuttavia, nel secondo dopoguerra, nella prefazione a una nuova pubblicazione dei suoi studi sulla formazione del marxismo, Cornu estende la sua indagine sulla genesi del marxismo al rapporto tra Marx e il pensiero moderno (1948) e ritiene di dover giustificare l'ampio spazio che riserva ancora alla dialettica hegeliana, a discapito dell'altra fonte filosofica del marxismo tradizionalmente riconosciuta (Kautsky, 1947), riconducibile alla tradizione francese. L'editore interviene nell'Avvertenza al lettore ricordando che il limite del volume, che consiste nel non affrontare se non marginalmente «il materialismo francese del XVIII sec. e il socialismo del XIX sec.», deriva da un progetto iniziale incentrato sui rapporti tra Hegel e Marx (Cornu, 1948a, p. 18). Ritroviamo un'avvertenza simile in un altro articolo di Cornu, sull'alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx (1948b), in cui il lettore viene nuovamente «messo in guardia da un'impressione che potrebbe suscitare una lettura superficiale del testo»: «mostrando tutto ciò che Marx ha preso in prestito dai suoi predecessori, e in particolare da Hegel», lo studio di Cornu rischia di ridurre la portata rivoluzionaria del marxismo e trascurare l'importanza del capovolgimento che Marx stesso afferma aver impresso alla dialettica hegeliana.

Nell'attribuzione di un primato all'una o all'altra fonte del marxismo, si esprimevano in realtà lotte ideologiche, che solo recentemente sono state riconosciute (Carlino, 2015) e che affondavano le loro radici nel decennio precedente. Gli studi che negli anni Trenta erano incentrati sulla filiazione hegeliana, vengono ricollocati nel secondo dopoguerra in una nuova strategia. Ciò che andava ormai sottolineato era l'apporto della tradizione nazionale del razionalismo materialista nella formazione del marxismo e, di conseguenza, era necessario enfatizzare la rivoluzione impressa alla concezione della dialettica, dopo che Marx l'aveva rifondata sul materialismo. La riconfigurazione della gerarchia tra le fonti si traduce nell'attribuzione di un diverso statuto al marxismo: se il primato del riferimento alla dialettica hegeliana innervava la definizione di una epistemologia marxista, il cui compito consisteva nel definire le leggi della conoscenza, con il primato del riferimento al materialismo la dialettica marxista acquista valenza ontologica, descrivendo il movimento della realtà stessa e non più solo della conoscenza della realtà. Così si definisce quel razionalismo moderno, di cui *La Pensée* si presenta come l'organo, che

altro non è che la traduzione francese del *diamat* staliniano. Con il processo di destalinizzazione, nella seconda metà degli anni Cinquanta, si apre una nuova fase in cui la filosofia marxista, cessando di essere teoria generale della natura, si avvicina a riflessioni di tipo morale e «diventa più umanista» (Vargas, 2018, p. 15). Il riferimento a Hegel ritorna ad occupare una posizione cruciale, ma l'interesse si concentra ora sul tema dell'alienazione, che sembra poter servire da appoggio filosofico per la critica umanista allo stalinismo.

E' in questa breccia aperta dal disgelo che Althusser interviene nel dibattito marxista, proponendo una critica di sinistra e non umanista allo stalinismo, attraverso una lettura allo stesso tempo epistemologica e anti-hegeliana dell'opera di Marx. Nelle pagine che seguono tenteremo di indicare alcune piste di ricerca che si delineano attraverso la considerazione delle risignificazioni, prima epistemologiche e poi ontologiche, del riferimento a Hegel nel corso degli anni Trenta, per gettare nuova luce sul significato dell'intervento althusseriano nei primi anni Sessanta.

Althusser e l'anti-hegelismo

È proprio nell'articolo dedicato a Cornu, apparso nella rivista del razionalismo moderno, *La Pensée*, che Althusser sostiene che lungi dal contenerlo, il marxismo volta le spalle a Hegel. La filosofia di Marx non è «l'enunciato della verità di ciò che è contenuto in Hegel» e il passaggio da Hegel a Marx non deve essere pensato sotto il segno di un «superamento dell'errore verso la verità». Il marxismo presuppone invece «una dissipazione dell'illusione e un ritorno indietro, dall'illusione dissipata verso la realtà» (Althusser, 1961, pp. 74-75). Questa posizione è legata alla celebre tesi della «rottura epistemologica» che costituisce il cuore degli articoli raccolti in *Pour Marx* (2005, p. 25). Rilevando nel 1845 un momento di cesura nell'opera di Marx, Althusser indica una rottura anche tra Marx e Hegel, tracciando così delle linee di demarcazione che toccano allo stesso tempo lo statuto del marxismo e il suo rapporto con la dialettica hegeliana. La metafora marxiana del rovesciamento – per cui la dialettica hegeliana, stando a testa in giù andrebbe necessariamente capovolta, «per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico» (Marx, 2011, p. 211) – assurta a partire da Lenin (1913) a riferimento principale per descrivere l'eredità hegeliana nel marxismo, viene giudicata da Althusser del tutto inadeguata per render conto della rivoluzione operata da Marx e del suo rapporto con Hegel. Se Marx si fosse limitato a capovolgere la dialettica hegeliana, rimettendola in piedi, non avrebbe fatto altro che confermarne una «certa verità», poiché raddrizzando ciò che era capovolto,

con una semplice rotazione dell'oggetto, non si cambia né la sua natura né il suo contenuto (Althusser, 2005, p. 70).

È su questo punto che si gioca la rottura che determina in un solo movimento la «doppia fondazione» di una scienza e di una filosofia (p. 25), con la quale Althusser fa riferimento alla distinzione canonizzata da Stalin (1938) tra i due aspetti che compongono l'unità della dottrina marxista – il materialismo storico (che corrisponde alla scienza) e il materialismo dialettico (che corrisponde alla filosofia) –, senza tuttavia render conto di questa ripresa paradossale di una dottrina, quella staliniana, contro la quale sta rivolgendo la sua critica. Inoltre, sin dalla Prefazione a *Pour Marx*, Althusser intende presentarsi come «solitario di fronte al mistero del capovolgimento» (Sève, 1997, p. 109) e si rappresenta il campo in cui interviene come assolutamente vergine, caratterizzato dall'assenza di un'opera teorica. A parte Cornu, anch'egli «eroe solitario», e Georges Politzer, che non sarebbe andato oltre qualche «errore geniale», nessuna figura avrebbe potuto contrastare quel provincialismo che condannava il marxismo francese al «vuoto teorico» (Althusser, 2005, pp. 16-17). In realtà, non solo l'anti-hegelismo nel 1962 può essere ormai considerato come una «perfetta banalità» (Sève, 1997, p. 108), ma nel marxismo francese, come vedremo più avanti, la riduzione della dialettica materialista a una dialettica hegeliana capovolta era stata rimessa in questione sin dagli anni Trenta, insieme con la continuità tra Hegel e Marx.

L'idea di un «vuoto teorico» sul quale sarebbe stato fondato il Pcf e l'assenza di un'«autentica tradizione marxista» nel movimento operaio francese (Althusser, 2005, pp. 15-16) sembrano corrispondere anzitutto al carattere inaugurale che Althusser vuole imprimere al suo intervento. E questo anche al prezzo di negare non solo una parte del marxismo filosofico francese, rispetto al quale è costretto nondimeno a definire la sua posizione, ma anche il proprio ruolo all'interno di un dibattito, come quello sull'uso borghese o reazionario di Hegel (1994), che è indissociabile dalla sua tesi della rottura epistemologica, la cui posta in gioco riguarda proprio il modo in cui si pone il rapporto tra Marx e Hegel.

Occorre riferirsi a diverse ragioni specifiche, di ordine politico o strategico, per spiegare il carattere inaugurale che Althusser attribuisce alla sua lettura di Marx, pur rimanendo fedele, almeno fino alla metà degli anni Sessanta, alla terminologia della tradizione marxista. Mi limiterò qui a segnalare alcuni aspetti della prima recezione del materialismo dialettico in Francia, che l'autore di *Pour Marx* sembra dimenticare e che invece giocano un ruolo nella genesi della congiunzione tra epistemologia e anti-hegelismo di cui Althusser si attribuisce la paternità. Si può dischiudere in questo modo una nuova prospettiva sul

rapporto complesso tra la concezione althusseriana della causalità marxiana e la dialettica hegeliana. Come diversi studi hanno già mostrato (Bourgeois, 1997; Sève, 1997; Rametta, 2012; Lo Iacono, 2015), non si tratta di un rapporto di semplice opposizione.

Nei suoi antecedenti storici, non riconosciuti, potrebbero quindi essere individuati i presupposti teorici della lettura althusseriana di Marx. La negazione di questi antecedenti apparirebbe così come il risultato e allo stesso tempo l'operatore di un processo storico del quale le tesi di *Pour Marx e Lire le Capital* farebbero parte. L'origine di questo oblio risale infatti agli inizi degli anni Trenta, al momento in cui, attraverso le lotte ideologiche attorno al rapporto di Marx con Hegel, si è formato il campo teorico-politico in cui l'epistemologia althusseriana, proprio negandone il processo di formazione, ha potuto sorgere. Vedremo infatti che l'accusa di stalinismo, che sarà rivolta nel secondo dopoguerra a questo primo marxismo filosofico, e che l'althusserismo contribuirà a fissare e generalizzare, finisce per lasciare nell'ombra tutta una parte delle correnti che lo costituivano. Il programma di ricerca iniziale, sostenuto da questa parte del marxismo francese degli anni Trenta che non può essere ridotta allo stalinismo, proponeva una lettura epistemologica di Marx e si richiamava allo stesso tempo alla dialettica hegeliana. Si delineava così un abbozzo di epistemologia storica che, nonostante il suo ricorso alla filosofia di Hegel, avrebbe dovuto attirare l'interesse di Althusser.

Il carattere anti-hegeliano del programma epistemologico althusseriano presenta quindi un carattere paradossale: l'uso che i primi marxisti francesi fecero di Hegel sembra anticipare la lettura epistemologica althusseriana, la quale tuttavia, senza fare riferimento ai suoi antecedenti storici, in quanto si autorappresenta come inaugurale, si definisce in opposizione a Hegel. Per questo motivo, una messa in relazione tra, da un lato, il marxismo francese degli anni Trenta ricostruito nella sua complessità, e dall'altro la posizione di Althusser negli anni Sessanta ricollocata all'interno della storia del materialismo dialettico in Francia, può contribuire a gettare nuova luce su una delle contraddizioni maggiori del percorso althusseriano – il quale, certamente, fa del rigetto dell'hegelismo un punto strategico essenziale, ma al contempo non cessa mai di confrontarsi filosoficamente con Hegel (Sève, 1997). In altri termini, nella misura in cui la sua epistemologia si basa su un antihegelismo ideologico che nasconde un certo hegelismo teorico, Althusser reagisce a una precisa eredità nazionale, la quale ha legato ogni tentativo di pensare una teoria della conoscenza attraverso Hegel all'articolazione, propria della versione francese del *diamat*, della ripresa della dialettica come metodo con un'ontologia fondata sul materialismo illuministico. In questa reazione,

egli non può tuttavia richiamarsi – poiché ne nega l'esistenza – alla corrente che precede l'uso ontologico della dialettica hegeliana e che agli inizi degli anni Trenta aveva tentato di elaborare una filosofia marxista precisamente a partire da un'appropriazione e una rielaborazione della dialettica hegeliana su un piano epistemologico.

Possiamo quindi affermare, con André Tosel (2001), che l'opera di Althusser ha potuto apparire per un momento come una ripresa adeguata del programma proprio del marxismo francese degli anni Trenta, pur riconoscendo la sua responsabilità nella rimozione di alcuni dei suoi elementi, come l'uso epistemologico di Hegel. La presa in conto degli sbocchi della lotta tra le diverse correnti nel primo dopoguerra e della conseguente trasformazione delle poste in gioco iniziali le cui tracce sono in seguito state cancellate, può infatti spiegare il senso sia della disgiunzione tra hegelismo ed epistemologia operata da Althusser, sia della trasformazione di questa disgiunzione in rigetto radicale del marxismo francese degli anni Trenta accompagnato da una sua ripresa incosciente o dissimulata. È dunque ora necessario percorrere rapidamente la traiettoria di questo processo di introduzione e di rielaborazione del materialismo dialettico in Francia, al fine di cogliervi i punti di inversione in cui si fissa l'immagine semplificata, se non mistificata, del marxismo à la française rispetto alla quale la posizione di Althusser prende forma.

Il momento cruciale per la formazione di questa immagine risale alla pubblicazione, nel 1935, di una raccolta di saggi, elaborati a partire da una serie di conferenze tenutesi nel quadro delle attività di un gruppo di intellettuali “filo-sovietici”, il CRN, generalmente considerato come il luogo di origine della declinazione del materialismo dialettico come “razionalismo moderno”. Questo programma di ricerca, sostenuto da diverse iniziative sempre più legate al Partito, si sviluppa fino alla fondazione, nel 1939, de *La Pensée*, che sarà nel secondo dopoguerra una delle riviste di riferimento nel dibattito marxista sulle questioni culturali e scientifiche, e la cui importanza per Althusser è nota – fu infatti *La Pensée* che pubblicò alcuni dei suoi articoli che vennero poi raccolti in *Pour Marx*. Tra questi, l'articolo *Sur le jeune Marx*, che abbiamo già evocato, trae origine da una polemica scaturita dalla pubblicazione di alcuni lavori sul Giovane Marx in una rivista (*Recherches internationales à la lumière du marxisme*) che negli anni Cinquanta riprende il titolo della raccolta del 1935, *A la lumière du marxisme* (ALM).

Il legame innegabile dei lavori di ALM con il marxismo ontologico, antropologico e in seguito umanista, del secondo dopoguerra, e con alcune derive come quelle del lyssenkismo, ha contribuito a rendere illeggibile il carattere specifico del programma originario della Commissione scientifica

del CRN, ma anche a lasciare nell'ombra le pressioni subite nel corso di un decennio che hanno determinato quel riorientamento delle ricerche che ha portato alla definizione del razionalismo moderno e alla fondazione de *La Pensée*.

Marx, Hegel e Comte

Sul finire degli anni Venti, i primi animatori del CRN si proponevano di istruirsi sulla cultura sovietica e di farla conoscere in Francia, principalmente attraverso l'organizzazione di dibattiti pubblici e la proiezione di film. In seguito, a partire dal 1932, grazie anche all'impegno crescente di accademici noti, come Paul Langevin e Henri Wallon, il lavoro del gruppo si precisa, per concentrarsi sullo studio di un marxismo che non si riduca alla lotta politica o all'analisi economica: un marxismo filosofico la cui elaborazione era presupposta essere già avanzata in Unione sovietica, ma ancora inesistente in Francia. Trent'anni prima che Althusser denunciassero l'assenza di contributi teorici nel movimento operaio francese, si era già diffusa l'idea che in Francia il marxismo, non andando al di là del sindacalismo e dell'economicismo, fosse in ritardo rispetto ad altri paesi e che occorresse dotarsi, affinché il lavoro teorico dei militanti comunisti fosse riconosciuto, di strumenti filosofici che soli avrebbero potuto fornire sia la garanzia del valore scientifico dell'opera di Marx, sia di conseguenza il suo diritto di cittadinanza nell'Università. Solo così sarebbe stato possibile avviare un processo di penetrazione nelle istituzioni.

È nel quadro di questa strategia che il nome di Hegel, in questa raccolta come in altre pubblicazioni dello stesso periodo (Lefebvre, 1932a, b, c; Lefebvre; Guterman, 1938-1939; Maublanc, 1935), appare strettamente legato a quello di Marx: a metà strada tra i due mondi, quello universitario in virtù del suo valore filosofico, e quello militante in virtù del suo potenziale critico nei confronti della tradizione nazionale, la dialettica hegeliana era in effetti percepita come lo strumento più efficace di appropriazione del marxismo da parte degli accademici che si avvicinavano al marxismo.

Gli autori della raccolta¹ tentano di articolare la definizione del marxismo, in quanto filosofia, alla storia delle scienze, stabilendo così un nuovo rapporto, di cui si intendeva mettere in rilievo il carattere politico, tra la pratica scientifica,

1 È opportuno precisare che i due volumi di *ALM* si compongono di saggi di valore ineguale, che fanno ricorso a metodologie diverse e giungono a conclusioni talvolta contraddittorie. Per maggiori dettagli, si veda la tesi di Carlino dedicata all'introduzione del materialismo dialettico in Francia (2014). Se qui non si dà conto di tutte le differenze interne, anche al CRN, è non solo per limiti di spazio, ma anche perché, ai fini del presente lavoro, importa anzitutto sottolineare come la diversità dei punti di vista sia da ricondurre al senso stesso del

la teoria marxista della conoscenza e le condizioni sociali del loro sviluppo congiunto. Lungi dal potersi ridurre allo studio di qualche testo di divulgazione proveniente dall'Unione sovietica e all'applicazione delle leggi che vi si trovano enunciate, l'apprendimento del materialismo dialettico era affrontato sulla base di un programma di ricerca aperto e fondato sull'esperienza propria di ogni disciplina. In seguito alla divisione del CRN in diverse Commissioni, nella fase preparatoria che precede la pubblicazione della raccolta del 1935, lo strumento privilegiato è infatti l'inchiesta, nella forma di questionari, redatti da ognuno dei gruppi composti da specialisti, inviati non solo in un primo tempo in Unione sovietica, ma in seguito indirizzati anche agli scienziati francesi e discussi all'interno delle Commissioni e presentati infine nel corso di riunioni plenarie. I risultati, scrive Wallon nel testo che apre la raccolta (1935, pp. 9-11), mostrano che la pretesa libertà scientifica non è altro che un'illusione, a causa dei vincoli cui è sottoposta la scienza, quali i programmi di concorso, gli interessi economici e militari e i residui ideologici. Infatti, ciò che è chiamato in questa introduzione «sovrastutture ideologiche», al plurale, funziona come un insieme complesso di istanze materiali che legano la teoria scientifica a determinate condizioni sociali e costituisce l'operatore attraverso il quale si mostra il carattere storico e politico delle scienze. Se queste sovrastutture sono «inconcepibili senza l'azione dell'uomo» e quindi senza il «regime attuale di produzione» sul quale si fondano, è a causa del fatto che «esse ne sono reciprocamente un elemento e un fattore necessario che reagisce sull'insieme, che gli conferisce la sua fisionomia e che produce in particolare nuovi bisogni e nuovi scopi». Non si tratta quindi di una semplice azione *en retour*: gli scarti tra l'ideologia e la struttura possono comportare anche la possibilità di un'azione non meccanicamente reattiva, ma piuttosto autonoma e originaria, dell'ideologia: «lungi dall'essere superflue e necessariamente in ritardo, le sovrastutture possono incitare al contrario l'azione a rompere con il passato. Sfuggendo all'inerzia del regime instaurato, possono anticipare sull'avvenire» (Wallon, 1935, p. 13).

Certo, la problematizzazione così formulata del rapporto tra struttura e sovrastuttura, con l'affermazione che ne consegue di indipendenza relativa e di efficacia specifica delle ideologie, non può essere ricondotta alla critica althusseriana della metafora dell'edificio né alla tesi dell'autonomia relativa della teoria. In primo luogo, perché gli autori di *ALM* non prendono in conto nessuna distinzione tra scienza e ideologia, né tra le diverse sovrastutture,

di cui sottolineano nondimeno la pluralità. Inoltre, situano l'azione delle ideologie e delle scienze su una linea progressiva teleologicamente orientata, in cui ciò che il progresso delle teorie anticipa in relazione al progresso reale è già presupposto dal loro sviluppo precedente. Questo potere di anticipazione si giustifica in fin dei conti grazie all'idea di azione reciproca, di origine engelsiana, tra struttura e sovrastruttura, fondata sulla reversibilità delle cause e degli effetti: «tra gli effetti e le cause, l'azione è reciproca. Ciò che è effetto può essere allo stesso tempo causa» (Wallon, 1935, p. 13). Invece, il tentativo di elaborazione del concetto di azione relativamente autonoma delle istanze sovrastrutturali sulla struttura, benché inscritta nella tesi dell'azione reciproca e non lineare, sembra maggiormente avvicinarsi a una forma di epistemologia che non è incompatibile con quella che Althusser tenterà di integrare nel materialismo storico. Il riferimento degli autori del CRN sarà tuttavia Hegel, introdotto con l'intermediazione di Léon Brunschvicg per quanto riguarda la storicizzazione delle scienze, e di Emile Meyerson, per quanto riguarda l'approccio epistemologico alla dialettica della natura.

È ciò che fanno il matematico Paul Labérenne e il filosofo René Maublanc, autori di due saggi che aprono rispettivamente le sezioni «Scienze e tecniche» e «Metodo dialettico e materialismo» che compongono il primo volume di *ALM*. L'ordine che ne consegue, che antepone le analisi della storia delle scienze all'esposizione del metodo, esprime già con chiarezza il rifiuto di concepire il metodo come un insieme di leggi già stabilite, da applicare dall'esterno alla pratica scientifica, affermando invece la sua indissociabilità dalle procedure scientifiche e dalla loro successione storica.

Nel suo saggio su «Matematiche e tecniche», Labérenne (1935) mira a mostrare che «la scienza non esiste al di fuori delle classi e della vita economica», che «non è neutra», come non sono neutre neanche le scienze «più astratte come le matematiche» (*ibidem*, p. 37). E sostiene che sia la «portata costruttiva» che Hegel, nell'interpretazione che ne dà Brunschvicg, assegna alla storia delle scienze, che consentirebbe di pensare la storicità dello sviluppo delle scienze che è alla base della loro non-neutralità. Labérenne riprende così dal razionalismo idealista ed hegelianizzante di Brunschvicg l'idea per cui «il pensiero scientifico non può essere [...] interamente spiegato senza considerare tutti gli elementi che caratterizzano la società in cui esso si produce». Per questo motivo, «la storia della scienza dipende intimamente dalla storia *tout court*» (*ibidem*, p. 22). Il solo limite di Brunschvicg, e indirettamente quindi di Hegel, riguarderebbe la concezione idealista di una descrizione dinamica della storia delle scienze che sarebbe, una volta rimessa sui suoi piedi, del tutto

corretta. Infatti, tra gli storici delle scienze sovietici e Bruschvicg, scrive ancora Labérenne, ci sarebbe una sola differenza essenziale:

quella che separa la dialettica marxista dalla dialettica hegeliana. Mentre Bruschvicg, in merito alla storia delle matematiche, parla di un “dinamismo inerente alla ragione” che porterebbe la scienza sin dalle sue prime attività “al di là dei limiti del sapere positivo”, e parla di un pensiero scientifico “esempio di disinteresse e di chiarezza”, l’idea essenziale dei marxisti russi è che “i metodi di produzione dell’esistenza materiale condizionano il processo sociale, politico e intellettuale della vita e della società”. Al primato dell’idea pura, caro a Hegel, Marx sostituisce il primato della materia (*ibidem*, pp. 22-23).

L’idea che ciascuna istanza sovrastrutturale sia dotata di efficacia propria si lega così alla concezione bruschvicghiana, ma riferita a Hegel, del carattere dinamico delle scienze. Sarebbe sufficiente rendere materialista questo dinamismo, trasponendo nella realtà concreta ciò che è originariamente, secondo Labérenne, pensato da Hegel come inerente unicamente all’ordine della ragione. Se è vero che «non bisogna mai dimenticare che ogni sovrastruttura ha le sue proprie leggi di sviluppo e che può a sua volta reagire sulla struttura che la condiziona», si rivela essere ancor più necessario, anche per le matematiche, «lo studio dei fenomeni nel loro insieme, non solo dal punto di vista dei loro legami apparenti a un istante determinato, ma anche e soprattutto dal punto di vista del loro sviluppo storico, non dal punto di vista “statico”, ma dal punto di vista “dinamico”» (*ibidem*, p. 25). La tesi dell’azione reciproca, legata alla dialettica hegel-brunschvicghiana che regge l’evoluzione delle scienze, comporta così la storicizzazione della loro autonomia relativa. E poiché la storicità che costituisce le teorie scientifiche, lungi dall’essere puramente interna al loro sviluppo, concerne la totalità storica, e dipende dunque dalla base economica che è determinante in ultima istanza, la storicizzazione dell’autonomia delle scienze rende possibile allo stesso tempo la sua politicizzazione. Non solo, quindi, ciò che Wallon evocava con la non-neutralità delle scienze, che discende dalla loro storicità, non è in contraddizione con il valore generale della loro razionalità interna, ma nel programma di *ALM* emerge anche il tentativo di presentare l’autonomia delle scienze come la forma stessa del loro carattere al contempo storico (inscritto nella storia come totalità), politico (dipendente dalla lotta di classe) e universale (relativo alla razionalità nella storia concreta).

Questa continuità tra il programma inizialmente portato avanti dal CRN e quello di *Pour Marx e Leggere il Capitale* può forse aiutarci a comprendere meglio la ragione per cui Althusser (1964) scelga di aprire un testo che mira a stabilire un nesso tra l’epistemologia storica francese il materialismo storico con un omaggio a Paul Langevin, fisico teorico e figura di spicco della

Commissione scientifica del CRN. In questo testo di presentazione di un articolo di Pierre Macherey, a partire da una citazione di Comte che «Canguilhem non smentirebbe» (*ibidem*, p. 28), Althusser delinea, come scrive Andrea Cavazzini (2015, p. 130) «una filosofia storica delle scienze che lo reimmerge nell'insieme delle forme della società umana». Alla fine della citazione, Comte conclude che «non si può conoscere la vera storia di ogni scienza [...] senza studiare, in modo generale e diretto, la storia dell'umanità» (Althusser, 1964, p. 28). La posta in gioco di questa iscrizione delle scienze in un orizzonte storico è la storicizzazione completa della verità scientifica (cf. Cavazzini, 2006, p. 91). Anche per gli scienziati del CRN, questa storicizzazione mirava a tenere insieme la razionalità propria di ogni scienza e il loro nucleo intrattabile, in ultima istanza politico (cf. Cavazzini, 2015, p. 121). Nel programma di *ALM*, Comte occupa, con Hegel, un posto importante tra i precursori della dialettica materialista, arrivando a proporre un'alleanza tra Marx e il positivismo, che verrà aspramente criticata (Werth, 1935; Razumovskij, 1936). A Comte saranno inoltre dedicati due saggi nel secondo tomo della raccolta: Lucie Prenant su *Marx et Comte* e Paul Labérenne sull'*Efficacité politique et sociale du positivisme et du marxisme* (Wallon *et al.*, 1937). René Maublanc in particolare aveva già affermato, nella sua risposta al questionario di Lefebvre (1932c, p. 3) una continuità forte tra la dialettica dei costumi di Comte, la filosofia hegeliana e il materialismo dialettico. Inoltre, per dimostrare il carattere rivoluzionario della dialettica di Hegel, Maublanc sottolinea la rottura che sarebbe intervenuta tra la tradizione materialista e il marxismo, evocando la concezione comtiana della storia delle scienze: se «il materialismo marxista non ha nulla a che vedere con il materialismo [...] del XVII secolo», è perché quest'ultimo pretende, come ricorda Comte, di spiegare il superiore con l'inferiore, mentre «la sintesi, nel materialismo dialettico, non è mai contenuta interamente nei momenti che sono stati superati, ma porta con sé una realtà più elevata, che ha le sue proprie leggi» (*ibidem*, p. 122).

Non è quindi solo l'eredità di Comte e di Bruschvicg, rilevabile sia nella tradizione epistemologica francese sia in alcuni autori del CRN, che consente di stabilire un'analogia tra la concezione althusseriana della pratica teorica e il programma di *ALM*. Anche Hegel, associato a Comte, gioca un ruolo fondamentale, in particolare poiché sembra poter fornire gli elementi concettuali richiesti per legare la concezione della storia come totalità dialettica alle questioni epistemologiche sollevate dall'affermazione della natura storica della conoscenza della totalità. Infatti, nei primi scritti di Althusser (1947), se da un lato troviamo già Marx come riferimento per un nuovo trascendentale (Raimondi, 2014), all'interno di una problematica che mira alla costruzione

di una scienza della storia suscettibile di articolare verità e politica, dall'altro è il sistema hegeliano che, avendo incorporato la storia nel concetto, fornisce il punto di partenza di questo trascendentale storico, lasciandogli in eredità i frammenti della sua decomposizione (la scienza e la politica) provocata dall'azione della storia stessa (Rametta, 2012, p. 112).

È insomma proprio in Hegel che Althusser ritrova gli elementi essenziali che gli consentiranno di vedere nell'opera di Marx la costruzione di una nuova epistemologia. Infatti, se Althusser (1947, p. 212) può definire il trascendentale storico come «politico o scientifico», come un trascendentale che «è al contempo *a priori*, in quanto condizione di ogni evento, ma anche *a posteriori* in quanto non è mai dedotto, ma trovato», è solo nell'orizzonte di una storia concepita come «condizione a priori di ogni impresa» e «totalità condizionante che dà un senso all'attività rivoluzionaria come alla ricerca scientifica». Questo legame, che permette di mettere in valore il carattere al contempo politico e scientifico dell'epistemologia storica, non può stabilirsi se non attraverso ciò che Althusser (1947, pp. 212-213) considera come «l'acquisizione maggiore che dobbiamo a Hegel», che rimaneva inaccessibile alla filosofia kantiana: «il tempo non solo come forma a priori, ma come elemento di ogni forma», cioè la storia. Liberato il sistema hegeliano dalle interpretazioni che lo piegano nella direzione della «fine della storia», dell'«eternità dei significati», della «circolarità assoluta del reale», la storia in Hegel «diventa *elemento* generale nel quale abbiamo il movimento e la vita, trascendentale concreto, il solo luogo in cui nascono gli esseri e i sensi, che ci condiziona e ci determina». La ragione stessa cessa di essere una facoltà, per divenire una struttura storica che sorge dai conflitti sociali reali, organicamente legata alla totalità storica data, interna alla storia. Ne consegue che il trascendentale hegeliano, essendo esso stesso totalità storica concreta, deve essere concepito come Ragione. Ciò che dobbiamo a Hegel, scrive ancor più esplicitamente Althusser (1947, pp. 213-214), è non solo una «concezione della storia come elemento fondamentale e totalità significante», ma anche l'identificazione della «natura razionale di questa totalità con la natura della totalità umana».

Ora, il trascendentale così concepito rimane astratto e occorrerà aspettare l'intervento di Marx perché diventi davvero storico e se ne possa cogliere il valore politico-scientifico. Tuttavia, questo limite riconosciuto da Althusser non sembra discendere necessariamente dal sistema di Hegel, ma piuttosto da una imperfezione accidentale. Il problema è che «Hegel non ha tratto la conseguenza maggiore» della sua concezione della storia in quanto trascendentale. È quindi traendo le conclusioni da quanto già posto da Hegel che Marx potrà andare al di là dell'affermazione vuota e astratta della «totalità umana storica» come «totalità

di riferimento» e «condizione *a priori* di ogni attività umana», apportando «la tavola delle categorie umane, che governano il nostro tempo, nella struttura fondamentale della totalità umana», richiesta dal trascendentale storico così come la tavola kantiana delle categorie è richiesta dalla dominazione dell'Io trascendentale.

Per Althusser (1947), questa analitica trascendentale è dunque fornita da Marx nel *Capitale*, ma tutta l'analisi che precede mira a mostrare come fosse già presente, benché solo in potenza, nella concezione hegeliana della totalità storica. Inoltre, anche il «contenuto concreto» che il *Capitale* conferirebbe alla totalità storica hegeliana non sarebbe sufficiente per pensare fino in fondo la storia come trascendentale: «resta un lavoro enorme da fare, di ricerche epistemologiche da compiere, per stabilire la tavola delle categorie scientifiche moderne», senza dimenticare che questa lista di categorie è anch'essa astratta se non si riesce a stabilire «la relazione tra le categorie epistemologiche e le categorie economico-sociali che le comandano» (*ibidem*, p. 215).

Questi propositi conclusivi della tesi di Althusser sembrano annunciare le ricerche che la sua lettura del *Capitale* avrebbe dovuto contribuire a sviluppare nella prima metà degli anni Sessanta; ma riprendono anche, come abbiamo visto, alcuni aspetti del programma della Commissione scientifica del CRN. I due progetti si riferiscono, inizialmente, alla filosofia hegeliana come luogo di origine del trascendentale storico marxiano, che solo consentirebbe di sviluppare studi dialettico-materialisti sul contenuto concreto della totalità storica, sulla base del rapporto tra le categorie utilizzate e le condizioni materiali nelle quali queste sono forgiate. Questo implica per entrambi che la natura, l'oggetto e il metodo della scienza, quindi la realtà, così come il processo di conoscenza e la teoria di questo processo, siano allo stesso titolo delle realtà storiche. E tuttavia, è nella direzione di una negazione di questo tipo di filiazione, sul piano epistemologico, del materialismo dialettico dalla dialettica hegeliana, per ricondurre il marxismo a una ontologia basata sulla tradizione razionalista e materialista francese, che le ricerche di *ALM* si svilupperanno nella seconda metà degli anni Trenta, contribuendo così a forgiare l'immagine del CRN di cui il Pcf si approprierà, canonizzandola nel secondo dopoguerra. E sarà in opposizione a ogni hegelismo che Althusser riprenderà la tradizione epistemologica francese, rimuovendo così il proprio tentativo, solidale con quello dei primi teorici marxisti in Francia, di riconnettere questa tradizione alla concezione hegeliana della totalità storica.

In entrambi i casi, il capovolgimento dello statuto teorico di Hegel deriva dal cambiamento della sua funzione ideologica: se la dialettica hegeliana si vede sempre più negare ogni funzione positiva nella costruzione dei presupposti

epistemologici del *Capitale*, è perché si è legata, nel corso degli anni Trenta, al programma di iscrizione della versione ontologica del marxismo nella tradizione nazionale, ed era stata per questo motivo ridotta da Althusser, a partire dagli anni Cinquanta, ai suoi usi borghesi, conservatori o reazionari.

Inversione e rimozione

L'analisi delle recensioni al primo volume di *ALM* mostra che, nei mesi che seguono la pubblicazione, l'affermazione del rapporto di filiazione diretta tra Hegel e Marx era individuato come il fulcro del progetto del CRN. Alcuni autori sostengono l'importanza strategica di questo legame, che strappava il marxismo alla sola lotta politica collocandolo in una dimensione filosofica, e più particolarmente epistemologica, in cui l'istanza politica, lungi dall'essere esclusa, si trovava incorporata ai presupposti del lavoro teorico stesso. Altri rigettano il progetto poiché considerano questo legame frutto di un'appropriazione illegittima. La centralità della questione non sfugge al controllo sovietico. In una recensione con chiari intenti prescrittivi, uno degli autori del celebre Manuale sovietico di materialismo storico e dialettico (Razumovski, 1936) interviene per fare l'elogio del lavoro svolto dagli «apprendisti» francesi, ma muove una critica in merito all'hegelismo che attraversa il lavoro. Maublanc in particolare, facendo della dialettica materialista una semplice ripresa della dialettica hegeliana, non avrebbe potuto comprendere «l'opposizione radicale che esiste tra il metodo materialista di Marx e la dialettica idealista di Hegel» (*ibidem*, p. 861).

Tuttavia, affermando l'indipendenza di Marx nei riguardi di Hegel, Razumovskij non anticipa in alcun modo la tesi di una rottura epistemologica. Il suo scopo è piuttosto spingere gli intellettuali francesi a seguire una «via nazionale» allo studio e alla diffusione della teoria marxista: la separazione tra l'idealismo hegeliano e il marxismo va di pari passo con l'accentuazione del ruolo del pensiero francese nell'«evoluzione filosofica di Marx», la cui fonte maggiore, trascurata nel lavoro del CRN, sono «le teorie rivoluzionarie dei materialisti francesi e il socialismo utopico francese ad esse strettamente legato» (*ibidem*, p. 861)².

2 Per comprendere le contraddizioni nell'appropriazione del marxismo sovietico da parte del CRN, occorrerebbe considerare anche l'influenza che hanno avuto gli interventi di B. Hessen e N. Bucharin al Secondo Congresso delle Scienze e delle tecniche di Londra, raccolti in *Science on the Cross Roads* (1931). Per ragioni di spazio, si rimanda al lavoro di I. Gouarné (2013, pp. 111-113).

Alcuni autori reagiscono difendendosi da queste accuse e non sembrano disposti a seguire acriticamente la linea indicata (Maublanc, 1936). Ciononostante, constatiamo che da quel momento in poi lo sviluppo del programma della Commissione scientifica del CRN prosegue precisamente sulla strada indicata da Razumovskij. L'articolo che segna la fine dell'esperienza di *ALM*, apparso nell'ultimo numero della rubrica eponima della rivista *Commune*, che ne presentava regolarmente i lavori e i dibattiti che ne scaturivano, si riduce a un elogio incondizionato della politica staliniana della «via nazionale» (Bruhat, 1937).

Il radicamento del marxismo nella tradizione francese diventa sempre più profondo, tanto che la genesi del marxismo si trova collocata su una linea continua che da Descartes, passando per Voltaire, arriva fino a Marx, per sfociare infine, attraverso Stalin, nelle ricerche di Paul Langevin e nella fondazione della rivista del “razionalismo moderno”, *La Pensée*, che rappresentava il compimento di questo percorso. D'altra parte, l'attacco condotto contro le letture hegelianizzanti si generalizza e diversi tentativi di appropriarsi della filosofia di Marx a partire dallo studio di Hegel falliscono di conseguenza. Ha luogo così una lotta ideologica silenziosa ma tenace, che sarà dimenticata negli anni Quaranta. Alcuni filosofi non rinunciano ad interrogarsi sul «valore rivoluzionario» della dialettica hegeliana. È il caso di Henri Lefebvre, anch'egli legato al CRN. Benché la sua riflessione sia incentrata non tanto sulla scienza della storia quanto sui temi della coscienza e dell'alienazione, il che lo orienta verso un percorso opposto a quello di Althusser, Lefebvre considera tanto centrale il suo progetto di inchiesta su Hegel che, nonostante le difficoltà, vorrà riproporlo a più riprese nel corso degli anni Trenta (1932c; 1935).

Lo stesso Maublanc reagisce alle critiche sovietiche difendendo coraggiosamente la sua interpretazione di Marx a partire da Hegel (1936). All'interno del CRN, la resistenza mira a difendere il ricorso alla filosofia hegeliana come fondamento del processo di appropriazione epistemologica del materialismo dialettico, inteso come teoria generale delle pratiche scientifiche, autonome riguardo al proprio oggetto specifico, in opposizione al processo di ontologizzazione del marxismo che presenta le leggi dialettiche come leggi universali della realtà.

La marginalizzazione di Hegel va di pari passo anche con la separazione, ugualmente sostenuta dall'ideologia sovietica, tra il metodo – definito una volta per tutte e universalmente valido per ogni campo della conoscenza – e le diverse pratiche scientifiche. Secondo il progetto iniziale, esposto nel primo volume di *ALM*, gli studiosi avrebbero condotto ricerche «ognuno nel proprio campo di indagine» (Wallon, 1935, p. 7), legando sempre i progressi nello studio

del metodo marxista agli sviluppi concreti delle scienze in cui le leggi della dialettica potevano manifestarsi. La pluralità dei metodi e la loro dipendenza dalle pratiche scientifiche nei lavori del CRN sono negate man mano che si impone il materialismo dialettico nella sua versione staliniana. Ma già l'editore, opponendosi nella prefazione a quanto Wallon afferma nell'introduzione, presenta la dialettica materialista come un metodo predefinito e pronto per essere applicato a qualsiasi oggetto. L'obiettivo dei lavori della Commissione scientifica, che per Wallon era la discussione e la definizione di una teoria a partire da ricerche scientifiche, diventa così il semplice apprendimento di una dialettica ridotta a leggi prestabilite che formano un metodo ricavato dalla scienza della storia ma valido universalmente, da applicare meccanicamente alla scienza della natura. È così che l'allargamento, la generalizzazione e l'universalizzazione della filosofia marxista, ridotta a metodo separato dalla pratica scientifica, si traduce nell'abbandono del progetto epistemologico iniziale, al quale Hegel avrebbe dovuto fornire la dimensione storico-processuale, a favore di una ontologia materialista a-storica e fondata sulla tradizione materialista francese.

Una parte decisiva della lotta per l'appropriazione del marxismo filosofico in Francia si giocava quindi attorno allo statuto della dialettica della natura in Hegel. Le diverse posizioni a tale riguardo potevano essere ricondotte a tre diverse posture. Alcuni autori, tra cui Alexandre Kojève, negavano la possibilità stessa di un'estensione della dialettica storica alla natura, poiché l'azione negatrice della dialettica è considerata come prerogativa antropologica. Altri, seguendo Engels, si rappresentavano le leggi della dialettica come al contempo leggi del pensiero e leggi del reale, affermando così il valore ontologico della dialettica e dunque la necessità di estendere alle scienze naturali il campo di validità delle leggi scoperte nella scienza della storia – ed è questa la direzione che nella seconda metà degli anni Trenta il CRN era invitato a seguire. Altri ancora cercano di riabilitare la filosofia hegeliana della natura per estrarne, integrandola all'opera di Marx, una epistemologia storico-materialista. Quest'ultima via, che era stata intrapresa sin dai primi lavori del CRN attraverso un confronto con Emile Meyerson, sopravvive ai margini delle pubblicazioni ufficiali e non lascerà tracce evidenti nel secondo dopoguerra.

Nel primo volume di *ALM*, infatti, le citazioni di Hegel sono tratte principalmente da *De l'explication dans les sciences*, l'opera maggiore di Meyerson, alla quale si riconosce il merito di aver colto l'importanza della filosofia della natura all'interno del Sistema hegeliano (Renault, 2001, pp. 8-9). Al di là del giudizio che porta sul razionalismo idealista (Cf. Bensaude-Vincent, 2010, pp. 255-274), Meyerson non solo discute l'opera di Hegel, di

cui mostra una profonda conoscenza – mentre in Francia gli studi su Hegel erano ancora rari – ma si interessa inoltre alla riflessione epistemologica sul pensiero scientifico, prendendo sul serio quella parte del sistema hegeliano che era definita *honteuse* (Hoeffding. In Meyerson, 1995, p. 439), poiché su di essa si riteneva pesasse l'ignoranza di Hegel in merito alle scienze contemporanee (Meyerson, 1995, pp. 439-440, 923). Sotto questo aspetto, la lettura di Meyerson appare pionieristica, poiché anticipa l'idea, ripresa in Francia negli anni Novanta, secondo cui Hegel si sarebbe interrogato sulla vera natura della scienza, della verità e della conoscenza, autorizzando così un'interpretazione epistemologica della sua filosofia della natura. Certo, il termine "epistemologia" va inteso qui nel senso più ampio possibile, indicando solo un insieme di teorie della conoscenza, ma l'epistemologia hegeliana ha una caratteristica in comune con l'epistemologia sottesa ai saggi raccolti in *ALM*, che consiste, per utilizzare i termini di Emmanuel Renault (2007, p. 364), nell'essere cosciente «della diversità dei modi di conoscenza e dell'indipendenza delle scienze nei riguardi della filosofia», a partire dal principio dell'«indipendenza del sapere costituito e [della] restrizione del filosofare all'esposizione di questo sapere» (Renault, 2001, p. 389).

Ben prima di questi sviluppi, l'originalità del lavoro di Meyerson non era sfuggita ad Alexandre Koyré, il quale, nel suo *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*, faceva già l'elogio del suo lavoro pionieristico (1971, p. 236), senza tuttavia poter riconoscere il ruolo di mediazione che giocherà, a titolo postumo, nell'appropriazione marxista della dialettica hegeliana. La mediazione di Meyerson consentirà di comprendere Hegel non solo come «fonte del marxismo», ma anche in quanto epistemologo che proponeva, con una concezione dialettica della storia, anche una filosofia della natura suscettibile di essere utilizzata per la definizione di una teoria materialista della conoscenza.

Hegel poteva così essere mobilitato a doppio titolo nel programma di elaborazione dell'epistemologia storica del CRN. Infatti, la lettura meyersonia influenzerà anche studi successivi, alcuni dei quali pubblicati solo postumi anche a causa della marginalizzazione alla quale è condannata la corrente epistemologica e hegelianizzante del gruppo di *ALM*. Il terzo tomo, rimasto inedito, avrebbe dovuto contenere un saggio del fisico Jacques Solomon, membro del CRN, su *Marx et Meyerson*, recentemente pubblicato (2013). Questo saggio si proponeva di definire, indipendentemente dalla dottrina staliniana, «il punto di vista che il fisico può adottare quando si tratta di studiare le relazioni tra i lavori di Marx e la teoria del materialismo dialettico» (*ibidem*, p. 157). Solomon vi afferma non solo la necessità di rispettare la specificità della disciplina scientifica, ma anche che il punto di partenza della sua indagine

deve essere la distanza tra la scienza storica, fondata da Marx, e il materialismo dialettico, concepito come una teoria da costruire collettivamente, ognuno a partire dalla propria pratica scientifica, dal proprio «caso particolare» e dalla propria «situazione concreta». Meyerson ha potuto quindi servire allo stesso tempo per difendere l'autonomia di ciascuna disciplina scientifica e per elaborare una teoria della conoscenza scientifica. La legittimità della comparazione tra Marx e Meyerson è fondata sul fatto che «la dottrina di Marx non è per nulla un sistema rispetto al quale è possibile classificare delle ricerche determinate, ma è piuttosto ogni movimento, ogni evoluzione, che prende forme diverse secondo lo sviluppo delle scoperte scientifiche», e che «le ricerche di Emile Meyerson riguardano l'epistemologia, vale a dire propriamente le vie secondo cui progredisce il pensiero scientifico».

Il frutto di questo incontro tra Marx, Meyerson e il fisico francese è una epistemologia che è possibile accostare a quanto diversi studi hanno potuto vedere nella filosofia hegeliana della natura, cioè una epistemologia orientata verso il pluralismo e il realismo, attenta a non applicare alle scienze dei principi estranei alla loro pratica specifica: come in Hegel, il filosofo non deve intervenire attivamente nelle scienze, se non «per far sorgere una verità di cui [le scienze] rimangono incoscienti» (Renault, 2001, p. 289). D'altra parte, la figura del «dialettico incosciente» e il rapporto che occorre rispettare tra scienza e filosofia strutturano già il primo volume di *ALM* (Drabovitch, 1937, p. 293), nel quale l'esposizione del metodo è posta significativamente dopo l'analisi di ciascuna pratica scientifica. Al centro del programma iniziale del CRN troviamo infatti la duplice idea per cui la dialettica è già all'opera in ogni scienza e il materialismo dialettico ha il compito di rendere lo scienziato cosciente della filosofia che applica, affinché la conoscenza delle leggi proprie di un dominio scientifico possa retroagire sull'avanzamento concreto delle conoscenze scientifiche (Wallon, 1936).

Ora, nel corso della seconda metà degli anni Trenta, da un lato, questa volontà di sottoporre ogni studio epistemologico alle dinamiche interne a ogni scienza cederà il passo ad altre preoccupazioni più direttamente politiche, come l'obbedienza alla canonizzazione staliniana della dialettica. Dall'altro, la lotta contro il positivismo – che diventa il solo terreno di alleanza con Hegel – e la difesa del realismo – che diventa il solo terreno di alleanza con Meyerson – saranno invece promosse. Un altro progetto epistemologico, quello di Bachelard, diventava uno dei bersagli principali di Solomon, che gli consacrerà diversi articoli che saranno pubblicati ne *La Pensée*, diversamente dal suo scritto su Meyerson che rimarrà a lungo inedito.

Dopo la guerra, passando per la Resistenza che celebra alcune figure centrali del CRN, come Solomon e Politzer, fissandone l'immagine di «eroi», il programma iniziale del gruppo di «filosovietici» si trasforma radicalmente. L'idea di un'ontologia marxista che fonde il *diamat* e la filosofia dei Lumi rappresenta, sotto diversi aspetti, un capovolgimento del progetto epistemologico che abbiamo illustrato, ma corrisponde anche, innegabilmente, allo sbocco reale di un processo contraddittorio che ha attraversato un intero decennio. È in ogni caso con la realizzazione di questa idea che Althusser si trova a confrontarsi allorquando, nei primi anni Sessanta, deve posizionarsi in un campo marxista che in Francia ha da poco rigettato la «dottrina delle due scienze», la quale, affermando l'esistenza di una scienza proletaria opposta alla scienza borghese, sembrava essere la deriva ultima della problematica epistemologica degli anni Trenta. Partendo da questo risultato, senza prendere in considerazione l'intero processo che l'aveva prodotto, Althusser sembrava quindi avere valide ragioni per rappresentarsi il suo intervento come un'irruzione nel vuoto teorico.

Dall'epistemologia all'ontologia

Althusser appare tuttavia consapevole della lotta ideologica che tra le due guerre si giocò attorno allo statuto della dialettica, epistemologico o ontologico a seconda che le sue leggi siano da considerarsi limitate al processo di conoscenza, oppure interne al processo reale e solo di conseguenza valide anche nei modi di appropriazione teorica del reale. Nel saggio centrale di *Leggere il Capitale*, la critica che rivolge a Politzer ruota infatti precisamente attorno alla confusione tra concreto di pensiero e concreto reale, nella quale vede un'eredità del marxismo degli anni Trenta di cui intende liberarsi. Gli «errori geniali» del membro del CRN deriverebbero dall'aver ceduto alla concezione empirista della conoscenza, avendo posto la distinzione tra oggetto reale e oggetto di conoscenza nel reale, mentre è «nella teoria stessa» che Marx avrebbe instaurato un nuovo rapporto tra la teoria e la pratica. Infatti, ciò che secondo Althusser separa il processo reale dal processo di conoscenza è una distanza eminentemente epistemologica. Anche la distinzione tra materialismo storico e materialismo dialettico, così come stabilita da Althusser (2008, p. 324) nel brano di *Leggere il Capitale* sul quale Etienne Balibar (2015) emette un giudizio fortemente negativo in quanto sarebbe perfettamente aderente al «metodo staliniano», è in realtà presa in prestito solo per essere profondamente trasformata grazie al suo spostamento nei limiti insuperabili della teoria della conoscenza. Althusser ritiene infatti che l'errore di ogni empirismo consista nella trasposizione della differenza epistemologica tra oggetto della

conoscenza e oggetto reale sul piano ontologico. Di conseguenza, egli presenta il materialismo storico e il materialismo dialettico come i «due luoghi» in cui Marx stabilisce un rapporto epistemologico e non ontologico tra teoria e pratica, fornendo allo stesso tempo una «teoria del ruolo delle ideologie e del ruolo di una teoria scientifica nella trasformazione delle ideologie esistenti» e una «teoria marxista della teoria e della pratica, e del loro rapporto, in ciò che si è soliti chiamare “teoria materialista della conoscenza”» (2008, p. 324).

Se da un lato è vero che la possibilità di una riflessione sull'ideologia nel senso althusseriano era inaccessibile per il campo teorico degli anni Trenta, dall'altro abbiamo anche visto che la posizione del rapporto tra teoria e pratica in una prospettiva allo stesso tempo epistemologica e storica attraversava, strutturandolo, il lavoro del CRN. Il percorso che abbiamo rapidamente descritto non spiega solo le ragioni per le quali Althusser non riconosce alcun debito nei confronti di un dibattito le cui tracce erano state cancellate, ma può ugualmente apportare degli elementi utili per la comprensione dell'evoluzione non lineare della posizione di Althusser nei confronti di Hegel. L'origine di alcuni principi che la «rottura epistemologica» fa ricadere dal lato del «Marx divenuto Marx» era stata attribuita a Hegel non solo dagli autori di *ALM*, ma anche a più riprese da Althusser stesso nel corso della sua intera produzione. Le diverse letture che Althusser dà di Hegel contraddicono la parola d'ordine di Zdanov posta in esergo dell'articolo sul «ritorno a Hegel», secondo la quale «il y a longtemps que la question de Hegel est résolue» (Althusser, 1994, p. 251). La questione di Hegel non è stata risolta e le oscillazioni di Althusser su questo nodo sembrano essere un ritorno ininterrotto sulle stesse *impasses*, come hanno mostrato diversi studi (Bourgeois, 1997). Qui ci limitiamo a notare che sin dal 1950 Althusser prende posizione contro ogni alleanza con la filosofia hegeliana: *Le retour à Hegel* marca una cesura, poiché finisce per schiacciare la filosofia hegeliana sui suoi «usi revisionisti», pur presupponendo una differenza tra l'opera di Hegel e il modo in cui viene sfruttata dal «revisionismo universitario». È dunque non solo con lo scopo di «far emergere l'immensa rivoluzione di Marx» (Rametta, 2012, p. 38), ma anche a causa della limitazione di Hegel alla sua esistenza nel campo nemico, avendolo ridotto alla sua funzione di strumento in un campo ideologico di cui ignorava la complessità, che Althusser rifiuta di riconoscere la distinzione, fondamentale in Hegel, tra il tempo storico e il tempo logico, che è anche la differenza tra il tempo dell'azione e il tempo del pensiero, tra il tempo della politica e il tempo della filosofia (Rametta, 2012, pp. 36-37). È per una ragione eminentemente strategica, ben più che teorica, che la funzione storicizzante che Althusser aveva attribuito a Hegel, nella tesi del 1947, si trova

come spostata, nel 1967, in una epistemologia storica nei confronti della quale a Auguste Cornu è attribuito un «ruolo inaugurale» (Cavazzini, 2015, p. 121).

Un altro scarto si sarebbe tuttavia prodotto nella rappresentazione althusseriana dell'hegelismo, con l'introduzione di una nuova distinzione, tra il «detto» di Hegel, che sarebbe possibile ricondurre a una concezione materialistica del processo, e un «dire» telelogico-idealista, come nota ancora Bourgeois (1997, p. 101). Questo doppio statuto della filosofia hegeliana consente a Althusser di rivalutare, in *Lénine et la philosophie*, ciò che la dialettica hegeliana apporta alla dialettica marxista, ritrovando così le analisi della tesi del 1947. In *Sur le rapport de Marx à Hegel* (1972, pp. 67-68), egli afferma infatti che «Marx deve a Hegel la categoria decisiva di processo», e più precisamente il concetto di «processo senza soggetto», il che significa che viene riconosciuto a Hegel il merito di «aver dialettizzato il divenire storico» (Bourgeois, 1997, p. 101).

È quindi ancora sul terreno della storia che Althusser ritrova Hegel, al quale si era già rivolto nel 1947 nella ricerca di un trascendentale storico. Se il suo progetto epistemologico doveva passare per l'anti-hegelismo, è soprattutto a causa della scelta, compiuta nel 1950, di ridurre Hegel ai suoi usi, tra i quali non era possibile trovare quello epistemologico, cancellato dalla storia del marxismo francese per cedere il posto proprio a quella versione ontologica del materialismo dialettico che Althusser intendeva rigettare. Pur avendo in seguito rivolto i suoi sforzi teorici verso altre problematiche, Althusser ritrova le stesse questioni che aveva lasciato in sospeso nella sua tesi e che hanno fatto ritorno nella forma di una difficoltà persistente ad articolare la sua epistemologia ai contenuti della storia concreta. Da un punto di vista marxista, scrive nel 1947, «l'essere della scienza sarebbe [...] storico e non naturale, e l'oggetto stesso della scienza sarebbe sottoposto alla dominazione delle categorie storiche». È fin qui che Hegel può spingersi: l'ambiguità di queste formulazioni marxiste, che riproduce quella di Kant a proposito del «dato della sensibilità», ci riporta davanti alla «contraddizione dello scadimento hegeliano della realtà e della verità». Marx si ferma invece davanti all'identità trascendentale e storica, poiché non è riuscito a «concepire che si possa pensare la storia in generale al di fuori del contenuto concreto della totalità storica dominante» (*ibidem*, pp. 220-222).

È qui che Althusser situa il suo intervento, assegnandosi il compito di completare il marxismo con un lavoro epistemologico che mira a stabilire la lista delle categorie scientifiche moderne, che andrebbero in seguito messe in relazione con le categorie socio-economiche che le comandano (*ibidem*, p. 221). Il progetto di articolazione tra le categorie e il concreto rimarrà centrale

per Althusser, anche dopo l'abbandono del terreno fornito dalla filosofia hegeliana, e la sua incompiutezza può essere letta come il sintomo di una difficoltà più profonda. Alle analisi epistemologiche che hanno mostrato una certa efficacia, anche da un punto di vista politico, Althusser non è riuscito a far corrispondere delle analisi di situazioni concrete dotate di potenza comparabile. Riposizionando in una prospettiva storica il suo anti-hegelismo, è possibile liberare delle vie di ricerca suscettibili di riarticolare il rapporto tra lavoro teorico e la capacità di presa sulla storia reale, ripartendo da Althusser ma senza rinunciare all'apporto della filosofia hegeliana, nella misura in cui tale apporto è implicato sia nel tentativo epistemologico di tenere insieme «verità e storicità» e di pensare la verità condizionata da un divenire invece che da un'adeguazione definitiva a una realtà (Renault, 1995, p. 50), sia nella definizione di un «processo senza soggetto» interamente immerso in un presente storico concreto.

Riferimenti

- ALTHUSSER, L. «Sur le Jeune Marx». *La Pensée*, Nr. 96, mars-avril 1961. In: *Pour Marx* (1965). Paris: La Découverte, 2005.
- _____. «Introduction». In: LECOURT, D. *Lyssenko. Histoire réelle d'une science prolétarienne*. Paris: Maspero, 1976.
- _____. «Le retour à Hegel, dernier mot du révisionnisme universitaire». *La Nouvelle Critique*, Nr. 20, 1950. In: *Écrits philosophiques et politiques*, t. I. Paris: Stock/IMEC, 1994.
- _____. (1947). «Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel». In: *Écrits philosophiques et politiques*, t. I. Paris: Stock/IMEC, 1994.
- _____. (1969). «Lénine et la philosophie». Paris: Maspero, 1972.
- _____. «L'avenir dure longtemps». Paris: Stock/IMEC, 2007.
- _____. «Présentation». In: MACHEREY, P. *La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences. La Pensée*, Nr. 213, janvier-février 1964. In: *Penser Louis Althusser*. Paris: Le Temps des Cerises, 2006.
- ALTHUSSER, L. et al. (1965). «Lire le Capital». Paris: Puf, 2008.
- BADIOU, A. «Le (re)commencement du matérialisme dialectique». *Critique*, Nr. 240, 1967.
- BALIBAR, E. et al. «Althusser: une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Durox (Partie I)». *Cahiers du GRM*, Nr. 7, 2015.
- BENSAUDE-VINCENT, B. «Meyerson rationaliste?». *Corpus*, Nr. 58, 2010.
- BOURGEOIS, B. «Althusser et Hegel». In: RAYMOND, Pierre (eds.). *Althusser philosophe*. Paris: Puf, 1997.
- BRUHAT, J. «La question nationale». *Commune*, N. 50, octobre 1937.

CARLINO, F. “Scienza e ideologia ‘à la lumière du marxisme’». Tesi di dottorato, Pari-Sorbonne-Università del Salento, 2014.

_____. «Sur l’introduction du matérialisme dialectique en France: le programme du Cercle de la Russie neuve dans le processus de formation du ‘rationalisme moderne’». *Actuel Marx*, Nr. 57, 2015.

CAVAZZINI, A. “Razionalità e storia nell’opera di Auguste Comte. Per un’archeologia dell’epistemologia francese”. In: CAVAZZINI, A., GUALANDI, A. (eds.). *L’epistemologia francese e il problema del trascendentale storico. Discipline filosofiche*. Macerata: Quodlibet, 2006.

_____. «Althusser/Bachelard: une coupure et ses enjeux». *Revue de Synthèse*. Vol. 136, 1, 2015.

CORNU, A. «Karl Marx: l’homme et l’œuvre, de l’hégélianisme au matérialisme historique, 1818-1845». Paris: Alcan, 1934.

_____. [1936-1939]. «Marx et la pensée moderne. Contribution à l’étude de la formation du marxisme» Paris: Editions Sociales, 1948a.

_____. «L’idée d’aliénation chez Hegel, Feuerbach et Karl Marx». *La Pensée*, Nr. 17, 1948b.

DRABOVITCH, W. «Autour du ‘matérialisme dialectique’». *Mercur de France*, T. 273, 15 janvier 1937.

GOUARNÉ, I. «L’introduction du marxisme en France. Philosoviétisme et sciences humaines 1920-1939». Rennes: PUR, 2013.

KAUTSKY, K. (1908). «Les Trois Sources du marxisme. L’œuvre historique de Marx». Paris: Spartacus, 1947.

KOYRÉ, A. «Rapport sur l’état des études hégéliennes en France» [Verhandlungen des ersten Hegelkongresses, La Haye, 1930]. In: *Études d’histoire de la pensée philosophique*. Paris, Armand Colin, 1961; Paris: Gallimard, 1971.

LABERENNE, P. «Les mathématiques et la science». In: Wallon et al. (1935).

LEFEBVRE, H. «Une lettre de M. Jean Wahl; Sée, Challaye et Alain sur la philosophie de Hegel». *L’Université syndicaliste*, Nr. 4 (V), janvier 1932a.

_____. «Introduction à Les problèmes de la dialectique matérialiste». *L’Université syndicaliste*, Nr. 5 (V), février 1932b.

_____. «Notre enquête sur Hegel». *L’Université syndicaliste*, Nr. 8 (V), mai 1932c.

_____. «Qu’est-ce que la dialectique?» *Nouvelle revue française*, Nr. 264, Septembre 1935; Nr. 265, Octobre 1935.

LEFEBVRE, H.; GUTERMAN, N. «Introduction». In: LENIN, V. I. *Cahiers sur la dialectique de Hegel*. Eds. N. Guterman, H. Lefebvre. Paris: Gallimard, 1938.

_____. “Introduction”. In: HEGEL. *Morceaux choisis*. Eds N. Guterman, H. Lefebvre. Paris: Gallimard, 1939.

LENIN, V. I. (1913). “Tre fonti e tre parti integranti del marxismo”. In: *Opere Scelte*. Roma: Editori Riuniti, 1965.

LO IACONO, C. “Introduzione”. In: ALTHUSSER, L. *Il contenuto in Hegel*. Milano: Mimesis, 2015.

- MARX, K. "Il Capitale". Libro I. Napoli: La città del sole, 2011.
- _____. «Manuscrits de 1844, économie politique et philosophie». In: *Œuvres complètes*, t. 7. Paris: Éditions sociales, 1962.
- MATHERON, F. «Note d'édition». In: ALTHUSSER, L. *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1. Paris: Stock/IMEC, 1994.
- MAUBLANC, R. «La philosophie du marxisme et l'enseignement officiel». *Les cahiers du contre-enseignement prolétarien*, Nr. 19, juillet 1935a.
- _____. «Hegel et Marx». In: Wallon et al. (1935b).
- _____. «A la lumière du marxisme - réponse à quelques critiques». *Commune*, Nr. 33, mai 1936.
- MEYERSON, E. «De l'explication dans les sciences». 2 Vols. Paris: Payot, 1921; rééd. Paris: Fayard, 1995.
- RAIMONDI, F. "Verità e politica in Althusser: genesi di una problematica (1947-1956)". *Consecutio temporum*, Nr. 7, Novembre 2014.
- RAMETTA, G. "Darstellung in Hegel e in Althusser". In: RAMETTA, G. *L'ombra di Hegel - Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou*. Milano: Polimetrica, 2012a.
- _____. "Il contenuto è sempre giovane. La tesi su Hegel del giovane Althusser". In: RAMETTA, G. (eds.). *Metamorfosi del trascendentale II: Da Maimon alla filosofia contemporanea*. Padova: Cleup, 2012b.
- RAZUMOVSKIJ, I. P. «A la lumière du marxisme». *Commune*, Nr. 31, mars 1936.
- RENAULT, E. «Hegel. La naturalisation de la dialectique». Paris: Vrin, 2001.
- _____. «Les ambiguïtés de l'épistémologie hégélienne». In: CARON, M. (eds.). *Hegel. Cahiers d'Histoire de la philosophie*. Paris: Cerf, 2007.
- _____. «Les philosophies de la nature d'aujourd'hui et la Naturphilosophie d'hier». In: MALER, H. (eds.), *Hegel passé, Hegel à venir. Futur antérieur*. Paris: L'Harmattan, 1995.
- SÈVE, L. «Althusser et la dialectique». In: RAYMOND, P. (eds.). *Althusser philosophe*. Paris: Puf, 1997.
- SOLOMON, J. «Marx et Meyerson». *La Pensée*, Nr. 374, 2013.
- STALIN, J. «Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique» (Pravda, 12 septembre 1938). In: *Histoire du Parti communiste (bolchevik) de l'URSS* (précis rédigé par une commission du Comité central du P.C. (b) de l'URSS). Paris: Bureau d'éditions, 1939.
- TOSEL, «A. Matérialisme, dialectique et 'rationalisme moderne'. La philosophie des sciences à la française et le marxisme (1931-1945)». In: MATTEI, J. F. (eds.). *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale, (actes du colloque Nice 1999)*. Paris: Puf, 2001.
- VARGAS, Y. (eds.) «Penser Hegel». Paris: Le temps des cerises, 2018.
- WALLON, H. et al. «À la lumière du marxisme». T. I. Paris: Éditions sociales internationales, 1935.
- _____. «Quelques remarques sur la signification du matérialisme dialectique». *Commune*, Nr. 35, juillet 1936.

_____. «A la lumière du marxisme». T. II. Paris: Editions sociales internationales, 1937.
WERTH, N. «Compte-rendu d'A la lumière du marxisme». *Europe*, XXXIX, Nr. 155, 1935.



A RESPOSTA DE LOCKE AO CETICISMO*

LOCKE'S RESPONSE TO SKEPTICISM

Luiz Eva

<https://orcid.org/0000-0001-6814-0518>

luiz.eva@ufabc.edu.br

*Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo,
São Paulo, Brasil*

RESUMO *Neste artigo, proponho que o exame da resposta de Locke ao ceticismo requer que consideremos ao menos três sentidos distintos em que o ceticismo surge no horizonte do Ensaio. O ceticismo é abordado, direta ou indiretamente, (i) como um resultado geral da investigação filosófica, (ii) como decisão metódica de duvidar e ainda (iii) como resultado de um problema particular que desafia a pretensão de conhecimento. Penso que, por meio do exame de como Locke reage a tais questões, obtemos uma imagem mais precisa e nuançada da relação de Locke com a filosofia cética.*

Palavras-chave: *Ceticismo. Locke. Conhecimento sensitivo. Descartes. Ceticismo construtivo.*

ABSTRACT *In this paper I propose that examining Locke's response to skepticism requires us to consider at least three distinct senses in which skepticism appears on the horizon of the Essay. Skepticism is addressed, directly or indirectly, (i) as a general outcome of philosophical inquiry, (ii) as a methodical decision to doubt, and also (iii) as the result of a particular*

* Artigo submetido em: 22/02/2023. Aprovado em: 03/04/2023.

problem that challenges the claim to knowledge. I think that by examining how Locke reacts to such issues, we get a more accurate and nuanced picture of Locke's relationship to skeptical philosophy.

Keywords: *Skepticism. Locke. Sensitive knowledge. Descartes. Constructive skepticism.*

1. Introdução

O *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1689), de John Locke, é usualmente reconhecido como marco inaugural da epistemologia moderna, pelo modo autônomo e sistemático como problematiza a noção de “conhecimento”: seu objetivo central é “investigar qual é a origem, a certeza e a extensão do conhecimento humano, e quais são os fundamentos e graus da crença, opinião e assentimento” (1.1.2).¹ Seja ou não esse juízo correto,² pouco se leva em conta o que Locke diz, em seguida, sobre a utilidade do seu estudo:

Eu pensei que o primeiro passo rumo à satisfação de diversas investigações a que a mente dos homens está bastante apta a realizar era o de realizar uma pesquisa dos nossos entendimentos, um exame de seus poderes e ver a quais coisas ele se adapta... Como os homens estendem suas investigações além de suas capacidades e deixam seus pensamentos vagar em profundezas que não lhe dão pé, eles levantam questões e multiplicam disputas que nunca chegam a uma clara resolução e são próprias apenas para prolongar e aumentar suas dúvidas, e *finalmente confirmá-los num perfeito ceticismo...* (1.1.7, itálico meu)

A despeito de haver importantes análises da resposta de Locke ao ceticismo, que consideraremos adiante, ela não está entre os temas mais debatidos acerca de sua filosofia. Em parte, isso se deve ao fato de o ceticismo ser pouco mencionado (ao menos explicitamente) no *Ensaio*. Locke só volta a se referir diretamente ao ceticismo no livro quarto, quando, ao tratar do “conhecimento sensitivo”, defronta-se com um problema que decorre diretamente de suas opções filosóficas mais básicas. Locke assume que é “evidente que a mente não conhece nada imediatamente, mas apenas pela intervenção das ideias que possui

1 Nas citações do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, os três números separados por pontos indicam, sucessivamente, o livro, o capítulo e o número do parágrafo da edição citada. A tradução do texto para o português é minha.

2 Já o *Quod Nihil Scitur* (1581), de Francisco Sanches, ocupa-se de um exame crítico da noção de conhecimento, mostrando que nada se conhece segundo a definição de conhecimento como “perfeito entendimento de algo” para propor, em seu lugar, “uma espécie de conhecimento científico que seja firme, fácil e possível” (cf. Sanches, QNS, 23 ss., 100). Retornarei a este ponto na seção 3.

[das coisas]”.³ (4.4.3, cf. 2.1,1-2) Ao mesmo tempo, na trilha de Aristóteles, Locke é um empirista para quem a mente é originalmente como uma folha de papel em branco e todos os materiais do conhecimento provêm da experiência sensível (2.1.3-4). Assim, o que a nossa mente primeiramente obtém dos nossos sentidos são “ideias de sensação” e, posteriormente, ao perceber suas próprias ações, produz “ideias de reflexão” (*ibid.*). Como podemos ter acesso ao mundo exterior diretamente pelos sentidos, se tudo a que temos acesso são apenas nossas “ideias de sensação”?

No início do quarto livro do *Ensaio*, Locke propõe que haja três graus diversos de certeza do conhecimento. O grau superior é o do conhecimento intuitivo (pelo qual conhecemos de modo imediatamente certo que um círculo não é um triângulo ou que existimos); em seguida, vem o conhecimento demonstrativo (pelo qual, com base em verdades intuitivas deduzimos outras, como na matemática). Nisso a análise de Locke parece próxima da que encontramos nas *Regras para a Direção do Espírito*, de Descartes (embora haja claras diferenças quanto ao conteúdo, na medida em que Locke inclui na esfera da certeza intuitiva proposições acerca de ideias sensíveis, como “branco não é preto”).⁴ Locke afasta-se de Descartes mais claramente, porém, ao propor que haja um terceiro grau de certeza, o “conhecimento sensitivo”, que “[...] vai além da mera probabilidade e, mesmo sem alcançar perfeitamente os dois graus prévios de certeza, pode passar sob o nome de conhecimento” (4.2.14). Quando nossos sentidos efetivamente percebem ideias sensíveis, diz ele, temos conhecimento sensitivo, isto é, temos certeza de que existe um objeto externo à mente que causa essa percepção (ainda que não possamos, por esse meio, saber como é esse objeto em si mesmo).

É nesse momento que Locke reencontra o cético. A seu ver, “ninguém pode seriamente ser tão cético a ponto de estar incerto da existência das coisas que vê e sente” (4.11.3). Ainda assim, ele oferece em apoio dessa certeza alguns argumentos adicionais. O conhecimento sensitivo que temos desses objetos permite-nos plenamente agir no mundo (4.11.3). Além disso, nossos sentidos produzem ideias específicas de objetos que não podem ser causadas pelos próprios sentidos (por exemplo, os olhos não produzem cores no escuro) (4.11.4). As ideias sensíveis impõem-se também de um modo evidente e involuntário, o que exige uma causa exterior (4.11.5). Elas se acompanham de dor ou prazer de um modo diferente do que ocorre no caso das ideias da

3 “Ideia” aqui designa “tudo aquilo que é objeto de nosso entendimento quando uma pessoa pensa” (1.1.8).

4 V. Descartes (AT), X, Regra III, pp. 366-370.

memória (4.11.6). Finalmente, as ideias provenientes de órgãos dos sentidos diversos testemunham, às vezes, das verdades umas das outras (4.11.6).

Mas mesmo esse conjunto de razões, diz Locke, talvez não pareça suficiente para um cético que pretenda sustentar que todas as nossas percepções poderiam ser apenas “uma série de aparências enganadoras de um longo sonho do qual não há realidade” (4.11.8). O seu exame dessa hipótese, em linha gerais, reitera a mesma razão principal apresentada acima (a dor e o prazer continuariam nos afetando do mesmo modo), agora acompanhada de uma ironia: se esse cético não se satisfaz com a sensação de dor quando aproximamos o dedo da chama de uma vela, que ele ponha então sua mão numa fornalha de vidro e será forçado a despertar por uma certeza maior do que desejaria (*ibid.*).

Neste artigo, pretendo delinear o que penso ser uma nova estratégia de exame da resposta de Locke ao ceticismo, distinguindo três diferentes sentidos com que ele é abordado no *Ensaio*. Para justificar isso, partirei de um exame das interpretações mais usuais, que nos permitirá distinguir, nas seções 2 e 3, duas abordagens gerais do problema, uma eminentemente voltada para a exegese conceitual, outra de natureza historiográfica, que pouco dialogam entre si. Na seção 4, exporei quais são os diferentes sentidos com que o ceticismo surge no horizonte do *Ensaio*, que, como veremos, correspondem a versões distintas pelas quais historicamente podemos nos referir a essa problemática.

2. Locke cético e anticético

No programa típico dos cursos de introdução ao empirismo britânico, Locke comparece como aquele que sustenta a existência de objetos externos de um modo tal que imediatamente mereceu as críticas de Berkeley, cujo idealismo radical, por sua vez, conduziu Hume a uma crítica ainda mais profunda. Em consonância com isso, a tendência de leitura usual acerca da resposta de Locke ao ceticismo é a de que estamos diante de um ponto fraco do *Ensaio*. Um paradigma interpretativo encontra-se, por exemplo, no importante estudo de Yolton (1968). Nele, Yolton examina como o *Ensaio* foi recebido e criticado por vários de seus contemporâneos como uma obra *cética* (bem ao contrário, então, do que Locke parece ter pretendido). É o caso de Stillingfleet (1967-8), Sergeant (1697), Norris (1704), Lee (cuja obra, originalmente publicada em 1702, se intitula *Anti-Scepticism, or Notes upon each chapter of Mr. Lock's Essay...*) e Berkeley (1710), dentre outros. Locke é acusado tanto de um ceticismo religioso e moral (por conta de sua crítica ao inatismo, frequentemente tido como fundamento da moralidade pelos teólogos da época), quanto de

um ceticismo epistemológico (pela adoção da “via das ideias”, que deveria conduzi-lo coerentemente a negar a existência do mundo real).

Yolton não se limita a reapresentar essas críticas: ele julga que ao menos parte delas é pertinente e que as reações de Locke mostrariam que ele “não compreendeu o problema” (1968, p. 113). Locke teria tentado uma conciliação insatisfatória entre a teoria das ideias e o empirismo escolástico, e não tomou as críticas recebidas como uma ocasião para aprofundar a reflexão sobre suas opções. Ele simplesmente se limitou a reiterar suas convicções, por causa de sua “relutância em renunciar às crenças de senso comum da experiência ordinária” (pp. 138 *et seq.*) Em uma obra posterior, Yolton concede que Locke teria reconhecido a relevância da demanda justificatória cética (pois afinal busca responder a ela), mas o seu juízo é basicamente o mesmo: ele não vê “...como se possa dizer [...] que (Locke) dedica atenção e cuidado em justificar essas teses [sobre o conhecimento do mundo exterior]. Ele estava muito mais interessado em afirmá-los como um meio de ir adiante na tarefa de mostrar a origem, a extensão e a certeza do conhecimento” (1970, p. 12). Ao afirmar que “[...] ninguém pode ser tão cético a ponto de acreditar que estamos sonhando...” (4.11.8), Locke simplesmente tratou o cético com desdém (*in a cavalier fashion*) (*ibid.*, p. 12).⁵ Em suma, da condenação de Locke como cético passamos, por assim dizer, a uma espécie de condenação (justa ou não) de sua tentativa de responder ao cético.

Há uma ampla literatura recente sobre o conhecimento sensitivo em Locke. Os principais debates sobre o tema dão-se, principalmente, sobre saber se o conhecimento sensitivo pode se harmonizar com a definição geral de conhecimento oferecida por Locke (isto é, uma percepção de um acordo ou desacordo entre ideias);⁶ ou saber se Locke de fato adotou uma teoria representacional do conhecimento (ou bem, em vez disso, alguma forma de realismo direto);⁷ ou ainda determinar se o conhecimento sensitivo seria um “conhecimento com C maiúsculo” e não apenas uma probabilidade disfarçada de conhecimento.⁸ Bem mais raramente ela se detém num exame direto da sua resposta ao ceticismo (embora o tema, naturalmente, seja sempre abordado de

5 Ver também Yolton (1993): “Locke não tem paciência com os cétricos” (p. 246) e “o ceticismo sobre os sentidos simplesmente não é um problema para ele” (p. 248).

6 Já o bispo Stillingfleet, na sua correspondência com Locke, acusou-o de ter proposto um tipo de conhecimento incompatível com sua própria definição (1698, 7-8, *apud* Stuart, 2016, p. 364). Para uma síntese do debate, ver Weinberg, 2013, pp. 410-411.

7 A posição ortodoxa é a de admitir que Locke sustenta uma teoria representacional do conhecimento, cf. p. ex. Chappell (1994), Bolton (2004) e Newman (2004). Mas essa leitura é recusada, por exemplo, por Yolton (1984) e Lennon (2004).

8 Van Leeuwen (1970), Newman (2004) e Rickless (2008), por exemplo, entendem que Locke propõe uma forma de probabilismo, por oposição, p. ex., a Nagel (2016).

modo subsidiário). Duas exceções recentes merecem ser consideradas mais de perto.

Jennifer Nagel (2016) concentra-se no problema da conciliação entre o conhecimento sensitivo e a definição geral de conhecimento proposta por Locke. Em resumo, sua sugestão, baseada na resposta que Locke oferece às críticas de Stillingfleet, é a de que o conhecimento sensível de uma ideia determinada (uma rosa, por exemplo) corresponde a um acordo entre, de um lado, a ideia de que estamos percebendo a rosa (e não apenas lembrando ou imaginando) e, de outro, a ideia da existência de uma causa (externa à mente) que produz essa percepção (pp. 22-26). O fato de que esse acordo se dê por uma simples coincidência temporal é o que explicaria, a seu ver, o grau inferior de certeza do conhecimento sensitivo relativamente aos demais.

Importa aqui sobretudo o modo como Nagel (2016) considera, em seguida, as consequências de sua interpretação diante de diferentes tipos de ceticismo. Primeiramente, propõe ela, como a nossa capacidade de monitorar a fonte de nossas percepções é suscetível a erro (problema esse, aliás, que Locke não aborda mais detidamente), essa concepção de conhecimento sensitivo não pareceria impedir que o cético possa continuar supondo que apenas sonhamos perceber algo (pp. 19-20). Locke pode, porém, ter se contentado com o objetivo “mais modesto” de explicar que as dúvidas céticas não afetam a vida comum (pp. 20-21). Diante da hipótese do sonho, em particular, Locke lançaria mão de uma estratégia específica, ao afirmar que essa hipótese nada mudaria no modo como a certeza do prazer e da dor nos conduziria à felicidade ou infelicidade.⁹ Neste caso, ela avalia que Locke poderia ser bem-sucedido particularmente contra o ceticismo pirrônico – não por razões epistemológicas (pois Sexto Empírico, a seu ver, admitiria uma dúvida igualmente radical¹⁰), mas apenas na medida em que os pirrônicos buscam apenas a tranquilidade da alma: “... se Locke pode mostrar que nossos propósitos práticos são bem atendidos pelos nossos métodos empíricos de discernir que objetos são reais ou não, o cético que tem como objetivo a tranquilidade terá dificuldade em demandar uma forma mais alta de certeza aqui” (p. 35). Já um cético que, como Hume, demandasse uma

9 Como disse na exposição inicial da resposta de Locke ao ceticismo, não me parece que haja propriamente uma mudança de estratégia em vista de responder a essa hipótese extrema, pois ele reitera igualmente seus principais argumentos usados (valendo-se agora de uma versão hiperbólica do mesmo exemplo). A ironia de Locke aqui apenas evidenciaria, a meu ver, que ele sequer admite a plausibilidade dessa hipótese, por razões que serão expostas logo adiante.

10 Comentando, em outro momento do artigo, a interpretação de Rickless (2008), segundo a qual o conhecimento sensitivo seria apenas uma crença altamente justificada, Nagel (2016) assinala que, mesmo nesse caso, a resposta de Locke permaneceria insuficiente diante de um cético como Sexto Empírico, que argumenta contra todas as formas de justificação, contrapondo-se à noção acadêmica de provável ou persuasivo (p. 12).

certeza mais alta, permaneceria aqui inabalado: “... qualquer cético radical que não compartilhe a visão de Locke sobre a função da racionalidade humana não se moverá [por esse argumento]” (*ibid.*). O resultado final dessas considerações é o seguinte: “pode-se sustentar que Locke faz mais progressos na questão sobre por que não somos ordinariamente afetados pelas dúvidas céticas, do que na questão sobre como essas dúvidas podem ser racionalmente dissipadas” (*ibid.*).

Shelley Weinberg (2013), por sua vez, focaliza o problema a partir de sua interpretação não-inferencial do conhecimento sensitivo. Segundo Weinberg, “devemos ver o cético propondo duas questões diferentes” (pp. 389-390). Uma é a de simplesmente saber se há coisas exteriores à mente, outra é a de requerer uma prova (inferencial) da existência de coisas fora da mente. No seu entender, Locke teria recusado a segunda questão, por ser baseada num falso pressuposto, e pretenderia oferecer uma resposta apenas à primeira questão (*ibid.*).

Seria bem-sucedida essa resposta não inferencial ao cético? Aqui é preciso comparar o conhecimento sensitivo e o intuitivo. Ambos, diz ela, são não inferenciais, e sua imediatez lógica satisfaria o que ela denomina de “requerimentos psicológicos” do conhecimento, isto é, ambos se impõem ao nosso assentimento de modo incontornável e, nessa medida, resistem a uma “atitude cética”. Nesse sentido, o “problema cético tradicional” (inferencial) seria ocioso, pois as nossas percepções sensíveis dos objetos externos oferecem uma evidência de sua existência “para além da dúvida” (p. 400). Em contrapartida, esses diferentes graus de certeza do conhecimento corresponderiam a diferentes “requerimentos normativos” (p 391). Diversamente do conhecimento intuitivo, o conhecimento sensitivo não ofereceria uma “garantia epistêmica plena”, pois, quando nos perguntamos se o que estamos percebendo poderia ser um sonho contínuo ou ilusão de um gênio maligno, não podemos oferecer uma prova adicional de que isso não ocorre (pp. 403-404). Neste plano reflexivo, devemos nos contentar com os “argumentos probabilísticos” com que Locke corrobora sua prova principal de que há conhecimento sensitivo: o acordo existente entre as ideias de nossos sentidos etc., mencionados acima (p. 405). Isso significa igualmente que a certeza “psicológica” do conhecimento sensitivo não abole a pertinência da dúvida cética num contexto reflexivo. Podemos sempre “... dar um passo atrás para questionar reflexivamente se eu devo aceitar o que parece ser psicologicamente inevitável, de um modo tal que posso pensar que tudo poderia ser um sonho...” (p. 407) Em síntese, esta seria a nossa situação cognitiva:

Assim como a minha experiência continuada de certeza do meu conhecimento *intuitivo* me torna incapaz de uma atitude cética, também minha experiência continuada da certeza de meu conhecimento sensitivo – embora com rupturas intermitentes para

uma dúvida cética reflexiva – me torna incapaz de uma atitude cética. O ceticismo não pode ser nem mantido na experiência nem dissolvido a partir dos limites de nosso próprio entendimento... (*ibid.*)

Exponho aqui essas interpretações, sem discuti-las mais detalhadamente, apenas para assinalar que elas convergem num ponto importante. Para ambas, a resposta de Locke ao cético só pode ter um alcance circunscrito e limitado (seja pela certeza “psicológica” e transitória da percepção, seja por nos contentarmos com um padrão de racionalidade “menos exigente”, compatível apenas com as certezas da vida comum). Isso significa que a resposta de Locke não poria em xeque a pertinência do problema enquanto tal (seja numa esfera “reflexiva”, seja segundo uma racionalidade mais exigente). Na leitura de Nagel, esse mesmo problema estaria igualmente presente nas hipóteses cartesianas do sonho, do gênio maligno, nos argumentos céticos de Hume ou mesmo no pirronismo antigo (interpretado como um ceticismo “rústico”, que recusa crenças em geral e, em particular, sobre a existência de objetos externos).¹¹ Mas seriam de fato todos esses argumentos equivalentes? Teria Locke compreendido desse modo o problema cético que enfrentou? Procurarei adiante mostrar que essas leituras não só simplificam a relação de Locke com o ceticismo, mas supõem uma interpretação da cogência do problema cético “radical” (especialmente em sua versão cartesiana) da qual ele não parece compartilhar.

3. Locke como um “semicético”

Ativemo-nos até aqui a uma linha de abordagem do problema voltada a um exame conceitual e hermenêutico do conhecimento sensitivo em Locke. É dela que provém a bibliografia mais abundante. Mas há uma outra vertente, basicamente historiográfica, com a qual a abordagem anterior pouco se comunica, e que busca situar Locke no contexto da retomada do ceticismo filosófico antigo ao final do Renascimento. Desde os anos 1960, principalmente graças a Richard Popkin, produziu-se um amplo panorama da transmissão de materiais provenientes do ceticismo antigo por meio de temas e de círculos intelectuais diversos.¹² E embora, na *História* de Popkin, Locke ocupe um lugar

11 Nagel não explicita a interpretação do pirronismo suposta em sua interpretação, mas, pelo modo como subordina a recusa radical de crença desses filósofos à obtenção de *ataraxia*, ela claramente corresponde à oferecida por Burnyeat em “Can the skeptic live his skepticism?” (1983) Essa interpretação foi objeto de intensa controvérsia, recebendo mais recentemente importantes críticas de comentadores como Perin (2010).

12 Ver Popkin (2003). Esta é a versão definitiva de sua *História do Ceticismo* na modernidade, primeiramente publicada em 1960, posteriormente revista e largamente ampliada nas edições de 1979 e 2003.

relativamente discreto,¹³ não deixamos de encontrar indicações relevantes sobre o seu contato com o debate moderno acerca do ceticismo (via Gassendi, Huet ou Bayle) ou sobre como tópicos de sua filosofia repercutem discussões céticas (voltaremos a esse ponto). O seu juízo é o de que a filosofia de Locke é um “semiceticismo”, próximo das posições de filósofos como Wilkins e Glanvill.¹⁴

Passarei aqui ao largo de alguns estudos mais pontuais¹⁵ para me concentrar no importante trabalho de Van Leeuwen (1970). Discutindo o problema da certeza no pensamento inglês de 1630 a 1690 (ao qual Popkin dedica um capítulo¹⁶), Van Leeuwen sugere, com base em uma análise comparativa de vários filósofos, que o *Ensaio* de Locke é a versão sistemática e mais bem-acabada de um conjunto de teorias elaboradas no círculo de intelectuais em torno à Royal Society. Assim como o *Ensaio*, essas teorias adotaram uma metodologia de orientação aristotélica, ao propor que se devem considerar padrões de prova diversos em diferentes áreas de investigação ou situações cognitivas diversas. De modo correlato, trataram da diferenciação dos diversos graus de certeza e de probabilidade segundo nossas diversas faculdades cognitivas, e de sua pertinência na aplicação de áreas diferentes do saber. Van Leeuwen situa a origem dessa discussão em uma questão interpretativa sobre a perspectiva de obtenção de certeza segundo o método indutivo de Bacon e sua *História Natural*, seguindo o progresso evolutivo das teorias que daí emergiram (capítulo 1). Elas foram inicialmente propostas, segundo ele, em um sentido teológico, nas obras de Chillingworth e Tillotson, que, em busca de um ponto de acordo entre católicos e protestantes, sustentaram que os assuntos de fé são incompatíveis com a pretensão de certeza absoluta, neles bastando uma “certeza moral”, menos perfeita, própria dos assuntos da vida prática e suficiente para acolher as verdades básicas do cristianismo (capítulos 2 e 3). Em seguida, nas obras de Wilkins e Glanvill, essas teorias migraram para um contexto laico, onde passaram a justificar o tipo de ciência praticada pela Royal Society, tal como apresentada nos textos de Boyle e Newton: uma ciência que não deve visar a uma certeza absoluta, mas apenas uma certeza “moral” baseada na experiência e no teste de hipóteses mediante a observação meticulosa da relação entre os fenômenos (capítulos 4 e 5).

13 Ver Popkin (2003, pp. 257-261).

14 Popkin (2003, p. 260).

15 Ver, por exemplo, Bolton (1983), Rogers (2003), Maia Neto (2010).

16 Popkin (2003, pp. 208-218).

Retomando uma expressão de Popkin, Van Leeuwen entende que essas teorias exemplificam um “ceticismo construtivo”,¹⁷ porque incorporam, por vezes explicitamente, diversos elementos céticos – sejam provenientes do ceticismo da Nova Academia, por meio de Cícero, de onde Tillotson extrai a noção de “probabilidade”,¹⁸ ou de Descartes, quando aceitam que o reconhecimento da incapacidade de autovalidação de nosso entendimento conduz ao abandono da pretensão de uma certeza incondicional. Ao mesmo tempo, essas teorias claramente antecipam vários aspectos do *Ensaio* de Locke,¹⁹ de tal modo que conduzem Van Leeuwen a sugerir que o conhecimento sensitivo de Locke é uma espécie de retomada da noção de “certeza moral” dos céticos construtivos, sob uma nova terminologia.

Van Leeuwen não oferece, nem pretende oferecer, o mesmo detalhamento conceitual das discussões exegéticas que mencionei acima. Trata-se não exatamente de um exame da coerência teórica da epistemologia de Locke, mas da herança intelectual proveniente do ceticismo, por meio de uma descrição comparativa dessas teorias; um exame que parece ter gerado menos debate.²⁰ Por certo Van Leeuwen acaba por tocar no problema de determinar se o conhecimento sensitivo seria ou não uma forma de probabilidade, que posteriormente exploram Newman (2004) e Rickless (2008), embora sem considerar essas evidências históricas, exclusivamente com base em uma leitura interna de Locke. Essa é uma razão adicional pela qual parece haver lugar para um novo exame dessa questão, que eventualmente possa conciliar as perspectivas dessas duas vertentes que distinguimos. Para fazer isso, penso que é preciso começar indagando quantos e quais são, afinal, os sentidos em que o “ceticismo” surge no *Ensaio*.

4. Os três sentidos do ceticismo em Locke

Proponho que se podem distinguir três sentidos diferentes em que Locke aborda o ceticismo no *Ensaio*, cuja relação não é imediatamente evidente: (i) o ceticismo considerado como um resultado da investigação filosófica, (ii) o

17 Ver Van Leeuwen (1963, pp. 12, 82, 89, 105, 141). Glanvill, no seu *Scepisis Scientifica*, refere-se à sua posição como um “ceticismo personalizado” (*ibid.*, p. 82).

18 Tillotson, por exemplo, refere-se diretamente à noção acadêmica do “provável” (v. *ibid.*, pp. 40-41).

19 Ver tb., no mesmo sentido, Woolhouse (1983, pp. 10, 14, 146-148).

20 O único artigo em que encontrei uma discussão explícita da interpretação de Van Leeuwen acerca de Locke é Ferreira (1986). Ele pretende excluir Locke dessa linhagem cética porque ele proporia, a seu ver, uma “dicotomia absoluta” entre conhecimento e probabilidade que remontaria à oposição medieval entre *scientia* e *opinio* (p. 215) – mas a evidência que ele oferece (contraposta à de Van Leeuwen) não me parece suficiente para sustentar sua conclusão.

ceticismo como uma decisão metódica de duvidar e (iii) o ceticismo na forma de um “problema cético” que, se não for respondido, nos leva a concluir pela impossibilidade de obter conhecimento. Ao menos no caso dos dois primeiros, Locke parece oferecer uma espécie de protótipo da distinção que, mais tarde, Hume estabelecerá entre o que denomina “ceticismo antecedente” e “ceticismo consequente”.²¹ No caso de Locke, esses ceticismos por vezes parecem se sobrepor, mas isso não impede de reconhecer que eles são, ao menos em princípio, distintos. O exame dessa distinção e do modo como se articulam certamente contribui, penso eu, não só para a elucidação de sua resposta aos céticos, mas para reconhecer mais precisamente como diferentes versões do ceticismo informaram essa discussão.

4.1. O “ceticismo perfeito” como consequência da investigação filosófica

O ceticismo que Locke considera na sua introdução – o “ceticismo perfeito” que se confirmaria, como vimos no início, diante das disputas filosóficas intermináveis – não pode ser imediatamente identificado como uma decisão pontual de duvidar da existência dos objetos externos, nem resumido num único problema cético a ser respondido. Mesmo que ele dependa de alguma decisão filosófica, ele é antes uma decorrência da experiência filosófica em um sentido mais amplo, uma espécie de prognóstico sobre nossa capacidade de encontrar a verdade, e nisso se aproxima claramente do modo como os antigos céticos (pirrônicos ou acadêmicos) formularam sua filosofia. Sexto Empírico, por exemplo, diz que a suspensão do juízo é o resultado a que os céticos foram conduzidos quando, diante das anomalias das coisas, tentaram determinar ao que deviam dar assentimento,²² e logo se depararam com o conflito (*diaphonía*) das filosofias, insuperável por causa da ausência de um critério racional para decidir a disputa. No pirronismo de Sexto, a *diaphonia* converteu-se num argumento para consolidar essa posição, que, desde o Renascimento, passou a ser amplamente empregado nos debates intelectuais teológicos e filosóficos.

Locke não enfrenta diretamente esse argumento como um “problema cético”. Ele o aborda de modo indireto, procurando contribuir para sua resposta (isto é, para a superação da situação que ocasionaria esse ceticismo), através da mesma perspectiva metodológica aristotélica dos “céticos construtivos”, como sugeriu Van Leeuwen. Mas é importante notar que, se levamos a sério a pretensão de Locke em oferecer ele próprio um exame adequado do conhecimento e da probabilidade, isto é, um exame novo, diante das obras

21 Ver Hume (2004, seção XII, pp. 204-206).

22 Sextus Empiricus (2000), HP, I, 12.

já existentes no círculo da Royal Society que ele evidentemente conheceu, é razoável admitir que sua tarefa envolve também uma revisão sistemática, não apenas da fronteira entre conhecimento e probabilidade, mas também dos limites do nosso conhecimento. Não seria essa revisão igualmente informada pelos materiais provenientes do ceticismo que estavam em circulação por meio desses e de outros autores?

De fato, Locke dedica a maior parte do capítulo sobre a “extensão do nosso conhecimento” (4.3) a um exame da nossa ignorância, que, diz ele, “é infinitamente maior que a do nosso conhecimento” (4.3.22). A conexão desse exame com a introdução do *Ensaio* é imediata, pois ele serve, segundo Locke, para “*acalmar as disputas*, [e promover] a melhoria do conhecimento útil” [itálico meu]:

Se descobrimos quão longe vão nossas ideias claras e distintas, nós confinamos nossos pensamentos na contemplação dessas coisas que estão ao alcance do nosso entendimento e não nos lançamos no abismo de escuridão, no qual não temos olhos para ver nem faculdades para perceber, apoiados na presunção de que nada escapa do alcance da nossa compreensão. (*ibid.*)

E não é preciso ir longe, diz ele, para perceber a “loucura da presunção humana”:

A coisa mais banal e óbvia que cruza nosso caminho tem lados obscuros em que a visão mais capaz não pode penetrar. Os mais claros e amplos entendimentos dos homens pensantes encontram-se embaraçados e perdidos diante de cada partícula de matéria. (*ibid.*)

Não localizei nenhuma discussão sobre o ceticismo de Locke que leve esses textos em consideração, mas já o tom desse exame crítico parece evocar uma obra cética que ele sabidamente conheceu e usou como fonte de suas ideias pedagógicas, a saber, os *Ensaio*s de Montaigne.²³ Outras passagens mostram que ele também considera, de modo pontual, possivelmente por intermédio de Montaigne, outros argumentos provenientes do ceticismo antigo. Locke afirma, por exemplo, que não podemos tomar os “poucos e estreitos canais” das nossas faculdades perceptivas como sendo os únicos capazes de conhecer as coisas (4.3.22-23) Alegar, diz ele, que faculdades perceptivas diferentes das nossas não existem porque nós não as concebemos é como tratar um cego como critério para dizer o que são as cores.²⁴ Nas suas palavras, “[...] a cegueira

23 V. Pierre Villey (1911). O autor oferece uma extensa comparação de passagens atestando diversas semelhanças nas reflexões de ambos.

24 Cf. Montaigne (1999), 588-590). Montaigne usa a mesma analogia para retomar argumentos céticos de Sexto Empírico (v. p. ex. HP I, pp. 94-99).

de uma toupeira não é argumento contra a visão de uma águia” (4.3.23). Em uma conclusão bastante concessiva ao ceticismo, Locke considera que não podemos sequer saber quais faculdades complementaríamos a nossa, nem como nossas ideias se relacionam com aquilo que desconhecemos; podemos dizer com confiança apenas que aquilo que nossos sentidos e mente conhecem é somente um ponto comparado com a vastidão do resto (*ibid.*).

Não se trata de propor que Locke seria cético, nem que haja uma plena admissão dos diversos argumentos céticos acerca dos sentidos, mas sim de notar que ele empreende aí uma revisão circunscrita e particular desses materiais (como, a seu modo, fizeram Bacon e Descartes). Seu propósito é usá-los para calibrar nossa pretensão de conhecimento, limitando nossa presunção de conhecer o que não está em nosso alcance²⁵ e, também, como veremos, para rebater teses filosóficas particulares no *Ensaio*. O argumento que acabamos de mencionar, em particular, tem consequências diretas para a interpretação de sua admissão das ideias simples como a base da realidade do conhecimento (v. 4.4.4), da qual depende, por sua vez, o exame do conhecimento sensitivo.

4.2. O ceticismo impraticável decorrente das hipóteses cartesianas

Parece haver outro tipo de ceticismo na mira de Locke, que não se confunde com esse que vimos, a julgar pelas suas características. Não é um resultado involuntário, por assim dizer, dos debates filosóficos, mas decorre de uma decisão voluntária de duvidar; não é um ceticismo “perfeito”, posto que se apresenta em graus. É dele que se trata na discussão do conhecimento sensitivo: “ninguém pode seriamente ser tão cético a ponto de estar incerto da existência das coisas que vê e sente” (4. 11. 3, grifo meu). Ou ainda, mais adiante:

Mas se ainda, depois de tudo isso [i.e., das razões que ele acabara de oferecer contra o ceticismo], alguém for tão cético a ponto de desconfiar dos sentidos e afirmar que tudo o que vemos e ouvimos, sentimos e provamos, pensamos e fazemos durante nossa existência não é senão uma série de aparências enganadoras de um sonho do qual não há realidade; e assim questionar a existência de todas as coisas, ou o nosso conhecimento de alguma coisa etc. (4, 11, 8, grifo meu).

Eis aqui o ceticismo cartesiano, que, diversamente do anterior, parece-me que Locke pretende recusar de modo categórico. O que Locke quer exatamente dizer quando afirma que esse ceticismo não pode ser praticado “seriamente”? Weinberg pensa, como vimos, que se trata de uma impraticabilidade factual

25 Na mesma direção, Wolterstorff (1996, p. 226) comenta de passagem: “Locke não tinha mais intenção do que os céticos de ir acima do nível da *doxa*. *Doxa* basta para nossa vida no mundo, é o que nos foi concedido por Deus. Mas devemos regular a *doxa*.”

(diante da evidência psicológica da certeza dos sentidos), mas não de direito (em um sentido “reflexivo”). Eu penso que Locke pretende, ao menos, ir além disso; que a seu ver se trata também de uma impossibilidade teórica ou reflexiva e é por isso que ele não se ocupa de oferecer uma nova resposta à hipótese do sonho para além da que antes ofereceu. (Como eu disse, Locke reitera, em linhas gerais, as mesmas razões que ele opõe ao grau inferior de ceticismo sobre a existência de objetos sensíveis, às quais ele acrescenta agora um exemplo hiperbólico: a fornalha, em vez da chama de uma vela.²⁶) Mais exatamente, Locke teria considerado que essa hipótese por si mesma não tem nenhuma força – ao menos, desde que retirada do contexto das *Meditações*. Se assim for, a objeção de Locke deveria ser compreendida como uma decorrência imediata de sua crítica da pertinência da estratégia metódica cartesiana (que seria, por sua vez, uma condição implícita para admitir a validade da hipótese do sonho). Este é um passo interpretativo delicado, porque envolve discutir uma tendência arraigada na epistemologia contemporânea, que tende a ser assumida, parece-me, de modo acrítico como um pressuposto da interpretação do problema: a saber, a tendência de supor que o argumento do sonho possui (como outros problemas céticos que lhe seriam similares) uma espécie de validade imediata, que acaba por torná-lo invulnerável.

Vejamus melhor esse ponto. Se observamos o texto das *Meditações* com atenção, podemos ver que não é claro que o próprio Descartes tenha tomado a sua hipótese do sonho como sendo capaz de, por si mesma (i.e., separada do contexto metódico específico das *Meditações*), oferecer um problema cético merecedor de resposta. Na primeira Meditação, Descartes avisa que vai “proibir-se cuidadosamente de crer” (AT VII, 18)²⁷ nas coisas que não sejam inteiramente certas e indubitáveis; ele vai tomá-las como se fossem inteiramente falsas, de modo tal que “o menor motivo de dúvida... bastará para rejeitá-las inteiramente” (*ibid.*).²⁸ Os argumentos céticos que se seguem destinam-se a efetivar esse projeto, isto é, a extrair consequências precisas da decisão de assumir como falso o que é apenas duvidoso (uma atitude que, certamente, não corresponde aos nossos procedimentos usuais). Isso é bastante claro no primeiro argumento que Descartes oferece, o argumento do erro dos sentidos, pelo qual deveríamos tratar os sentidos de modo geral como falsos por nos terem uma vez enganado (*ibid.*). Esse argumento, uma primeira tentativa de pôr o método em prática, que exhibe explicitamente as consequências desse

26 Ver p. 2 e, para uma leitura diversa, nota 9, acima.

27 “acurate... assensionem esse cohibendam” (Descartes, AT VII, 18).

28 “Satis erit ad omnes rejiciendas si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero” (*id.*).

método de duvidar, é imediatamente abandonado (pois ele nos aproximaria da loucura, ao menos se temos em vista nossos critérios epistêmicos usuais). Descartes reitera, porém, uma dúvida de teor similar quando propõe sua hipótese de que não podemos distinguir nossas percepções atuais de um sonho. Podemos tender a admitir que esse argumento, em alguma medida, parece mais plausível considerado em si mesmo; mas não deveríamos encontrar nele uma instância do mesmo procedimento de tratar o meramente duvidoso como o fazemos com o sabidamente falso? Deixaremos aqui de lado o problema de saber como exatamente a inferência do argumento do sonho transformaria o duvidoso no falso.²⁹ Seja como for, esse argumento parece também converter uma estupefação que Descartes considera *quase* capaz de o persuadir que está sonhando³⁰ em uma decisão de que ele está de fato sonhando.³¹ E ele mesmo vai se referir a essas dúvidas, ao final do percurso, como “risíveis e exageradas (*hyperbolicae*)” (AT VII, 89).

Penso que Locke estava atento ao modo como a admissão de que estamos sonhando decorre de uma decisão voluntária e exagerada. Mais exatamente, a alegação de que “ninguém pode ser tão cético a ponto de” duvidar da existência do mundo exterior deveria ser assim entendida: não podemos sustentar *de fato* uma dúvida a respeito do estado de vigília e de nosso conhecimento do mundo exterior se nos apoiamos nos critérios que realmente usamos para nos orientarmos cognitivamente pelos sentidos. Talvez esses critérios possam ser metodicamente alterados, como implicitamente faz Descartes em vista de seu projeto demonstrativo, mas tais são os critérios que naturalmente utilizamos para conhecer os objetos dos sentidos como os conhecemos.

A questão passaria a ser, assim, a de saber quão legítima ou proveitosa pode ser essa distorção dos critérios usuais que aplicamos. Descartes pretende que o espaço reflexivo criado por suas hipóteses dubitativas permita *demonstrar* a existência de um Deus veraz e a existência de objetos externos.³² E a função dessa dúvida não é a de oferecer uma premissa dessa demonstração; ela visa, segundo Descartes, conduzir o leitor a poder visualizar melhor essa prova, por assim dizer, ao se habituar a duvidar dos sentidos (pondo de lado seus padrões cognitivos usuais).³³ Ora, é bastante claro que Locke não compartilha do juízo

29 Ver Eva (2001) e (2013).

30 “Et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet,” (AT VII, 19, meu itálico).

31 “Age ergo somniemus.” (*ibid.*).

32 Sobre a prova cartesiana da existência de objetos materiais, ver, dentre outros, Guéroult (1956, II, xiv, pp. 76 ss.) e Garber (1992, cap. 3, pp. 63 ss.).

33 Cf. Descartes AT, VII, p. 12 (Descartes, 1979, p. 79): “Ora, embora a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde o início, ela é todavia muito grande, porque nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara

de Descartes sobre a força da sua prova. Locke também pretendeu demonstrar a existência de Deus, mas sem recorrer a suposições que ele julga falsas, como a de que possuímos uma ideia inata de Deus (Locke critica a existência de ideias inatas em geral no livro primeiro do *Ensaio* e a ideia inata de um Deus, em particular, na sua prova da existência de Deus, em 4.10). Nessa medida, a estratégia cartesiana seria, antes de mais, inútil aos olhos de Locke. Porém, mais do que isso, Locke teria compreendido que a estratégia cartesiana se vale de uma dúvida fictícia que não pode ser posta adequadamente em prática e que alguns céticos parecem tratar como se estivéssemos diante de uma dúvida plausível. Nas suas palavras:

quão vão, digo eu, é esperar demonstração e certeza em coisas que não são capazes disso, e recusar assentimento a proposições muito racionais e agir contrariamente a verdades muito plenas e claras, porque não podem torná-las tão evidentes *a ponto de superar sempre a menor (não direi razão) mas simulação de dúvida*. Aqueles que nos afazeres ordinários da vida apenas admitissem demonstrações plenas e diretas não teriam certeza de nada nesse mundo se não de perecer rapidamente... (4.11.10, grifo meu, v. tb. 4.11.8)

Em suma, além de impraticável, essa “simulação de dúvida” rejeita o padrão cognitivo próprio dos nossos sentidos sem ser de fato capaz de oferecer em troca conhecimento demonstrativo sobre a existência dos objetos externos.

Podemos obter, assim, um esclarecimento, ao menos parcial, de como Locke compreenderia a relação entre essa forma de ceticismo e aquela a que se refere no início do *Ensaio*. Alimentar, como faz Descartes, a ideia de que devemos nos valer de um padrão intuitivo-demonstrativo no âmbito do conhecimento sensitivo é apenas levar lenha para a fogueira do debate interminável dos filósofos e confirmar o ceticismo.³⁴ Em contrapartida, mostra-se aí também uma importante divergência entre Locke e os “céticos construtivos”, pois Chillingworth, por exemplo, rebaixa a percepção sensível ao grau de certeza moral em vista da possibilidade de confusão entre o sonho e a vigília.³⁵ Por contraste, se essa confusão, segundo Locke, é apenas o resultado de uma “simulação de dúvida”, essa parece ser uma razão a mais para conferir ao conhecimento sensitivo um estatuto superior, de conhecimento propriamente dito.

um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos depois ser verdadeiro”.

34 Como vimos, Nagel (2016, p. 35) entende que a resposta de Locke e o ceticismo radical dependem de diferentes “concepções de racionalidade”. Essa afirmação em si me parece correta, mas isso pode ser entendido de vários modos. Sobretudo não se trata, para Locke, de uma escolha entre padrões de racionalidade possíveis e equivalentes, posto que ele oferece razões, não para refutar o ceticismo cartesiano em particular, mas para sustentar que esse padrão demonstrativo é incompatível com o conhecimento sensível.

35 *Apud* Van Leeuwen (1970), p. 23.

Finalmente, embora Locke recuse tal decisão excessiva e impraticável de duvidar, podemos cogitar que uma versão mais branda do mesmo tipo de “ceticismo” talvez fosse mais bem-vinda, como ocasião de exame crítico pontual de teses filosóficas. Afinal, para além das considerações gerais sobre o limite de nosso conhecimento, Locke argumenta, no *Ensaio*, contra teses aristotélicas e cartesianas com base em argumentos céticos tradicionais, como na sua discussão do inatismo (por exemplo, sua crítica da ideia inata de Deus deriva da constatação de que alguns povos não possuem tal ideia, cf. 1.4.8-11), ou na sua crítica da noção aristotélica de substância (comparada com o expediente fantasioso usado pelo sábio hindu, que, indagado sobre onde estaria o mundo, disse que estava sobre um elefante, e indagado sobre onde estava o elefante, disse que estava sobre uma tartaruga, e assim prosseguiria infinitamente se não acabasse reconhecendo que não sabia a resposta, cf. 2.23.2). Isso nos permitiria igualmente compreender como Locke incorpora outros aspectos do ceticismo construtivo (em particular, as críticas de Glanvill ao dogmatismo no estudo da natureza).

4.3 O ceticismo como “problema”: o “véu das ideias” e o conhecimento sensitivo

Importa notar agora que a recusa da hipótese do sonho por Locke *não* significa que ele *desqualifique o problema do véu das ideias enquanto tal*, mas sim que ele não o confunde com a hipótese do sonho e outras análogas. Essa precisão me parece decisiva para compreender o sentido de sua estratégia de prova da existência do mundo exterior, evitando confundir os problemas que Locke parece distinguir. Mesmo que o argumento do sonho também se enquadre, é claro, na categoria de “problema cético”, ele seria, para Locke, um pseudoproblema. Porém, Locke acolhe e responde o famoso problema do “véu das ideias” com um efetivo problema “cético” (mesmo que a ele não se refira como tal) em uma versão diferente dessa, proposta por ele mesmo no início do capítulo intitulado “Da Realidade do Conhecimento”:

Se nosso conhecimento das nossas ideias termina nelas mesmas e não vai além, quando algo além é visado, os nossos pensamentos mais sérios serão de menos uso que os devaneios de um cérebro louco, e as verdades sobre ele construídas não teriam mais peso do que os discursos de um homem que profere com segurança as coisas que vê claramente num sonho. (4.4.4)

Prestemos atenção: não se trata aqui de *saber por que não estamos sonhando agora* (esse seria, a seu ver, um falso problema), mas sim de mostrar que a nossa impossibilidade de duvidar da existência dos objetos externos corresponde, efetivamente, a um conhecimento real da sua existência como causa de nossas

ideias (sem o que, aí sim, estaríamos numa situação similar aos que *de fato* estão sonhando), sem que isso requeira uma demonstração metafísica como a de Descartes. Esse é o “problema reflexivo”, nos termos de Weinberg, que Locke vai efetivamente enfrentar e responder, por meio de uma argumentação complexa e elaborada ao longo de diversos capítulos e que envolve a prova da realidade do mundo exterior (de 4.4 a 4.11).

Nessa prova reside o âmago da resposta de Locke ao ceticismo, não aquele que ele pretendeu superar, mas aquele de que foi acusado. Compreendê-la adequadamente exige reconstruir e examinar esse percurso sem perder de vista os diferentes pontos acima apresentados e, em particular, o modo como, segundo Locke, as ideias simples, ainda que relativas aos nossos “canais” sensitivos humanos, são portadoras de certeza no escopo dessas faculdades. Mas abordar esse ponto vai além do escopo deste trabalho. Vou me limitar aqui, sem pretender mais do que ilustrar o eventual interesse dessa abordagem, a uma comparação entre um esclarecimento que Locke oferece sobre o conhecimento sensitivo e uma fonte cética antiga.

Vimos acima que, dentre outras características, o conhecimento sensitivo se impõe a nós, segundo Locke, de modo involuntário (4.11.5). Em segundo lugar, Locke não pretende que o seu padrão de certeza se estenda para além do terreno da vida prática (ver tb. 4.11.8, 10).³⁶ Ora, o cético pirrônico Sexto Empírico, nas suas “Hipotiposes Pirrônicas”, explica que o filósofo cético, embora não possua um critério de verdade, admite um critério para a vida prática, a saber, o *phainómenon* (isto é, aquilo que aparece) (HP I, 21). Esse critério permite ao cético viver a vida quotidiana em seus vários aspectos, admitindo o modo como a natureza nos faz capazes de pensamento e sensação, aquilo que nossas sensações nos impõem involuntariamente, as leis e costumes de seu país e as práticas constitutivas das “artes” que adota. Não temos evidência de que Locke tenha lido Sexto e, ademais, há diferenças importantes entre o modo como esses filósofos acolheriam a experiência e a vida prática como critério: Locke julga que podemos obter conhecimento demonstrativo na moral e sustenta, afinal,

36 “... as nossas faculdades não estão adaptadas à totalidade do ser, e nem para alcançar um conhecimento perfeito, claro e abrangente das coisas, livre de toda dúvida e escrupulo, mas apenas para a preservação de nós próprios, a quem essas faculdades servem e estão ao serviço da vida. Elas servem bem à sua finalidade se derem alguma notícia dessas coisas, que são convenientes ou inconvenientes para nós. Pois aquele que vê uma vela arder e tiver experimentado o poder da sua chama, pondo nela o seu dedo, não duvidará que isso é uma coisa que existe fora dele, lhe faz mal e provoca uma dor aguda: o que é garantia suficiente, quando não se requer uma certeza maior para dirigir suas ações do que a certeza própria das ações...” (4.11.8).

que nossa experiência sensível nos permite conhecer a existência de objetos externos ao eu.³⁷

Mas prestemos atenção ao seguinte exemplo que Locke oferece para explicar o que são os “objetos externos à mente”, dos quais teríamos conhecimento sensitivo:

[...] enquanto eu escrevo isso, eu tenho, pelo papel que afeta os meus olhos, aquela ideia produzida na minha mente que qualquer objeto causa e que chamo “branco”, pela qual eu sei que realmente existe aquela qualidade ou acidente (*isto é, aquela aparência (appearance) diante dos meus olhos sempre causa a mesma ideia*) (4.11.12, grifo meu).

Como vemos, o “objeto externo” aqui não é propriamente um objeto, uma ideia complexa de substância, mas sim uma qualidade que causa uma ideia simples, “branco” (aliás, uma qualidade que Locke considera “secundária”, isto é, de um tipo que, embora sendo objetiva, não pode ser identificada ao que o objeto é em si mesmo). Mais ainda, trata-se literalmente apenas da “aparência” ou “aparecer” (*appearance*) do branco que causa em mim sempre a mesma ideia de branco, não do objeto em si (sobre o qual Locke diz que não chegamos a possuir conhecimento). Assim, ao menos a julgar por esse texto, o “objeto” do mundo exterior cuja existência Locke pretende que nossos sentidos provem é, surpreendentemente, o aparecer do branco (aparecer que é causa da ideia do branco).

Esse esquema perceptivo possui uma intrigante e inesperada semelhança com o que Sexto Empírico apresenta na seguinte passagem:

Dizemos, então, que para o cético o critério é o aquilo que aparece (*phainómenon*), querendo dizer com isso as representações sensíveis (*phantasiai*), uma vez que essas consistem em sensações e afecções involuntárias e logo não estão sujeitas a questionamento. Portanto, presumivelmente ninguém discutirá se uma coisa existente [*hypokeímenon*] aparece deste ou daquele modo; o que se discute é se de fato corresponde aquilo que aparece... (HP I, 22, cf. Sexto Empírico, 1997).

Também este texto distingue entre, de um lado, as representações e, de outro, o próprio aparecer de algo na experiência (noutro texto, Sexto fala da doçura do mel). Igualmente, embora não entre em mais detalhes sobre sua relação, ele os identifica, sugerindo que temos acesso a esse aparecer a partir de nossas próprias representações. Como em Locke, parece haver uma espécie de transparência

37 Diversamente de Nagel, deixarei aqui em suspenso o problema de saber como interpretar Sexto, lembrando apenas que um problema de sua leitura decorre de que ele afirma expressamente que o cético admite “crenças” (*dógmata*) (HP I, 13).

(na falta de uma explicação mais precisa) entre nossa representação (ideia) e o aparecer (fenômeno) que por ela se manifesta. Em contrapartida, o aparecer, em Sexto, é identificado como uma coisa, um objeto existente (*hypokeimenon*, termo que se pode traduzir mesmo por “substância”), cujo aparecer não está ele próprio em discussão (diversamente do problema de saber se o aparecer é similar ou não às coisas em si mesmas).

Este paralelo por si só tampouco prova, nem pretende provar, nenhum ceticismo oculto de Locke, e é preciso mais investigação sobre se este aspecto particular do texto sextiano teria podido chegar a ele.³⁸ Por ora, diremos apenas que ele nos oferece elementos novos e inexplorados para examinar sua noção de conhecimento sensitivo e mesmo para sugerir novas hipóteses, seja sobre como se dá aí o acordo entre ideias que produziriam conhecimento, ou sobre se Locke admite ou não uma teoria representacionista das ideias. Provisoriamente, essa similaridade nos faz suspeitar que as fronteiras usualmente traçadas entre o ceticismo antigo e moderno não são claras como se supõe. Talvez o ceticismo antigo possua em latência problemas que exigiram um equacionamento próprio no terreno idealista moderno, mas talvez haja também alguma incompreensão da estratégia de Locke, derivada da desatenção ao modo como ele demarca os problemas epistemológicos próprios que pretendeu responder.

Considerações finais

Nosso objetivo aqui foi o de mostrar que há lugar, diante do que nos oferece a bibliografia disponível sobre o tema, para um exame renovado da resposta de Locke ao ceticismo, sob diversos aspectos. Em particular, parece ser decisivo, como vimos, levar em conta os diferentes sentidos em que Locke se defronta com o ceticismo: recusando categoricamente, de uma parte, o ceticismo cartesiano, e, de outra, fazendo justiça, ao menos implicitamente, à tradição histórica do ceticismo (do pirronismo e da filosofia da Nova Academia aos céticos construtivos da Royal Society), reconhecendo os limites intransponíveis da nossa ignorância e coibindo a presunção desmedida de nossas capacidades, para aquietar as disputas filosóficas (v. 4, 3, 22).

38 Há igualmente diferenças importantes no modo como esse modelo é desenvolvido por Locke. Enquanto Sexto simplesmente indica que as representações são virtualmente os fenômenos, Locke entende ser necessário explicar como, a partir das nossas ideias, podemos conhecer os objetos da nossa experiência. Sexto suspende o juízo sobre se o fenômeno corresponde à coisa em si, mas Locke analisa o fenômeno por meio da distinção entre qualidades primárias e secundárias (embora, como dissemos, reconheça claramente que não está em nosso alcance conhecer o modo como se dá a relação real entre o fenômeno e a coisa em si).

Referências

- BERKELEY, G. (1710). “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: *Philosophical Works*. Ed. M. Ayers. London: Everyman, 1975.
- BOLTON, M. B. “Locke and Pyrrhonism: The Doctrine of Primary and Secondary Qualities”. In: *The Skeptical Tradition*. pp. 353-375.
- BOLTON, M. B. “Locke on the Semantic and Epistemic Role of Ideas”. *Pacific Philosophical Quarterly*, 85(3), 2004.
- BURNYEAT, M. “The Skeptical Tradition”. Berkeley: California University Press, 1983.
- _____. ‘Can the Skeptic Live His Skepticism?’ In: M. Burnyeat (ed.). *The Skeptical Tradition*. pp. 117-148.
- CHAPPELL, V. ‘Locke’s Theory of Ideas,’ in Chappell, V. (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*. pp. 26-55.
- _____. (ed.). “The Cambridge Companion to Locke”. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- DESCARTES, R. (1640). “Meditações (Med.)”. In: *Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As paixões da alma; Cartas*. Coleção Os Pensadores, 2a edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. «Oeuvres de Descartes publiés par Charles Adam & Paul Tannery (AT)». Paris: Vrin, 1983.
- EVA, L. A. «Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno». *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Vol. XXVII, Nr. 2 (primav.), 2001. pp. 199-225.
- _____. “Age ergo somniemus. Descartes et la Fiction du Rêve.” *Science et Esprit*, 65/3 (2013). pp. 281-298.
- FERREIRA, M. J. “Locke’s ‘constructive scepticism’ – A Reappraisal”. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 24, Nr. 2, April 1986. pp. 211-222.
- GARBER, D. «Descartes’ Metaphysical Physics». Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.
- GUÉROULT, M. «Descartes selon l’ordre des raisons». 2 Vols. Paris, Aubier, 1956.
- HUME, D. (1748). «Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral». Tradução de J. O. de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- LEE, H. D. D. “Anti-Scepticism: Or, Notes upon each Chapter of M n Lock’s Essay concerning Humane Understanding. With an Explication of all the Particulars of which he Treats, and in the same Order”. London, for R.Clavel & C.Harper, 1702. 342 pp.
- LENNON, T. M. “Through a Glass Darkly: More on Locke’s Logic of Ideas”. *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 85, Nr. 3, 2004. pp. 322-37.
- LOCKE, J. (1689). «An Essay concerning Human Understanding”. Edited with an Introduction by Peter H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press Oxford, 1975.
- MCKENNA, A., MOREAU, P.-F. (orgs.). “Libertinage et Philosophie”. 1 ed. Saint-Étienne: Publications, Vol. 12, 2010.
- MAIA NETO, J. R. “Locke’s Influence on Hume’s Religious Skepticism”. In: MCKENNA, A., MOREAU, P.-F. (orgs.). *Libertinage et Philosophie*. pp. 163-176, 2010.
- MONTAIGNE, M. de. “Les Essais”. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

- NAGEL, J. "Locke on sensation and skepticism". In: STUART, M. (ed.). *A Companion to Locke*, 2016. pp. 313-333.
- NEWMAN, L. "Sensitive Knowledge and the Veil of Perception". *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 85, Nr. 3, 2004.
- _____. "Locke on Knowledge" In: NEWMAN, L. (ed.). *The Cambridge Companion to Locke's Essay*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- NORRIS, J. "An Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World. Designed for Two Parts. The First considering it Absolutely in itself, and the Second in Relation to Human Understanding". London: S. Manship. 8°. 2 Vols, 1704.
- PAGANINI, G. (ed.). "The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle". Dodrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- PERIN, C. "The Demands of Reason. An Essay on Pyrrhonian Scepticism". Oxford University Press, 2010.
- POPKIN, R. "The History of Scepticism from Savonarola to Bayle". Oxford: Oxford University Press, 2003.
- RICKLESS, S. C. "Is Locke's Theory of Knowledge Inconsistent?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 77, 2008. pp. 83-104.
- ROGERS, G. A. J. "John Locke and the Sceptics". In: PAGANINI, G. (ed.). *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, 2003. pp. 37-54.
- SERGEANT, J. "Solid Philosophy Asserted, Against the Fancies of the Ideists: Or, The Method to Science Farther Illustrated. With Reflexions on Mr. Locke's Essay concerning Human Understanding". By J. S. London, Printed for Roger Clevil, 1697. 8°. 1 p.l., [14 p. of 'Epistle'], [xxxvi p. of Preface], 1967. 460 pp.
- SANCHES, F. (1581). "That Nothing is Known (Quod Nihil Scitur)". Ed. Elaine Limbrick, Douglas Thomson (s/ Lugduni: apud Antonium Gryphium, 1581). Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- SEXTO EMPÍRICO. "Hipóteses Pirrônicas, livro 1", capítulos 1 a 12, tradução de Danilo Marcondes. *O que nos faz pensar*, 12 de setembro de 1997, pp. 115-122.
- SEXTUS EMPIRICUS. "Outlines of Scepticism". (HP) Translation by J. Annas e J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- STILLINGFLEET, E. "The Bishop of Worcester's Answer to Mr. Locke's Letter". London: Printed by J. H. for Henry Mortlock at the Phoenix in S Paul's Church-yard, 1697.
- _____. "The Bishop of Worcester's Answer to Mr. Locke's Second Letter". London: Printed by J. H. for Henry Mortlock at the Phoenix in S Paul's Church-yard, 1698.
- STUART, M. "The Correspondance with Stillingfleet". In: STUART, M. *A Companion to Locke*, 2016. pp. 354-369.
- _____. (ed.). "A Companion to Locke" (Blackwell Companions Series) Wiley, 2016.
- VAN LEEUWEN, H. G. "The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690". The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.
- VILLEY, P. "L'influence de Montaigne sur les Idées Pédagogiques de Locke et de Rousseau". Paris: Hachette, 1911

WEINBERG, S. "Locke's Reply to the Skeptic". *Pacific Philosophical Quarterly*, 94, 2013. pp 389-420.

WOLTERSTORFF, N. "Locke and the Ethics of Belief". Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

WOOLHOUSE, R. S. "Locke". Brighton, Sussex, 1983.

YOLTON, J. W. "John Locke and the Way of Ideas". Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1968.

_____. "Locke and the Compass of Human Understanding. A selective commentary on the Essay". Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

_____. "A Locke Dictionary". Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers, 1993.

_____. "Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid". Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984.



**AGAMBEN E FOUCAULT: EXPLORANDO OS
LIMITES DESSA APROXIMAÇÃO A PARTIR
DO TEMA DO ‘DESTITUINTE’* ****

***AGAMBEN AND FOUCAULT:
EXPLORING THE LIMITS OF THIS
PROXIMITY UNDER THE PERSPECTIVE
OF THE ‘DESTITUENT’ THEME***

Lorena Martoni de Freitas

<https://orcid.org/0000-0003-1274-5651>

lorenamartonifreitas@gmail.com

*Universidade do Estado de Minas Gerais, Diamantina,
Minas Gerais, Brasil*

RESUMO *A obra de Giorgio Agamben é marcada por constantes referências aos trabalhos de Michel Foucault, de modo que esse figura como um importante marco teórico para aquele. Entretanto, um esforço de aproximação dos dois autores se mostra deveras problemático à medida que se percebe que o filósofo italiano opera certas categorias metodológicas e conceituais fundamentais ao pensamento foucaultiano de maneira radicalmente distinta do filósofo francês. Tal incompatibilidade se apresenta com maior clareza quando nos propomos a explorar o tema do ‘destituente’ na obra agambeniana, a partir do qual ontologia, política e ética se entrecruzam desvelando as diferenças entre*

* Artigo submetido em 05/02/2022. Aprovado em 06/02/2022.

** O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

os dois filósofos. Assim, para expor os limites dessa aproximação, primeiramente serão exploradas as distinções metodológicas entre os dois autores na abordagem do problema do ‘poder’, bem como a maneira como o conceito se formula na obra de cada um deles. Na sequência, serão apresentadas as linhas gerais da ‘ontologia modal’ e da ‘ética da inoperosidade’ agambenianas com o fim de explicitar ao final, à guisa de conclusão, a divergência entre as saídas éticas propostas por Foucault e Agamben em seus trabalhos tardios.

Palavras-chave: *Giorgio Agamben. Michel Foucault. Destituente. Poder. Potência. Ética.*

ABSTRACT *The work of Giorgio Agamben is punctuated by constant references to Michel Foucault’s work, so that the latter appears as an important theoretical framework for the former. However, an effort to bring the two authors together proves to be quite problematic as it is perceived that the Italian philosopher operates certain methodological and conceptual categories fundamental to Foucauldian thought in a radically different way from the French philosopher. Such incompatibility is presented with greater clarity when we propose to explore the theme of the destituent in Agamben’s work, from which ontology, politics and ethics intersect, revealing the differences between the two philosophers. Thus, in order to expose the limits of this approximation, it will first be explored the methodological distinctions between the two authors in their approach of the problem of ‘power’, as well as the way in which the concept is formulated in the work of each of them. Next, the general lines of the agambenian ‘modal ontology’ and the ‘ethics of inoperability’ will be presented in order to conclusively explain the divergence between the ethical solutions proposed by Foucault and Agamben in their later works.*

Keywords: *Giorgio Agamben. Michel Foucault. Destituent. Power. Potency. Ethics.*

Introdução

O tema do ‘destituente’ aparece pela primeira vez na obra de Giorgio Agamben em 2013, em uma palestra pública proferida em Atenas a convite de Nicos Poulantzas e a juventude do Syriza, ainda no contexto das sublevações que vinham se acumulando contra as políticas de austeridade implementadas desde o colapso econômico de 2008, e que atingiram seu ponto auge em junho de 2011, na grande jornada de ocupação das praças de Atenas. Na ocasião, o

filósofo italiano elaborou sua intervenção partindo do diagnóstico foucaultiano do final dos anos 1970 acerca do biopoder e da configuração de uma sociedade de segurança, para então sustentar que a sociedade europeia contemporânea já não podia mais ser considerada uma sociedade política, na medida em que vinha sendo conformada por uma arte de governar informada por fatores biológicos. Ou seja, uma vez que a prática governamental, por meio de seus dispositivos de segurança biométricos, passava a se desenvolver pautada no reino da vida nua, da necessidade biológica composta por elementos que escapam à vontade dos cidadãos, a *ágora* se tornava uma hibridização do público e do privado, fazendo a ética perder completamente seu sentido. Conseqüentemente, o elemento da decisão que marca a política se dissolve em um determinismo tecnocrata responsável pela instauração de um estado de exceção permanente (Agamben, 2014).

Para o filósofo italiano, o grande problema desse paradigma securitário – formulado e alimentado pelo acúmulo de dados estatísticos acerca do comportamento das populações – é que “cada dissenso, cada tentativa mais ou menos violenta de derrubar a sua ordem, cria uma oportunidade de governar numa direção rentável” (Agamben, 2014). Por esse motivo, a clássica forma revolucionária, que busca promover uma modificação política radical em termos de um poder constituinte, é apresentada como uma estratégia incapaz de romper o ciclo constituído nas sociedades de segurança. Como alternativa, Agamben sugere então a necessidade de se pensar algo como uma ‘potência destituente’ que não possa ser capturada pela espiral da segurança, algo que exige “a redescoberta de uma forma-de-vida e o acesso a uma nova figura dessa vida política cuja memória o Estado Securitário tenta a todo o custo apagar” (Agamben, 2014).

Inspirado na concepção de ‘violência pura’ de Walter Benjamin – expressão que designa uma violência capaz de desativar a falsa díade entre a violência que faz as leis e a violência que as mantém (Benjamin, 2011a, pp. 121-156) –, Agamben apresenta o conceito de ‘destituente’ como uma força capaz de depor “de uma vez por todas a lei”, reabrindo uma nova época histórica que não se inscreve na dialética do poder constituinte/constituído, diga-se, aquela na qual o poder que destrói a ordem o faz apenas com o fim de recriá-la sob uma nova forma (Agamben, 2014).

Esse raciocínio já vinha sendo desenvolvido pelo filósofo italiano desde os primeiros volumes de seu projeto *homo sacer* – definido como uma arqueologia voltada a rediscutir a estrutura originária da política –, e é então recolocado de forma mais amadurecida em 2014 no livro “O uso dos corpos”, que traz um epílogo intitulado “Por uma teoria da potência destituente”. Porém, se em 2013,

dado o contexto político contemporâneo de tomada da vida nua pela prática governamental securitária, pensar o ‘destituinte’ aparecia como uma estratégia alternativa àquelas implicadas nas noções clássicas de ‘revolução’ e ‘poder constituinte’, em 2014 essa tarefa é colocada como uma via necessária, tendo em vista a ontologia política que o filósofo então nos apresenta como resultado geral de todo o projeto *homo sacer*.

Nesse processo, Giorgio Agamben nos remete com frequência aos trabalhos de Michel Foucault, tomando-os como um marco teórico para sua própria reflexão. Entretanto, no decorrer do desenvolvimento do tema do ‘destituinte’, resta evidente que a forma como o filósofo italiano opera certas categorias diverge fundamentalmente do viés foucaultiano. Tendo isso em mente, este artigo busca explicitar que, apesar da aparente afinidade entre os trabalhos de Agamben e Foucault, eles se afastam em pontos basilares tanto metodológicos quanto conceituais – em especial, no que diz respeito às obras tardias de ambos.

Para expor os limites dessa aproximação, primeiramente serão exploradas as distinções metodológicas na abordagem do problema do ‘poder’, bem como a maneira como o conceito se formula na obra agambeniana – fornecendo suporte para a contraposição que o filósofo propõe entre ‘poder constituinte’ e ‘potência destituente’ –, com o fim de contrastá-la com o enfoque foucaultiano. Na sequência, serão apresentadas as linhas gerais da ‘ontologia modal’ e da ‘ética da inoperosidade’ que Agamben apresenta em “O uso dos corpos” como fundamento e forma de configuração do destituente. Por fim, será explicitada, à guisa de conclusão, a divergência entre as saídas éticas propostas por Foucault e Agamben em seus trabalhos tardios, como um consequente desdobramento dos elementos anteriormente apresentados.

1 Abordando o problema do poder

1.1 Genealogia vs. arqueologia do poder

Uma das principais marcas na forma como Michel Foucault aborda o problema do poder a partir dos anos 1970 é que o autor não busca fazer uma teoria, mas sim uma analítica das relações de poder, em seu nível microfísico, a partir de um método genealógico. Como bem observam Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, enquanto uma teoria do poder se pretende uma descrição sem contexto particular, a-histórica, geral e objetiva, a filosofia foucaultiana toma o poder exatamente em suas assimetrias e mobilidades em um momento dado e específico (Dreyfus; Rabinow, 1995, pp. 202-203). E isso porque a genealogia foucaultiana assume como pressuposto metodológico que, no começo histórico

das coisas, não encontramos a identidade ainda preservada da origem, mas sim o conflito, “a discórdia entre as coisas”. Logo, o que resta ao genealogista é escavar obstinadamente as condições de aparecimento e de transgressão dos regimes de verdade, as críticas particulares e locais contra o efeito inibidor das teorias que se apresentam como universais totalizantes. Assim, no trato com a história, Foucault toma as proveniências (*Herkunft*) – isto é, o antigo pertencimento de um acontecimento a um grupo – e a emergência (*Entstehung*) – a entrada em cena de determinada relação de forças – como *a priori* histórico (Foucault, 2001, p. 1.006).

Diferentemente da lógica dialética, que “põe em jogo termos contraditórios no elemento do homogêneo”, a genealogia estabelece uma conexão entre o heterogêneo em vez de uma homogeneização do contraditório. Ela toma as “tensões, atritos, incompatibilidades mútuas, ajustes bem-sucedidos ou fracassados, misturas instáveis” como um jogo de relações estratégicas, com o fim de “estabelecer quais são as conexões possíveis entre termos díspares e que permanecem díspares” (Foucault, 2008a, p. 29, nota a). Por isso, o olhar do genealogista se move na história focando em suas rupturas e descontinuidades, com o fim de destacar a multiplicidade das singularidades e das linhas de forças que dali surgiram, buscando nelas os pontos de resistência às relações de poder que a partir de então se configuraram possíveis, e que podem assim estrategicamente servir de base para atitudes críticas no presente.

Já a abordagem histórica de Agamben se inspira no trabalho arqueológico de Foucault que demarca suas reflexões dos anos 1960, mas dali traça um outro percurso apartado da genealogia. Mesmo compreendendo o paradoxo que a busca pela origem representa na dinâmica do conhecimento – digase, a impossibilidade de um conhecimento da origem ser, em termos lógicos, anterior à própria origem, como se derivado de uma consciência neutra e a-histórica –, Agamben preocupa-se com aquilo que vem então a ocupar esse lugar fundamental, a fonte pré-histórica desse estrato heterogêneo, o “estágio mais arcaico” dessa cisão que demarca a “procedência” ou a “emergência” analisadas pelo genealogista (Agamben, 2010a, p. 114). É essa “história mais antiga”, essa fonte neutralizada pela tradição histórica – e que Agamben aproxima dos conceitos de *a priori* histórico e *episteme* – que é então tomada como objeto de investigação em sua arqueologia filosófica. Em suma, a busca de Agamben é pela *arché*, que “assegura a coerência e a compreensão sincrônica do sistema” (Agamben, 2010a, pp. 125-126), e que nos remeteria a uma indistinção primordial.

Apesar dessa ‘matriz paradigmática’ que corresponde à *arché* não poder ser reduzida à mera soma das partes que procedem à sua divisão, Agamben sustenta

que ela é uma tendência presente e operante que condiciona e torna inteligível o desenvolvimento no tempo. Porém, como acessar esse algo não vivido pelo sujeito, esse divisor de águas entre o consciente e o inconsciente? Para o filósofo italiano, é justamente essa dificuldade imposta à regressão arqueológica de ir além do limite e vislumbrar aquilo que não foi que coloca em questão o desejo contemporâneo de experimentar o não vivido e liberar-nos daquilo que somos. Com isso, a indagação arqueológica instaura uma copresença entre passado e presente, assumindo a forma de um “futuro anterior” (Agamben, 2010a, pp. 138-143), sendo essa experiência do não vivido – e não as linhas de forças liberadas nas lutas históricas anteriores, como estabelece Foucault – que abre espaço para a resistência ao poder.

Afastando-se então do projeto genealógico foucaultiano, Agamben deixa claro que seu objeto não são as emergências em si, e que seu objetivo passa ao largo de uma apelação a possíveis alternativas ao estado de coisas real derivadas dos múltiplos desdobramentos do acontecimento que foram soterrados em primeira instância pela tradição histórica (Agamben, 2010a, p. 143). O que sua arqueologia filosófica busca é “trazer à luz os *a priori* históricos que condicionam a história da humanidade e definem suas épocas”, algo que lhe permita “construir uma hierarquia dos *a priori* históricos, que volta no tempo para formas cada vez mais gerais” (Agamben, 2017, p. 137). Assim, nessa empreitada de encontrar e ordenar os sucessivos *a priori* históricos, a arqueologia agambeniana se depara com a ontologia – essa “filosofia primeira” que “constituiu durante séculos o *a priori* histórico fundamental do pensamento ocidental” (Agamben, 2017, p. 137). Ela acaba se configurando como um método que, no lugar de pensar o acontecimento – levando em consideração suas descontinuidades e fraturas históricas, ou mesmo as tensões e as estratégias colocadas em curso no interior de determinadas relações de poder –, dedica-se a escavar suas linhas de continuidade com o fim de encontrar sua matriz, para então estabelecer suas condições de superação.

Eis o primeiro ponto decisivo no qual os projetos filosóficos de Agamben e Foucault se separam. Enquanto o arqueologista pressupõe a existência de um dado fundamental às relações de poder, o genealogista toma as relações de poder como dado primário, partindo da premissa de que estamos sempre e necessariamente “no” poder (Foucault, 2017, pp. 1.052-1.053). Por conseguinte, a saída agambeniana se constrói na busca pela fonte de toda *arché* com o intuito de superá-la – o que levará o filósofo ao tema do destituínte –, ao passo que a foucaultiana sempre diz respeito às estratégias de resistir, desfazer, modificar uma “certa” relação de poder – motivo pelo qual seus trabalhos finais serão orientados para uma “arte de não ser governado de *tal forma*” (Foucault, 2015a, p. 37).

1.2 A máquina bipolar do poder constituinte/constituído

Na esteira do projeto arqueológico, a inflexão que apresentamos na introdução deste artigo na forma como Agamben aborda o tema do destituente entre os anos 2013 e 2014 se justifica na medida em que, no corolário do seu projeto *homo sacer*, o filósofo reconhece um movimento padrão que origina e fundamenta o dispositivo jurídico-político ocidental, algo que, desde a Antiguidade, funcionaria reproduzindo o mesmo mecanismo binário no qual a noção de ‘poder constituinte’ sempre esteve inserida. Retomando as categorias exploradas em suas obras anteriores – nas quais constatara que “a cidade fundamenta-se na cisão da vida em vida nua e vida politicamente qualificada; o humano define-se pela exclusão-inclusão do animal; a lei, pela *exceptio* da anomia; o governo, pela exclusão da inoperosidade e sua captura na forma da glória” (Agamben, 2017, p. 297) –, em “O uso dos corpos” Agamben conclui que a instauração da política se dá pela contínua constituição de uma *arché* a partir da cisão da experiência – originalmente anárquica – e rearticulação de suas metades, fazendo com que a parte imanente se separe de sua fonte, tornando-se em seguida fundamento determinante e limitador de sua própria potência originária.

Para o autor, essa lógica bipolar hierarquizante é também a mesma que configura a matriz da cisão do poder entre ‘poder constituinte’ e ‘poder constituído’, cisão essa que expulsa o primeiro da ordem jurídico-normativa com o mesmo movimento em que o concebe como fundamento legitimante do segundo, fazendo com que todo poder constituído pressuponha em sua origem um poder constituinte que o põe em ser e o garante (Agamben, 2017, p. 298). Assim, o que o filósofo busca demonstrar é que, apesar de ‘poder constituinte’ e ‘poder constituído’ serem comumente apresentados como fenômenos distintos, eles são antes partes provenientes de um mesmo processo de ordenação, cuja dinâmica é marcada pela reprodução da incessante dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva. Logo, se ambos compartilham a mesma natureza, o poder constituinte que abate o constituído não o aniquila, apenas o faz ressurgir de outra forma, motivo pelo qual ele é sempre “necessariamente confiscado e capturado no poder constituído a que deu origem, sobrevivendo nele apenas como poder de revisão” (Agamben, 2017, p. 298).

A apresentação dessa crítica se esclarece quando precisamos a forma como o ‘poder’ é concebido no pensamento político do autor que, por sua vez, destoa profundamente daquela proposta por Michel Foucault. Apesar de Agamben mobilizar de maneira fundamental elementos do pensamento foucaultiano – como a noção de dispositivo e o diagnóstico da configuração de uma sociedade de segurança que toma a vida biológica como seu objeto primário –, trata-se de

uma apropriação parcial, dado que o filósofo italiano não assume alguns dos pressupostos básicos que Foucault estabelece em sua analítica do poder, em especial, aquele que se recusa a tomar o poder somente em termos negativos, como algo que reprime, constrange ou expropria uma dimensão substancial da vida.

Para o filósofo italiano, o ‘poder’ diz respeito às forças que obrigam “a potência a permanecer em si mesma” (Agamben, 1987, p. 61). Ele é o “isolamento da potência em relação ao seu ato”, uma forma de organização da potência que fundamenta sobre ela sua própria autoridade (Agamben, 1987, p. 61). Dessa conceituação, concluímos que o poder parece ser entendido por Agamben como um subproduto da atualização da potência, tendo-a como premissa necessária para existir, ao passo que a potência, concebida como dado ontológico, encarna a possibilidade de se atualizar ou não em termos de poder (Agamben, 2017, p. 82), e por isso existe independente dele.

Nesse ponto, jaz uma divergência fundamental entre Foucault e Agamben: enquanto para o primeiro a potência depende do limite estabelecido nas relações de poder para se manifestar – e por isso ela é pensada em termos de ‘resistência’, de maneira que o poder não é somente um limite ordenador da potência, mas uma relação que a incita, sendo sua própria condição de possibilidade (Foucault, 1999) –, para o segundo a potência é concebida de forma independente do poder, inclusive como potência do não, diga-se, como possibilidade de um não poder.

Esse afastamento entre os dois autores fica ainda mais evidente na forma como Agamben trabalha o conceito de ‘biopolítica’. Em Foucault, a biopolítica é pensada de maneira histórica, como efeito da reformulação da governamentalidade moderna entre os séculos XIX e XX a partir do desenvolvimento da economia política liberal. Orientada pelo imperativo da eficiência que busca atingir a maior produtividade possível com o menor dispêndio, tal organização do poder sobre a vida está diretamente vinculada a uma lógica de produção de valor (Foucault, 2008b). Já Agamben busca desvelar o exato oposto, porém, usando o mesmo termo. Afastado da premissa foucaultiana de que é preciso estudar o poder fora do modelo da soberania (Foucault, 2005, p. 40), Agamben pensa a biopolítica à luz da crescente configuração política da ‘vida nua’ – vidas matáveis cujos paradigmas vão desde o antigo instituto romano do *homo sacer*, passando pelo genocídio praticado nos campos de concentração nazistas, até o combate ao terrorismo contemporâneo e a prisão de Guantánamo (Agamben, 2007) – a partir da decisão soberana. Como processo que torna *zoe* e *bíos* indistinguíveis, a biopolítica torna-se um conceito tanatopolítico, um corolário para o diagnóstico agambeniano da

configuração de um Estado cada vez mais totalitário que, exercendo seu poder sobre a vida, mina a sua potência.

Nessa esteira, Agamben dá continuidade aos seus trabalhos sustentando que o paradigma biopolítico se instalou definitivamente na teologia cristã, responsável por estabelecer uma dupla configuração do poder como biopoder. Por um lado, ele é ordenado nos termos de um poder soberano, um poder de morte concebido à imagem de Deus como uma força que incide sobre a vida na forma da decisão sobre a exceção, cindindo-a em vida nua e vida juridicamente qualificada, e estabelecendo-se como um falso limiar entre direito e violência. Por outro, é reproduzido na forma de uma *oikonomia* desenvolvida no interior da doutrina trinitária sobre a divindade, ou seja, como um governo dos homens sustentado por símbolos e liturgias de aclamação que o reforçam no campo da subjetividade, tendo portanto a glória – e não a violência – como seu arcano central (Agamben, 2011, pp. 7-8).

Essas duas facetas do biopoder são analisadas como positivities históricas que se configuram como um obstáculo à potencialidade do ser vivente, posição essa que é expressa com clareza no texto “O que é um dispositivo”, de 2006, no qual Agamben toma Foucault como um explícito ponto de referência, sem, todavia, demarcar a distinção fundamental entre ambos.

No texto em comento, o filósofo italiano inicia sua reflexão seguindo o desenho foucaultiano no qual o dispositivo é concebido como uma rede com uma função estratégica dominante, que abarca e dispõe uma série de elementos heterogêneos – práticas, discursos, saberes, instituições e técnicas de subjetivação etc. –, configurando relações de poder e produzindo sujeitos em termos de controle (Foucault, 2017, p. 299). Porém, esse conceito foucaultiano é subvertido na medida em que Agamben o afirma como um processo de captura incessante dos seres viventes – voltado a orientar, determinar, modelar, controlar e assegurar seus gestos, condutas, opiniões e discursos – que se realiza como “uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser” (Agamben, 2009a, pp. 38-41). Ou seja, se em Foucault o dispositivo corresponde a um enrijecimento estratégico e imanente das relações de poder que as configura como dominação – mas que, ainda assim, é contingente e precário e, justamente por isso, passível de ser desfeito –, em Agamben o dispositivo é concebido como uma máquina de governo que subjuga docilizando, porém, que pertence a uma classe de natureza absolutamente distinta daquela dos seres viventes. O único ponto de contato entre ‘ser-vivente’ e ‘dispositivo’ é a configuração do ‘sujeito’ que, por sua vez, não se confunde de modo algum com a substância individualizada do ser-vivente, sendo antes o produto de uma cisão realizada pelo dispositivo que “separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com seu ambiente” (Agamben, 2009a, p. 43).

Todavia, segundo o filósofo italiano, no atual estágio do capitalismo essa lógica maquínica e expropriativa do poder teria atingido seu limite, rompendo inclusive com tal derradeiro ponto de contato, visto que os dispositivos

não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larval e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade (Agamben, 2009a, p. 47).

Nessa configuração do dispositivo contemporâneo, o que Agamben identifica é, portanto, um processo de captura da vida por um sistema de técnicas que, ao reduzirem o indivíduo a um mero fenômeno biológico inteligível a partir de dados simplificados, não resultam em nenhuma subjetivação real, não produzem nenhuma identidade política. Conformando-se como mecanismos de gestão da vida em sua forma mais primária, essas técnicas não necessitariam recorrer a nenhum regime de verdade para se estabelecerem enquanto tais, sendo isso que torna a política contemporânea um “experimento devastador, que desarticula e esvazia em todo o planeta instituições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades, para voltar depois a repropor a sua forma definitiva nulificada” (Agamben, 2015a, p. 53). E se o dispositivo contemporâneo controla cada aspecto da vida a ponto de reduzi-los a corpos inertes, gerando um verdadeiro eclipse da política, conseqüentemente não há nenhuma possibilidade de subvertê-los internamente, sendo, portanto, necessário pensar sua destituição de forma mais radical.

2 Para superar o poder, a potência destituente

2.1 Para se pensar a potência destituente, uma ontologia modal

Visto que o objetivo de Agamben é pensar um meio de desativar a dialética entre poder constituinte e poder constituído, neutralizando a conformação de qualquer espécie de comando e garantindo o espaço vazio e anárquico sobre o qual o poder se fundamenta originalmente, é importante esclarecer de antemão que a potência destituente teorizada pelo filósofo não pode ser tomada como algo que se realiza como uma simples negação ou destruição. Afinal, isso implicaria estabelecer uma relação com o dispositivo de poder e, conseqüentemente, adentrar novamente em sua máquina bipolar. Por

isso, o destituente nos é apresentado, fundamentalmente, como uma espécie de abandono, uma desvinculação que suspende o processo de separação e cristalização da potência na forma do poder.

Como ponto de partida para se pensar esse destituente, Agamben propõe-nos então um mergulho ontológico, retomando a filosofia aristotélica na qual o ser é concebido como uma multiplicidade que se exprime em termos de ato (*energeia*) e potência (*dynamis*). Trata-se aqui de modos de ser opostos e, ao mesmo tempo, vinculados, visto que a potência, enquanto possibilidade, corresponde a uma faculdade que é concebida a partir da realização do ato, e o ato, como uma conformação, um modo de ser da potência que se manifesta no atual (Agamben, 2006, pp. 11-28).

Essa concepção estabelece as bases de uma ‘ontologia modal’, que parte do pressuposto que entre ser e modos de ser há uma relação que não é nem de identidade nem de diferença. Os modos são como uma “voragem do fluxo do ser”, “redemoinhos no interminável campo da substância, que, submergindo e turbilhando em si mesma, se dissemina e expressa nas singularidades”, sendo, portanto, ao mesmo tempo, idênticos e diversos do ser. Isso significa que a substância do ser, ao se expressar efetivando os modos, afeta a si mesma e modifica sua própria realidade. Por isso, “o ser não preexiste aos modos, mas constitui a si modificando-se, nada mais sendo do que suas modificações”. Assim, no marco da ontologia modal, conceber o ser exige uma concepção dos modos de ser, e vice-versa, a ponto de o filósofo italiano estabelecer um limiar de indiferença entre a ontologia e a ética (Agamben, 2017, pp. 196-201).

Estabelecida a co-originariedade entre ser e modos de expressão do ser, é tentador presumir uma prevalência do ato em relação à potência, à luz da ideia de que a potência só poderia ser concebida a partir de sua manifestação na forma do ato, sendo, assim, pensada residualmente como não ato (Gomes; Matos, 2017, p. 51). Porém, é justamente contra tal intuição que Agamben inicia seu argumento sobre a potência destituente. Ele nos lembra que a potência não é apenas potência de ser ou fazer, mas também impotência, ou seja, potência de não ser, de não fazer, potência de não passar ao ato. Logo, ela não existe somente em relação a um ato realizável, mas também na esfera de sua não realização, como potência-do-não. E essa potência de não passar ao ato – diga-se, do não-ser-em-ato – não é uma simples ausência, mas algo existente (Agamben, 2006, p. 19).

Seguindo a trilha aristotélica, Agamben conclui que, diferentemente dos outros seres vivos que podem apenas a potência específica deles, este ou aquele comportamento inscrito em sua vocação biológica, o homem

é o senhor da privação porque mais que qualquer outro ser vivo ele está, no seu ser, destinando à potência. Mas isso não significa que ele está, também, destinado e abandonado a ela, no sentido de que todo o seu poder de agir é constitutivamente um poder de não-agir e todo o seu conhecer; um poder de não-conhecer. [...] O ser vivo, que existe no modo da potência, pode a própria impotência, e apenas dessa forma possui a própria potência. Ele pode ser e fazer porque se mantém relacionado ao próprio não ser e não-fazer (Agamben, 2006, pp. 20-21).

Ancorado nessa premissa, Agamben apresentará o destituente como uma possibilidade ligada à pura potência-do-não, algo que se realiza de maneira apartada da dimensão do ato, na qual se desenvolve a dinâmica do poder. Por conseguinte, seu objetivo será produzir uma reflexão capaz de ir “até o fundo da própria impotência” (Agamben, 2015, p. 54), tarefa essa que exigirá uma ética da inoperosidade.

2.2 Para a configuração da potência destituente, uma ética da inoperosidade

Desde 2007, no livro “O reino e a glória”, Agamben retomava Spinoza para pensar a inoperosidade como uma espécie de “contemplação da potência”, uma *práxis sui generis*, particular do ser vivente, que consiste em tornar inativa toda potência específica de agir e de fazer. Nessa empreitada, o filósofo concluiu que

a vida, que contempla a (própria) potência de agir, torna-se inoperosa em todas as suas operações, vivendo apenas a (sua) vivibilidade. Escrevemos “própria” e “sua” entre parênteses, porque somente pela contemplação da potência, que torna inoperosa toda *energeia* específica, algo como a experiência de um “próprio” e de um “si” é possível. O si, a subjetividade, é aquilo que se abre como uma inoperosidade central em cada operação, como a *viv-ibilidade* de toda vida. Nessa inoperosidade, a vida que vivemos é apenas a vida através da qual vivemos, apenas nossa potência de agir e de viver, nossa *ag-ibilidade* e nossa *viv-ibilidade* (Agamben, 2011, p. 162).

Partindo do pressuposto de que o ser, enquanto potência, não tem nenhuma obra que o defina, nenhuma tarefa que se imponha como dever de cumprir ou realizar, o conceito de inoperosidade mobilizado por Agamben remete a uma vivência aberta que não se cristaliza no presente, em um lugar, em um produto, ou em uma forma específica. Como uma espécie de “meio sem fim”, a inoperosidade diz respeito à ausência de obra no processo do viver, e implica a ideia de uma vivência impessoal, despersonalizada, que não pode ser atribuída a uma unidade psicossomática autolimitante – como um corpo, ou um sujeito (Collado; Matos, 2020, pp. 146-147).

Não sendo necessariamente nem um ‘fazer’ nem um ‘não fazer’ – de maneira que a inoperosidade não se identifica necessariamente à ação, nem à inércia ou ao repouso –, ela é apresentada pelo filósofo italiano como aquilo

capaz de desativar o dispositivo governamental. No nosso tempo presente, isso implica a desativação das condições jurídicas e dos comportamentos sociais normatizados, as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, que incessantemente são conferidas aos seres vivos (Agamben, 2011, pp. 157-162).

Esclarecido esse conceito de inoperosidade, temos que o problema basilar da potência destituente que aparece na obra madura de Agamben é o de pensar tal “meio sem fim” como uma existência livre de aspirações teleológicas, como uma ação-passiva capaz de depor os princípios e neutralizar os comandos do poder, mantendo presente sua ausência ontológica, e abrindo espaço para o fluxo de uma potência que não se conforme em ato. Esse projeto é então desenvolvido na hipótese ética de um “uso dos corpos” que, ao invés de se realizar como uma “ação” configuradora de “obra”, busca resgatar o íntimo entrelaçamento entre “ser” e “viver”, na ideia de uma vida que é vivida sem separação de sua potência: uma “forma-de-vida”.

Tal hipótese de “uso do corpo” é desenvolvida por Agamben a partir da “Política” de Aristóteles, na forma como ele pensara o estatuto do escravo em relação ao senhor, com o fim de extrair dessa relação seu sentido improdutivo, ou seja, como algo que simplesmente se realiza, independente de uma finalidade, e que se refere a uma ação na qual sujeito e objeto se confundem. Desviando-se das implicações que tal “uso do corpo” tinha para os próprios escravos na Antiguidade, Agamben utiliza-se dessa reflexão para pensar um processo no qual o sujeito é, ao mesmo tempo, agente e passivo, na medida em que ele realiza algo que se realiza nele – motivo pelo qual, no âmbito do “uso”, ele não pode ser cindido e separado do próprio ser em termos de propriedade, como ocorre no estabelecimento da relação de trabalho.

Aqui o ‘corpo’ aparece não tanto como limite e sim como um umbral que possibilita o trânsito e os processos de comunicação. Funcionando como um ponto de indeterminação entre o ser e o estar sendo, ele corresponde ao lugar da vida por excelência, a um campo imanente da potência no qual a vida se singulariza constantemente. Nesses termos, o mais correto seria dizer que, para Agamben, nunca se é ou se tem um corpo, mas sempre se está sendo um corpo que pode ser ou não ser (Collado; Matos, 2020, p. 44). Já o ‘uso’, enquanto “afeição que se recebe enquanto se está em relação com um ou mais corpos”, corresponde à imanência, a um movimento de autoconstituição e autopresentação do ser (Agamben, 2017, p. 48).

No quadro de uma ontologia modal, a substância do ser vivente corresponde então à própria relação que se estabelece no “uso de si” (Agamben, 2017, pp. 76-78). E é justamente essa relação ontológica que é maculada na configuração do dispositivo do poder: o ‘uso’ deixa de ser uma relação de dupla e recíproca

afeição em que sujeito e objeto se indeterminam, para se tornar uma relação hierárquica de natureza instrumental determinada, perfazendo assim “uma operação que, seguindo a própria lei interna, realiza um plano que parece transcendê-la, mas que lhe é na realidade imanente” (Agamben, 2017, p. 95).

Por esse motivo, o destituente que Agamben busca exige uma “ética da inoperosidade”, pois somente um uso inoperoso de si, que não se limite na forma do ato, que não corresponda a nenhuma norma senão àquela que garanta a interminável voragem do fluxo do ser, é capaz de restituir à substância sua forma-de-vida, libertando-a do dispositivo governamental. Como resultado, teríamos a abertura de uma senda para a configuração de uma política emancipada da máquina bipolar do poder, na qual está em jogo uma vida que nunca pode ser separada de suas regras, visto que sua forma é gerada vivendo.

Em suma, a ética da inoperosidade se apresenta como via para a configuração de “uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver” (Agamben, 2017, pp. 233-234), como um testemunho de si no próprio ser e que se expressa a si em cada corpo. É ela que traz à luz um “In governável que se situa além tanto dos estados de dominação quanto das relações de poder” (Agamben, 2017, p. 133), que é “o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política” (Agamben, 2009, p. 48).

3 A difícil conciliação entre os trabalhos de Agamben e Foucault

Já no início deste artigo vimos que, apesar de Agamben referenciar a obra de Foucault como um importante marco teórico para sua própria reflexão, o filósofo italiano adota metodologias, premissas e objetivos distintos do francês em sua abordagem do problema do poder. Neste momento, resta então esclarecer como essa dissonância primária, implícita no diagnóstico político proposto por Agamben, desdobra-se em um afastamento explícito quando este adentra o campo da ética.

Para tanto, convém primeiramente observar, com atenção, uma inflexão que identificamos no próprio percurso agambeniano acerca da concepção do dispositivo do poder: diferentemente da análise realizada em 2006 – na qual encontramos uma descrição do dispositivo como uma máquina de governo que pertence a uma classe de natureza absolutamente distinta e externa àquela dos seres vivos –, em 2014 o dispositivo passa a ser compreendido como o resultado de um processo de cisão e hierarquização da própria substância, que se autolimita cristalizando modos do ser à medida que conforma o ‘uso’ em ‘técnica’.

Nesse sentido, vemos Agamben sustentar ser

legítimo supor que a absoluta instrumentalidade que aqui é pensada constitua de algum modo o paradigma das tecnologias modernas, que tendem a produzir dispositivos que incorporaram em si a operação do agente principal e, por isso, podem ‘obedecer’ a seus comandos (mesmo que estes estejam na realidade inscritos no funcionamento do dispositivo, de maneira que aquele que os usa, pressionando ‘comandos’, obedeça, por sua vez, a um programa predeterminado) (Agamben, 2017, p. 100).

No marco estabelecido por Heidegger (2007), o filósofo italiano enfrenta a questão da ‘técnica’ tomando-a em termos puramente negativos, como algo que limita a potência à medida que incorpora códigos de comando que predeterminam métodos e produzem resultados previsíveis. Nessa linha, a transformação do ‘uso’ em ‘técnica’ é apresentada como matriz do dispositivo a partir da qual se constituem as relações de governo e a máquina bipolar do poder, motivo pelo qual a libertação da potência exige uma ética da inoperosidade.

É exatamente neste ponto que encontramos um obstáculo intransponível na conciliação dos trabalhos tardios de Foucault e Agamben.

A reflexão foucaultiana que demarca os anos 1980 e seu deslocamento para o campo da ética se desenvolve justamente a partir de uma investigação sobre as “tecnologias de si” – por vezes também enunciadas como “técnicas de si” –, expressão que o filósofo passará a utilizar para designar aquilo que “permite aos indivíduos efetuarem, por seus próprios meios, certo número de operações em seus próprios corpos, em suas próprias almas, em seus próprios pensamentos, em sua própria conduta, e isso de maneira a transformar a si mesmos” (Foucault, 2016a, p. 25).

Em explícita contraposição à tese heideggeriana de que a técnica é algo que turva o conhecimento sobre o ser, Foucault toma a técnica como via para se pensar a constituição dos diferentes modos de ser. Ou seja, após ter dedicado um extenso trabalho nos anos 1970 às técnicas de sujeição e normalização, na década seguinte o filósofo francês chama a atenção para as técnicas que corresponderiam à transformação refletida de si mesmo com o fim de resistir a um certo tipo de governo das condutas (Foucault, 2016a, pp. 23-26).

Para tanto, Foucault recorre à prática antiga do “cuidado de si”, enquanto conjunto de técnicas que tinham a finalidade de possibilitar ao sujeito trabalhar sua conduta no campo político das normas de maneira crítica, atuando sobre a própria vontade e estilizando sua vida como uma verdadeira “obra” de arte à luz da pergunta ética “como devo viver?”. Assim, o cuidado de si aparece no conjunto da obra foucaultiana como um exemplo de estratégia por meio da qual os sujeitos buscavam se constituir “livremente” no interior de uma política de normas, refletindo sobre si a partir das próprias relações de poder nas quais se encontravam imiscuídos.

Porém, sendo o cuidado de si uma prática necessariamente mediada pela técnica, com uma finalidade traçada e realizada a partir de uma política de normas estabelecida, para Agamben ele corre o risco de ser decidido integralmente no campo do governo de si e dos outros sob a lógica do comando (Agamben, 2017, p. 53), tornando-se uma via inócua para se escapar da máquina bipolar do poder. Nesse quadro, para o italiano, a relação de governo que o sujeito estabelece consigo mesmo pelo cuidado de si configura-se em uma aporia comparável à relação circular entre poder constituinte e poder constituído (Agamben, 2017, pp. 129-130).

Para escapar dessa “aporia” foucaultiana, Agamben recorre à ideia de uso como via de acesso a uma “zona da ética totalmente subtraída às relações estratégicas” (Agamben, 2017, p. 133). Dado o seu caráter afetivo, o uso corresponderia a uma relação imediata não determinada, por meio da qual o ser estabelece uma intimidade com o mundo gerando os elementos primeiros do hábito e da linguagem, fundamentais ao campo normativo que é estilizado na dimensão do cuidado. Por isso, o ‘uso’ seria uma categoria primária ao ‘cuidado’ e, sendo ele que dá substancialidade ao ser, se “o si nada mais é do que o uso de si”, romper definitivamente com a estrutura normativa que o sobredetermina exigiria pensar o “uso de si”, e não o “cuidado de si” (Agamben, 2017, pp. 53-54).

Assim, conclui-se que, por mais que Agamben reconheça a importância do sujeito ético foucaultiano – concebido como imanência da própria relação que o si estabelece consigo mesmo –, no seu projeto, pensar o destituente não pode passar pela prática etopoiética do cuidado de si. O sujeito que obra sobre si mesmo, em um processo de estilização refletido das próprias condutas no campo das normas disponíveis – mesmo que no sentido de subvertê-las –, não satisfaz a premissa de um processo inoperoso de uso de si, cujo paradigma não está no estabelecimento de uma relação do ser com o campo normativo do dispositivo em termos de resistência, mas sim na contemplação do ser de sua própria potência no que ela tem de impotência, dissolvendo-se nessa experiência e desativando de vez o dispositivo.

Ou seja, para pensar o destituente com Agamben, seria preciso contemplar-se sem buscar se definir na operação de viver, como um processo não teleológico de uso orgânico e impessoal de si no qual o ser se afeta por intermédio de um “como não” em relação à condição fática em que se encontra: sem transmutar-se em ato, sem produzir obra alguma, diga-se, cancelando e desativando o processo produtivo dessa mesma condição sem alterar sua forma (Agamben, 2017, pp. 86-87). Pois somente a “forma-de-vida” poderia interromper a

máquina que produz o dispositivo no qual ela se encontra aprisionada como uma “forma de vida”.

Referências

- AGAMBEN, G. “Ideia do poder”. In: *Ideia de prosa*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 1987. pp. 61-62.
- _____. “Ideia de prosa”. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 1987.
- _____. “A potência do pensamento”. Trad. Carolina Pizzolo Torquato. *Revista do Departamento de Psicologia*, Vol. 18, Nr. 1, 2006, pp. 11-28.
- _____. “Homo sacer: o poder soberano e a vida nua”. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- _____. “O que é um dispositivo?” In: *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko, Chapecó: Argos, 2009a. pp. 25-54.
- _____. “O que é o contemporâneo e outros ensaios”. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009b.
- _____. “Arqueología filosófica”. In: *Signatura rerum. Sobre el método*. Trad. Flavia Costa e Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010a. pp. 109-150.
- _____. “Signatura rerum. Sobre el método”. Trad. Flavia Costa e Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010b.
- _____. “O reino e a glória”. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. “Por uma teoria do poder destituente”. 2014. Disponível em: <https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/> (Acessado em 05 de fevereiro de 2022).
- _____. “Notas sobre a política”. In: *Meios sem fim. Notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa, Belo Horizonte: Autêntica, 2015a. pp. 53-56.
- _____. “Meios sem fim. Notas sobre a política”. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- _____. “O uso dos corpos - Homo sacer, IV. 2”. Trad. Slevino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BENJAMIN, W. “Para uma crítica da violência”. In: *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011a. pp. 121-156.
- _____. “Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)”. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011b.
- COLLADO, F. G., MATOS, A. S. M. C. “Más allá e la biopolítica: biopotencia, bioarztquía, bioemergencia”. Girona: Documenta Universitaria, 2020.
- DREYFUS, H., RABINOW, P. “Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica”. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. “História da sexualidade: a vontade de saber”. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

- _____. “Dits et Écrits I, 1954-1975”. Paris: Quarto Gallimard, 2001.
- _____. “Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)”. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. “Nascimento da biopolítica”. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. “Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)”. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. “Qu’est-ce que la critique”. In: “*Qu’est-ce que la critique?*” suivi de “*La culture de soi*”. Paris: Vrin, 2015a. pp. 33-80.
- _____. ““Qu’est-ce que la critique?” suivi de ‘La culture de soi’”. Paris: Vrin, 2015b.
- _____. “Subjectivity and Truth”. In: *About the beginning of the hermeneutics of the self. Lectures at Dartmouth College, 1980*. Trad. Graham Burchell. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2016a. pp. 19-51.
- _____. “About the beginning of the hermeneutics of the self. Lectures at Dartmouth College, 1980”. Trad. Graham Burchell. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2016b.
- _____. “Dits et Écrits II, 1976-1988”. Paris: Quarto Gallimard, 2017.
- GOMES, A. S. T., MATOS, A. S. M. C. “A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben: uso inoperoso e não constituinte do poder”. *Revista da Faculdade de Direito UFMG*, Nr. 71, pp. 47-68, 2017.
- HEIDEGGER, M. (1953). “A questão da técnica”. Trad. Marco Aurélio Werle. *Scientiae Studia*, Vol. 5, Nr. 3, 2007, pp. 375-98.

A RELAÇÃO ENTRE A ÁGUA E A LOUCURA EM HISTOIRE DE LA FOLIE*

THE RELATION BETWEEN WATER AND MADNESS

Daniela Lima

<https://orcid.org/0000-0001-5207-6531>

daniela_lima@id.uff.br

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO *No artigo “L’Eau et la folie”, Michel Foucault aponta uma possível relação entre a água e a loucura nas “paisagens imaginárias ocidentais” – relação esta que já se fazia presente em Histoire de la folie. A partir da análise de pontos centrais desta obra, tais como o surgimento da Nau dos Loucos entre os séculos XV-XVI e os usos terapêutico-punitivos da água nos séculos XVII e XIX, pretende-se examinar a tríade água-moral-loucura.*

Palavras-chave: *Foucault. Loucura. Água. Moral.*

ABSTRACT *In “L’Eau et la folie”, Michel Foucault points towards a possible relation between water and madness in the “Western imaginary landscapes” – a relation that already made herself present in Histoire de la folie. Through the analysis of some of the key points of that work, such as the emergence of the Ship of Fools between the 15th and 16th centuries, and the therapeutic-punitive uses of the water in the 17th and 19th centuries, we intend to examine the triad water-morals-madness.*

Keywords: *Foucault. Madness. Water. Morals.*

* Artigo submetido em: 15/06/2022. Aprovado em: 06/02/2023.

Introdução: fazer emergir a questão

Dois anos após a publicação de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*,¹ Michel Foucault escreve o pequeno artigo “L’Eau et la folie”, publicado na revista *Médecine et hygiène* em 1963. Nele, o filósofo indica um possível percurso da relação entre a água e a loucura entre os séculos XVII e XIX: por um lado, a água era usada para descrever a loucura: “é, talvez, a essa liquidez essencial da loucura nas nossas velhas paisagens imaginárias que devemos certo número de temas importantes [...]; os vapores, loucuras ligeiras, difusas, enevoadas [...]; a melancolia, água negra e calma, lago fúnebre” (Foucault, 2019a, p. 205) ; por outro, era usada contra a loucura: “a água tem virtudes eficazes contra o oceano venenoso da loucura” (Foucault, 2019a, p. 206).

Como aponta Elisabetta Basso (2017), em “Complicités et ambivalences de la psychiatrie : Münsterlingen et le carnaval des fous de 1954”, a água era, ao mesmo tempo, substância da desrazão e meio de combatê-la. Nos séculos XVII e XVIII, havia a ideia de cura por meio de “poderes imaginários” da água aplicados à hidroterapia: a água fria curaria o “calor sem febre” da mania, impedindo, assim, a “dessecação do cérebro”; já a água quente desobstruiria os humores na melancolia, “doença fria e estagnante” (Foucault, 2019a, p. 206). Entretanto, no século XIX, sobretudo a partir de Philippe Pinel e François Leuret, a hidroterapia se tornaria um agente punitivo, uma violência por meio da qual o louco confessaria sua própria loucura, controlaria seus humores e se submeteria ao trabalho. Em “L’Eau et la folie”, Foucault relata que Pinel prescrevia duchas de água fria sobre a cabeça para desconcertar o louco, até que ele fosse domado. Leuret radicalizaria a prescrição de Pinel, infligindo ainda mais violência ao uso das duchas. Ou seja, o combate à loucura se confundia com o combate ao próprio louco:

A água não é mais o banho apaziguador [...]: é a surpresa – o que corta o fôlego e faz perder a compostura. [...] [P]ode acontecer que se instale o doente sobre uma plataforma que, de repente, afunda na água. O sujeito, de camisa, é amarrado; a uma distância variável acima de sua cabeça (segundo a violência que se quer obter) há uma torneira que pode ter até cinco centímetros de diâmetro. É que o frio não deve ser mais o agente ativo de um refrigério fisiológico, mas a agressão que abate as quimeras, derruba o orgulho, reenvia os delírios à realidade cotidiana. (Foucault, 2019a, p. 206)

1 O livro, resultado de sua tese de doutorado, foi publicado originalmente sob este título pela editora Plon. Em 1972, por ocasião da republicação da obra pela editora Gallimard, Foucault reduz o título, que passa a ser apenas *Histoire de la folie à l'âge classique*.

Em verdade, Foucault parece propor, em “L’Eau et la folie”, um percurso de leitura de *Folie et déraison*, no qual a relação entre a água e a loucura seria um norteador, o que, aliás, vai ao encontro do processo foucaultiano de “fazer aparecer o que está próximo demais de nosso olhar para que possamos ver o que está aí bem perto de nós, mas que nosso olhar atravessa para ver outra coisa” (Foucault, 2016a, p. 69). No artigo, Foucault retoma pontos importantes do livro, como os tratamentos de Pinel e Leuret, além do relato de Michael Etmüller (Foucault, 2019a, p. 206), que marca a institucionalização do uso da hidroterapia contra a loucura no século XVII. De fato, “L’Eau et la folie” reúne e sintetiza uma relação que já estava presente em sua tese de doutorado, que receberá posteriormente o título definitivo de *Histoire de la folie à l’âge classique*.

Em sua passagem pela Universidade de Uppsala, na Suécia, em 1955, Foucault inicia sua pesquisa para *Folie et déraison*. Cinco anos antes, Erik Waller, um proeminente colecionador, havia doado mais de vinte e um mil documentos para a biblioteca Carolina Rediviva, situada na mesma cidade. “São peças que vão do século XVI ao começo do século XX. [...] E sobretudo há o acervo considerável que esse amador constituíra sobre a história da medicina. Quase tudo que se publicou de importante antes de 1800 e boa parte do que se publicou depois” (Eribon, 1990, p. 94).

Foucault deixa Uppsala em 1958, passando dois anos entre a Polônia e a Alemanha. Embora a tese tenha sido concluída em Hamburgo, seu corpo fora formado nos três anos de pesquisa na biblioteca walleriana. O datiloscrito de *Folie et déraison* foi apresentado, em 1960, a Georges Canguilhem, professor de história das ciências na Sorbonne e autor de *Le Normal et le pathologique*, com vistas de obter orientação de doutorado. A proposta de Foucault era mostrar “como a teoria psiquiátrica inventou, modelou, delimitou seu objeto, a doença mental” (Eribon, 1990, p. 112).

No prefácio da primeira edição de *Folie et déraison*, publicada em 1961, Foucault apresenta com mais clareza essa proposta: “ir ao encontro, na história, desse grau zero da história da loucura” (Foucault, 2019a, p. 152). No entanto, não se tratava de mapear diagnósticos até atingir um ponto de origem e um núcleo de significação comum que pudesse representar o rosto da loucura na história da medicina, mas de recusar o conforto das verdades médicas, de seus blocos de conhecimento. Tampouco se tratava de uma história do progresso da psiquiatria e da evolução das terapêuticas, de recusar, suprimir, apagar descontinuidades; mas o contrário disso: encontrar as descontinuidades, as rupturas, as cisões.

Entre os três termos citados anteriormente, o que melhor caracteriza a tese de Foucault é “cisão”: a história da loucura é a história das cisões entre razão e loucura, de como essas cisões se constituíram, de acordo com “contingências históricas [...] que não são apenas modificáveis, mas estão em perpétuo deslocamento; que são sustentadas por todo um sistema de instituições que as impõem e reconduzem” (Foucault, 2016, p. 13). Apesar da utilização do plural, “cisões”, também não se trata de estabelecer algum tipo de conexão entre elas: cada cisão é uma cisão originária; os loucos nascem a cada momento, herdeiros de práticas institucionais, sociais, morais, políticas e econômicas. O grau zero da loucura se dá em toda parte,² a cada nova cisão e a cada nova terapêutica utilizada contra ela. Cada cisão – e, conseqüentemente, cada terapêutica – é separada e inseparável daquilo que ela divide.

Segundo Foucault, a cultura determina e naturaliza as cisões e os limites entre razão e loucura, estabelecendo, em si mesma, zonas internas e externas: “poder-se-ia fazer uma história dos *limites* – desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior” (Foucault, 2019a, p. 154, grifo original). Com efeito, a cisão é um fato cultural, por meio do qual se constroem territórios que, apesar de nomeadamente internos e externos, não existiriam fora da cultura que os produziu. O que se descobriu sob a poeira dos documentos é que “a loucura não é um fato da natureza, mas um fato da civilização. Sempre, em determinada sociedade, a loucura é uma conduta ou outra, uma linguagem ou outra. Por conseguinte, não haveria história da loucura sem uma história das culturas que a definem como tal e a perseguem” (Eribon, 1990, p. 119). Portanto, a história da loucura poderia ser a história dessas cisões e dessas terapêuticas. Se, para mapear as cisões, olhássemos para as terapêuticas, talvez encontrássemos a água várias e várias vezes: brotando, rebentando, movendo-se. A história da hidroterapia se confunde com a história da loucura, podendo ser mapeada desde a Antiguidade Clássica, como nos “banhos praticados em Epidauro” (Foucault, 2019, p. 326).

A loucura, assim como a doença venérea, foi associada, desde a Idade Média, às impurezas e ao pecado – e sua terapêutica, à purificação. Em “L’Eau et la folie”, Foucault relaciona “os poderes mágicos da água” contra “o oceano venenoso da loucura” com a ideia de que “a água cai do céu”, sendo, portanto, “pura” (Foucault, 2019a, p. 206). Essa ritualística da água se relacionava diretamente com a ideia de purificar, ou seja, estava situada e situava a loucura

2 Neste ponto, retomamos a ideia de origem presente no primeiro prefácio de *Folie et déraison*, buscando uma forma de compreendê-la para além da influência duméziliana.

no discurso moral. Para o filósofo, terapêuticas como os banhos revelam uma “cumplicidade da medicina com a moral, que atribui todo sentido a essas práticas de purificação” (Foucault, 2019, p. 86). Ou seja, a moral é uma das condições de possibilidade tanto da cisão entre razão e loucura como de sua terapêutica. O paradoxo dessa relação é que, pela ambiguidade de seus valores, a água representa, ao mesmo tempo, o mal da loucura e o bem da cura. Portanto, mal e bem coexistem nessa relação.

Aqui se cruzam dois temas: o da ablução, com tudo o que aparenta aos ritos da pureza e do renascimento [...]. A água, líquido simples e primitivo, pertence ao que há de mais puro na natureza; [...] o retorno à limpidez da água assume o sentido de um ritual de purificação; nesse frescor transparente renasce-se para a própria inocência de cada um. Mas ao mesmo tempo a água que a natureza fez entrar na composição de todos os corpos restitui a cada um seu equilíbrio próprio; ela serve de regulador fisiológico universal. (Foucault, 2019, p. 326)

A loucura e a hidroterapia ocupavam, portanto, esse espaço “entre” a aplicação dos “poderes mágicos” da água, que seriam a representação da “providência” contra a “tentação” (Foucault, 2019a, p. 206) da loucura, e o discurso médico que, sobretudo a partir do século XVII, busca sustentação científica para os diagnósticos e as terapêuticas. Contudo, a loucura é um ponto de instabilidade para a medicina tradicional, visto que seus rastros não podem ser mapeados no corpo – ela não possui “substrato orgânico” (Foucault, 2016a, p. 51). Pode-se dizer, portanto, que a loucura subverte o estatuto da medicina, uma vez que não há um domínio, mesmo que instável, sobre o diagnóstico e, conseqüentemente, sobre as terapêuticas.

A defesa de *Folie et déraison* acontece no verão de 1961, no auditório Louis-Liard,³ um dos mais tradicionais da Sorbonne. A banca é formada por Henri Gouhier, Daniel Lagache e, evidentemente, Georges Canguilhem. Diante deles, Foucault relata seu percurso: “a ideia era escrever um livro mais sobre os loucos que sobre os médicos. Mas isso era impossível, pois a voz da loucura foi [...] reduzida ao silêncio. Assim, tornava-se necessário recolher os sinais de um perpétuo debate entre razão e desrazão [...], daí o mergulho necessário nos arquivos” (Eribon, 1990, p. 119). Ou seja, a impossibilidade mesma de escrever um livro sobre os loucos conduziu Foucault a outro caminho, sintetizado no prefácio de *Folie et déraison*:

3 Louis-Liard (1846-1917) foi filósofo, responsável pela reforma do ensino superior na França.

A linguagem da psiquiatria, que é o monólogo da razão sobre a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio. Não quis fazer a história dessa linguagem; antes, a arqueologia desse silêncio. (Foucault, 2019a, p. 153)

É possível entender “arqueologia do silêncio” como um mergulho nos arquivos sobre a loucura. Nesse sentido, “arquivo” não era apenas um conjunto de documentos, como aqueles que formavam a biblioteca walleriana, mas “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados” (Foucault, 2017, p. 158). Com efeito, investigar as leis do que pode ser dito faz surgir também o seu lado eclipsado, ou seja, as leis daquilo que não pode ser dito, ou, ainda, aqueles que não podem dizê-lo: essa é a arqueologia do silêncio. Nesse sentido, este artigo pretende apresentar uma leitura de *Histoire de la folie*,⁴ tendo como objetivo “fazer surgir” a relação entre a água e a loucura, em sua cumplicidade, ambiguidade, violência, indeterminação, instabilidade.

I. *Narrenschiff*: das ambiguidades da água e da loucura

Jean Batany (1985), ao falar sobre a água na Idade Média, faz uma pergunta interessante: “é possível fixar algo na água”? A água assumia valores ambíguos entre a teologia e a medicina: era, ao mesmo tempo, a água benta que purificava os leprosos nos rituais de segregação (Brocard, 1998), a água dos banhos, a água que amaciava, diluía ou misturava as plantas medicinais e outras substâncias para a composição de xaropes, loções, pomadas, caldos (Lorcin, 1985). Contudo, essa inflexão como característica fundamental da água não diz respeito apenas aos valores a ela atribuídos, mas às experiências da navegação. Batany (1985) faz referência a Barthélemy de Chasseneux, quando este afirma que “a água do mar é a mãe de todas as outras águas” (tradução minha). Segundo o autor, essa ideia estaria relacionada ao respeito que as águas do mar exigiriam diante de sua instabilidade. O mar era um lugar de “passagem absoluta”, visto que a navegação “[...] entrega o homem à incerteza da sorte: nela, cada um é confiado a seu próprio destino, todo embarque é, potencialmente, o último” (Foucault, 2019, p. 11).

Nessas paisagens, a água surge, vinda do céu, da terra e da imensidão oceânica, presente no discurso teológico, médico, literário, místico e nas relações intradiscursivas. Com efeito, em uma sociedade que se pensa em termos de moralidade, tais discursos se posicionariam no par opositivo bem/

4 Doravante, iremos nos referir ao livro utilizando o título encurtado *Histoire de la folie*, como é o costume no campo foucaultiano.

mal. Entretanto, no caso da água, tais posições não são fixas e/ou definidas. Em “L’Eau et la folie”, Foucault relaciona a água e a loucura nessa particularidade: ambas seriam figuras moventes. E, nessas paisagens imaginárias, o louco, assim como a água, surge em sua infixidez, precisamente por ser produzido pelos/nos encontros e desencontros de discursos. Na água e na loucura nada se fixava.

Segundo Jean-Marie Fritz (*apud* Fossier, 2004), a palavra louco – *fol* – era usada na Idade Média para designar os desviantes, os sem conhecimento, os imorais, pecadores, descrentes, bobos da corte. Arnaud Fossier (2004) resume essa variação de significado como um certo “fracasso na adaptação social” e uma “relação heterodoxa com a Igreja”, mas reitera que é difícil definir os limites entre loucura, debilidade e inspiração, até porque esses lugares também não são fixos:

[O]s termos que designam essas realidades, que se tornaram heterogêneas para nós, muitas vezes são intercambiáveis: *louco, furioso, estúpido, idiota*, são – como vimos – recorrentes nos vários discursos assinalados. Esses termos se referem tanto aos iletrados, cujo conhecimento espiritual é fora do comum, como aos falsos profetas, eremitas, santos, místicos ou até mesmo feiticeiros. (Fossier, 2004, s.p., tradução minha)

Em *Le Discours du fou au Moyen Âge*, Fritz separa os discursos sobre a loucura na Idade Média entre médicos, teológicos, jurídicos e literários: a medicina estava associada à filosofia e classificava a loucura em um discurso nosográfico, como o dos humores frios e quentes, que correspondiam à melancolia e ao frenesi/fúria; a teologia, por sua vez, entendia a loucura como consequência da relação entre criador e criatura, Deus e homem, seja como castigo ou como graça divina; no discurso jurídico, a loucura não recebia grande destaque em relação a outras deficiências, embora existissem debates pontuais sobre aprisionar ou não o louco; já a literatura brincava “livremente com todos os discursos” (Fritz, 1992, s.p., tradução minha).

Portanto, o louco não era, na Idade Média, objeto de um discurso particular, sendo encontrado, de forma esparsa, nessa torrente discursiva que, como dito anteriormente, estava inserida em uma sociedade que pensa em si mesma em termos morais. Consequentemente, todo e qualquer discurso era atravessado pelo teológico, que se fazia hegemônico e se queria totalizante. “O louco é, portanto, objeto de um discurso no qual essas disciplinas [medicina, teologia, direito, literatura] se chocam e se confrontam, o paradoxo de uma figura marginal, que, no entanto, ocupa um lugar central, na encruzilhada dos discursos” (Fritz, 1992, s.p., tradução minha).

Água e loucura se encontram precisamente nessa encruzilhada discursiva, na qual, pela similaridade de valores, se tornam alegoria uma da outra: da

água à loucura e da loucura de volta à água. No primeiro capítulo da primeira parte de *Histoire de la folie*, Foucault afirma que “a água e a loucura estarão ligadas por muito tempo no sonho do homem europeu” (Foucault, 2019, p. 12). Recorre, sobretudo, aos discursos literário e místico para sustentar essa hipótese, citando exemplos como o episódio em que Tristão se disfarça de louco. Trazido pelos marinheiros, Tristão é jogado em terra: ele parece saber muitos segredos “para não ser de outro mundo [...]. Não vem de terra sólida, mas sim das inquietudes do mar, desses caminhos desconhecidos que escondem tantos estranhos saberes, dessa planície fantástica, avesso do mundo” (Foucault, 2019, p. 12). Contudo, se o mar representa a instabilidade, a inquietude, enfim, o outro mundo, a embarcação parece surgir no sentido oposto, como nos mostra Christine Bénévent (2012):

De fato, a alegoria do navio, muito popular ao longo de toda a Idade Média, tem uma origem cristã que parece inevitável. Basta pensar na nave da igreja, a parte entre o portal e o transepto, delimitada pelas duas fileiras de pilares que suportam a abóbada e cuja forma geral lembra o casco de um navio virado: é o lugar principal onde os fiéis realizam os seus ofícios e celebrações. [...] A viagem na nave, embora sujeita a muitos perigos, pode representar uma autêntica vida cristã: a nave permanece, assim, um símbolo ambivalente, dependendo da direção que tomar. (Bénévent, 2012, tradução minha)

Ao encontro de Bénévent, Foucault ressalta a alegoria mística da alma-berca, que será “prisioneira da grande loucura do mar se não souber lançar sólidas âncoras, a fé, ou esticar suas velas espirituais para que o sopro de Deus a leve ao porto” (Foucault, 2019, p. 13). Pierre de L’Ancre veria no mar “a vocação demoníaca de todo um povo”, relacionando o mar, essa “grande planície perturbada” (Foucault, 2019, p. 13), com a perda da fé. Portanto, não espanta que tivesse despontado, já na Renascença, a *Narrenschiff*.

A *Narrenschiff* tem uma dupla-existência na Europa da Renascença: por um lado, a iconografia e a literatura, por outro, as embarcações que atravessaram os rios da Renânia e os canais flamengos. Segundo Foucault, é possível supor que essas embarcações estivessem relacionadas às duas formas de “exílios rituais”: a “peregrinação” e a “contraperegrinação” (Foucault, 2019, p. 11). Na primeira, os loucos embarcariam em uma viagem na qual buscariam a razão em destinos como Gheel e Bensaçon. Essas peregrinações eram “organizadas e às vezes subvencionadas pelas cidades ou pelos hospitais” (Foucault, 2019, p. 11) que acolhiam os loucos. Já a contraperegrinação tinha como destino cidades como Nuremberg, nas quais os loucos não eram tratados, mas aprisionados. Contudo, os destinos de peregrinação e contraperegrinação, de cura e exclusão, se confundiam, visto que ambos encerram os loucos no “espaço sagrado do milagre” (Foucault, 2019, p. 11).

Os loucos são aprisionados nesse lugar de passagem, que se apresenta com clareza em sua relação com a religião: “o acesso às Igrejas é proibido [...], enquanto o direito eclesiástico não lhes proíbe o uso dos sacramentos” (Foucault, 2019, p. 11). Apesar de não serem ‘enterrados vivos’, como os leprosos, os loucos vivem nessa antessala da vida, nesse entremundos: às portas da Igreja, às portas da terra firme, em uma experiência de “passagem absoluta” (Foucault, 2019, p. 11). Lançados em viagens cujo destino é, na relação entre cura e exclusão, a esperança do milagre. Um estranho percurso atravessado pela “massa obscura” (Foucault, 2019, p. 11) dos valores da água. Mediando a passagem entre esses dois mundos, como nos aponta Jonas Kurscheidt (2012), surge a nau:

Na tradição cristã, a nave é a imagem da fé e da Igreja, enquanto o mar representa o mundo dos perigos e das tentações do Mal contra os quais a nave da Igreja oferece segurança. A nave de Brant deve ser entendida neste contexto. Ele nos apresenta uma espécie de contra-imagem dessa nave da crença. Os *Narren [insensatos] procuram embarcar em um navio que está condenado a afundar*. (Kurscheidt, 2012, s.p., tradução minha)

Nos séculos XV e XVI, houve uma recuperação do tema mítico do ciclo dos argonautas, sobretudo pelas publicações de Symphorien Champier, que, curiosamente, era médico, tendo escrito mais de trinta manuais de medicina, além de livros sobre grandes navegações, tais como *La Nef des Princes*, de 1502, e *La Nef des dames vertueuses*, de 1503. No entanto, se tivermos como referência os grandes heróis que tripularam a nau Argo, os insensatos descritos em *Narrenschiff*, de Sebastian Brant, seriam seu outro radical. Se os argonautas eram exemplo de moral, coragem e de habilidade para navegação, os insensatos eram imorais, guiados por uma coragem ingênua e pela incapacidade de navegar. Portanto, prisioneiros de si mesmos e das intempéries do mar. Não definiam seu destino, e, certamente, seu caminho não encontraria a fortuna, a verdade e a sabedoria, mas uma forma de punição por suas falhas. É dessa forma que a água se apresenta em *Narrenschiff*, sobretudo no cântico 108, “A nau da Cocanha”:

[...] [O]s rochedos se lançaram contra nosso navio, golpeando os dois flancos e deixando-o em pedaços [...]. O vento nos arremessa para lá e para cá: a nau dos tolos nunca retornará depois de ter afundado de vez. Nós não temos nenhum juízo ou sensatez para nadar até a costa, como fez Ulisses [...]. Se [o tolo] não for acolhido neste navio, logo entrará no próximo, onde terá abundante companhia. (Brant, 2010, pp. 325-329)

Brant publicou *Narrenschiff* em 1494, quando já havia concluído o doutorado na Universidade da Basileia, onde passou a lecionar direito canônico

e direito civil. Segundo Kurscheidt (2012), o remédio para a loucura, em Brant, é se reconhecer como louco e confessar sua loucura, um procedimento que será central nas práticas médicas dos séculos seguintes:

eu sei muito bem onde o sapato me aperta, e, portanto se ouvir criticarem-me dizendo: “Médico, curai a vós mesmos, pois sois a mesma categoria”, eu o sei e confesso a Deus que cometi muitos contrassensos e faço parte da ordem dos tolos. Por mais que puxe para tirar o gorro dos insensatos, ele nunca me abandona (Brant, 2010, p. 337).

No prólogo de *Narrenschiff*, Brant desafia os leitores a encontrarem a si mesmos no livro: “que se mirem todas as pessoas nesse espelho” (Brant, 2010, p. 23). Para tanto, o autor apresenta, de forma satírica, mais de cem estereótipos de insensatez: jogadores, vaidosos, arrogantes, preguiçosos, infíéis, mentirosos, difamadores, invejosos, zombeteiros, adúlteros, soberbos, imprudentes, apaixonados... Ou seja, a falha moral, a prática do mal, o pecado, estão relacionados à loucura. Contudo, diferentemente do que ocorreu com a lepra, a relação de causa e consequência não é bem estabelecida, visto que não é possível definir se o pecado leva à loucura, se a loucura leva ao pecado, ou ainda: se o pecado e a loucura se misturam e se confundem.

Há, na Renascença, “toda uma literatura de contos e moralidades, ela assume uma superfície considerável: longa série de ‘loucuras’ [...]. A denúncia da loucura torna-se a forma geral da crítica” (Foucault, 2019, pp. 13-14). Com efeito, a loucura identificada por Brant é um tipo de loucura moral que se opõe à sapiência associada à doutrina cristã – o que pode ser visto na nota final, que expressa o desejo de que se conquiste, a partir da leitura, “sabedoria, juízo e bons costumes” (Brant, 2010, p. 341). Contudo, tantos são os possíveis desvios, que até mesmo o autor, um católico fervoroso, ora se percebe como arrazoado, ora como insensato. Na edição de 1499 de *Narrenschiff*, o autor acrescenta uma nota assinada pelo “insensato Sebastian Brant” (Brant, 2010, p. 341), ou seja, “loucura e razão entram numa relação eternamente reversível que faz com que toda loucura tenha sua razão que a julga e controla e toda razão, sua loucura, na qual encontra sua verdade irrisória” (Foucault, 2019, p. 30). Essa tensão entre loucura e sabedoria, juízo e bons costumes, que aparece em Brant, vai se estabelecer, enquanto cisão na razão/desrazão, na Idade Clássica.

II. O Hospital Geral: a água e a loucura contrapostas

Na Idade Clássica, a loucura não estava mais aprisionada na passagem, no espaço entremundos que as naus representavam: estava retida no Hospital Geral. Nos corredores, pátios e celas, a água, também retida, assumiria outros

usos, tais como as duchas e os banhos. As “figuras moventes” (Foucault, 2019a, p. 205), deformadas, borradas, que pareciam existir em contiguidade com seu próprio deslocamento, se tornaram, portanto, figuras retidas: de um lado, o louco acorrentado; de outro, a água empoçada. A loucura não está, como esteve antes, diante da violência própria da água, quando esta se faz onda ou corredeira, mas diante do uso violento que a medicina faria dela. Portanto, a água é amansada, empoçada e reconduzida para se tornar veículo da razão sobre a loucura. Uma e outra retidas. Uma e outra contrapostas.

A experiência clássica representava a separação, a partição, a divisão, enfim, a cisão razão/loucura, que Foucault associa sobretudo ao cartesianismo.⁵ Exterior à razão, a loucura se tornaria o outro radical contra o qual ela se oporia e a partir do qual ela afirmaria sua superioridade: “demarcada por oposição à razão, a loucura é transformada em desrazão” (Muchail, 2004, p. 44). Portanto, a cisão representa também oposição e hierarquia. Para Foucault, o estabelecimento da loucura como desrazão estaria relacionado às práticas de segregação e de exclusão da loucura no século XVII, visto que de diferentes discursos decorriam diferentes rituais e práticas – “para ela” e “contra ela” (Foucault, 2019a, p. 206). Enquanto havia apenas uma tensão, uma instabilidade, um intercâmbio entre a razão e a loucura, a segregação e a exclusão dos loucos, a exemplo da *Narrenschiff*, não era uma prática hegemônica e institucionalizada como as práticas de internamento que surgiram nos Hospitais Gerais.

Da perspectiva de Salma Muchail (2004), os Hospitais Gerais “constituem a estrutura visível e a forma institucional da cisão entre razão e desrazão” (p. 44), sendo possível entender essa complexa estrutura como um espaço “tanto discursivo como não discursivo” (Fossier, 2002, s.p.). Contudo, há uma relação de interferência entre tais espaços, visto que o discurso que antecedia e era condição de possibilidade dessas instituições também se presentificava em sua materialidade. Espaço discursivo e não discursivo estariam interligados, afirmando e reafirmando um ao outro. Por sua vez, a água, que não pode ser partida, cindida ou fixada, seguia como líquido jorrante do agora delimitado espaço entre razão e loucura. Ou, mais precisamente, entre razão e desrazão.

Como indica André Yazbek (2016), a espacialização da cisão se afiguraria no *grand renferment*. Na prática, “espacializar a cisão” seria excluir, segregar, desterrar os loucos, que teriam como destino último o Hospital Geral. Os loucos não eram mais lançados às águas correntes dos canais e dos rios, mas, banidos de suas terras, reencontrariam, no internamento, a água como purificação e

5 Ver *História da Loucura*, capítulo 2, primeira parte: “A grande internação”.

como renascimento. Ou seja, a ideia de que a loucura não pertencia à terra firme prevalecia como paisagem imaginária e, evidentemente, como discurso – os loucos eram, por fim, os desterrados (Foucault, 2019a, p. 206). Na Idade Clássica, a loucura será percebida como “uma desordem moral associada indiferenciadamente a outras tantas manifestações da desrazão (mendicância, libertinagem, vagabundagem, ateísmo, devassidão, etc.)” (Yazbek, 2016, p. 26). Embora se tratasse de uma “loucura moral”, como na Renascença, havia uma diferença crucial no campo do discurso que a antecedia: não eram apenas as autoridades eclesiásticas e a teologia que a delimitavam, visto que havia também uma forte influência da burguesia em ascensão.

A partir da era clássica, e pela primeira vez, a loucura é percebida através de uma condenação ética da ociosidade e numa imanência social garantida pela comunidade do trabalho. Essa comunidade adquire um poder ético de divisão que lhe permite rejeitar, como num outro mundo, todas as formas de inutilidade social. É nesse *outro mundo*, delimitado pelos poderes sagrados do labor, que a loucura vai adquirir esse estatuto que lhe reconhecemos. Se existe na loucura clássica alguma coisa que fala de *outro lugar e de outra coisa*, não é porque o louco vem de um outro céu, o do insano, ostentando seus signos. É porque ele atravessa por conta própria as fronteiras da ordem burguesa, alienando-se fora dos limites sacros de sua ética. (Foucault, 2019, p. 73)

Com efeito, a ascensão da burguesia no século XVII promove uma mudança no campo discursivo, de modo que, diferentemente do que ocorreu com a lepra, que era vista a partir da ideia de uma punição divina, e da própria loucura, que, até então, estava relacionada sobretudo ao pecado, essa nova “loucura moral” surgiria também como “incapacidade para o trabalho e incapacidade de seguir os ritmos da vida social” (Foucault, 2019, p. 72). No primeiro momento do *grand renferment*, em 1656, quando foi criado o Hospital Geral, a instituição recebeu a “tarefa de impedir a ‘mendicância e a ociosidade, bem como as fontes de todas as desordens’” (Foucault, 2019, p. 63).

O trabalho é apresentado como meio de reintegração do delinquente, do pobre ou do “desarrazoado”. Na realidade, é utilizado como instrumento de perseguição física, impondo ao indivíduo um trabalho insípido, monótono, brutal, exaustivo. (Fossier, 2002, s.p., tradução minha)

Instituições como Salpêtrière e Bicêtre estavam destinadas a receber os “pobres de Paris” (Foucault, 2019, p. 49), um grupo complexo e heterogêneo de pessoas que, pela primeira vez, se via unido sob a égide da marginalização: eram eles de “todos os sexos, lugares, idades, de qualquer qualidade de nascimento, e seja qual for sua condição, válidos ou inválidos, doentes ou

convalescentes, curáveis ou incuráveis”.⁶ Entretanto, a segregação não era baseada no reconhecimento daqueles que, de alguma forma, não pertenciam ao grupo social, mas, ao contrário, na identificação daqueles que refletiam as injustiças sociais, as crises políticas e econômicas, enfim, a precariedade de uma sociedade. Paradoxalmente, os desterrados eram aqueles que mais pertenciam àquela terra, os que carregavam, na cabeça e no corpo, os sinais de sua falência. Essa continuidade extraterritorial dos hospitais gerais era controlada pelos diretores, que tinham poder de “autoridade, direção, administração, comércio, polícia, jurisdição, correção e punição sobre todos os pobres”.⁷ Eram tão ávidos pela limpeza social, que, “poucos anos após sua fundação, o único Hospital Geral de Paris agrupava seis mil pessoas, ou seja, cerca de 1% da população” (Foucault, 2019, p. 55).

Os hospitais gerais, herdeiros dos leprosários, ainda podiam ser entendidos como “prisões da ordem moral” (Foucault, 2019, p. 77), nas quais os discursos moral, médico, policial, jurídico pareciam, aos poucos, se transformar, mas sempre disputando com os discursos que os antecediam. Nesse sentido, a moral burguesa não substituiu inteiramente a moral cristã: por exemplo, os hábitos de trabalho impostos nessas instituições muitas vezes eram precedidos por orações. Já a medicina, atravessada por essas morais que carregavam, evidentemente, muitos pontos de convergência, mantinha rituais de purificação, a exemplo dos banhos.

Os banhos eram usados, desde a Antiguidade Clássica, para tratamento de “fadiga muscular” e “transtornos mentais decorrentes de distúrbios corporais, tais como raiva e febre alta” (Richardson; Walker, 2006, p. 1). Na Idade Clássica, o médico belga Jean-Baptiste van Helmont retoma essa tradição a partir de um método que pretendia “sufocar as ideias loucas” (Van Helmont *apud* Richardson; Walker, 2006, p. 1) e que vai ter grande impacto na medicina asilar do século XVIII. Provavelmente iluminado por uma série de estudos de casos como os de Etmüller, o médico propõe que os pacientes sejam pendurados de cabeça para baixo e, por meio de um sistema de cordas e roldanas, sejam submersos em uma tina, até o limite do afogamento. Era como se a morte ocupasse o espaço entre razão e loucura, de modo que a travessia de um lado a outro da cisão passaria, inelutavelmente, pela experiência do renascimento. Em *The spirit of diseases, or, Diseases from the spirit*, Franciscus Mercurius van Helmont, filho do médico belga, descreve o método de “choque e comoção” utilizado pelo pai:

6 Édito de 1656, art. XI *apud* FOUCAULT, *História da loucura na idade clássica*, p. 49.

7 Édito de 1656, art. XIII *apud* FOUCAULT, *História da loucura na idade clássica*, p. 50.

Método de cura para pessoas loucas [...]. O modo como o fez foi o seguinte: tendo deixados nus os indivíduos, ele amarrou as mãos em suas costas e os pés a uma corda presa a uma roldana, para que pudesse mergulhá-los, em diferentes profundidades, em uma grande vasilha de água. Assim, ele os puxaria pela corda presa aos seus pés e os colocaria, de cabeça para baixo, no compartimento com água. Contudo, as cabeças não deveriam tocar o fundo de tal compartimento, mesmo que seus membros superiores estivessem submersos. De fato, devido ao medo ou por não serem fortes o suficiente para tal método, alguns falhavam e morriam. (Van Helmont *apud* Richardson; Walker, 2006, p. 2, tradução minha)

De acordo com Foucault, ao fim do século XVII, “a cura pelos banhos toma lugar ou retoma lugar entre as terapêuticas maiores da loucura” (Foucault, 2019, p. 327). Dessa forma, a água passa a ser recomendada para o tratamento do frenesi, da mania, da melancolia, da imbecilidade e para fortalecer o temperamento (Foucault, 2019, p. 327). Em outra descrição de seu método, Van Helmont afirma que “o único cuidado que se deve ter é mergulhar de repente e de improviso os doentes na água e mantê-los nela por bastante tempo”. E completa: “não há o que temer por suas vidas” (Foucault, 2019, p. 327).

III. O espaço asilar: a água, a loucura nos “estados vizinhos da morte”

“Ele [Jan Baptist van Helmont] lembra [...] o acidente ocorrido com um maníaco que havia caído por acaso em um poço profundo, sendo retirado em um estado aparentemente de morte, depois voltando à vida e ao livre exercício de sua razão” (Pinel, 2007, p. 51). Este trecho, extraído da introdução do *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, do psiquiatra francês Philippe Pinel, demonstra que a hidroterapia e os métodos desenvolvidos a partir de estudos de caso e de anedotas do século XVII sobreviveram nos séculos seguintes (Cf. Foucault, 2019, pp. 326-331). Entre os séculos XVIII e XIX, há uma transformação no discurso sobre a loucura, que passa a ser entendida como doença mental. Quando o saber psiquiátrico se espacializa, o Hospital Geral dá lugar ao asilo: é em seu interior que a hidroterapia se estabelece – como terapêutica e como punição.

Em “L’Eau et la folie”, são descritas quatro funções específicas da água: “ela é dolorosa”, “ela humilha”, “ela reduz ao silêncio”, “ela castiga” (Foucault, 2019a, p. 207). Segundo Foucault, a dor é uma forma de reconduzir o louco “a esse mundo da percepção atual à qual ele tende a escapar” (Foucault, 2019a, p. 207). É possível relacionar essa centralidade da dor no tratamento da loucura aos casos estudados por médicos na Idade Clássica, como aqueles descritos por Ettmüller e Van Helmont, nos quais se recobriria a razão nos “estados vizinhos da morte” (Pinel *apud* Foucault, 2019, p. 330). Nesse sentido, Leuret

escreve: “Não empregais as consolações, pois elas são inúteis [...]. Muito sangue frio e quando se tornar necessário, a severidade [...]. Uma única corda vibra ainda neles [os loucos], aquela da dor, tenhais bastante coragem para tocá-la” (Leuret *apud* Silva, 2005, p. 6). Como consequência da dor, a humilhação de admitir-se louco, sendo colocado “diante de sua própria realidade desiludida” (Foucault, 2019a, p. 207). Com efeito, o silêncio seria o silenciar da loucura a partir dos métodos que buscam “sufocar as ideias loucas” (Van Helmont *apud* Richardson; Walker, 2006, p. 1, tradução minha), ou seja, não se tratava do silêncio enquanto tal, absoluto, mas de silenciar as diferenças do “ver”, do “ouvir” e do “falar” que a experiência da loucura produz. Por fim, o castigo “representa a instância de julgamento no asilo” (Foucault, 2019a, p. 207), que tem como principal objetivo a confissão.

[A]plica-se a ducha para que o delirante reconheça que aquilo que ele diz é ilusão, falsas crenças, imagens presunçosas – puro e simples delírio. O louco deve reconhecer que ele é louco: o que, em uma época na qual julgamento e vontade eram considerados como constituindo a razão (e a desrazão), devia conduzi-lo diretamente à saúde. A água é o instrumento da confissão: o escoamento vigoroso que arrasta as impurezas, as ideias inúteis, todas essas quimeras que são tão próximas das mentiras. (Foucault, 2019a, p. 207)

De acordo com Foucault, “não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir” (Foucault, 2018, pp. 70-71). É preciso confessar a loucura, dizer em voz alta, admitir que é louco diante desses estranhos lugares de autoridade nos quais o médico circula. “La naissance de l’asile”, capítulo treze da terceira parte de *Histoire de la folie*, evidencia que a prática médica e, mais especificamente, a psiquiatria, no século XIX, muitas vezes se reduziam aos “velhos ritos da Ordem, da Autoridade e do Castigo” e que a cura dependia precisamente de um jogo no qual o médico assumiria o papel de “Pai e Juiz, Família e Lei” (Foucault, 2019, p. 518). Pinel descreve o caso de uma adolescente de dezessete anos que sofria de um “delírio alegre”, relacionando esse estado ao tratamento de “extrema indulgência” (Pinel *apud* Foucault, 2019, p. 518) dado pelos pais. Para alcançar a cura, ela precisaria ser submetida a um regime de “autoridade estrita” (Foucault, 2019, p. 518), no qual confessaria sua loucura. No interior do asilo, a água se torna veículo da autoridade médica e é por meio dela que as ideias loucas são confessadas, subjugadas, silenciadas:

[A] fim de domar esse caráter inflexível [da adolescente], o vigilante escolhe o momento do banho e manifesta-se com veemência contra certas pessoas desnaturadas que ousam levantar-se contra as ordens de seus pais e desconhecer a autoridade deles. Previne-a

que a partir dali ela seria tratada com toda a severidade que merece, uma vez que ela própria se opõe à sua cura e dissimula com obstinação insuperável a causa primitiva de sua doença. (Pinel *apud* Foucault, 2019, p. 518)

Diante do “rigor e [da] ameaça” (Foucault, 2019, p. 518), a adolescente confessa que teria perdido a razão por ter sido “contrariada numa inclinação do coração” (Pinel *apud* Foucault, 2019, p. 519). Embora a loucura tivesse sido diferenciada da miséria e de outras formas de desrazão ainda no século XVIII, se estabelecendo como doença mental no século XIX, os discursos morais continuavam delimitando seus caminhos; por fim, o adoecimento viria das extravagâncias do coração, esse estranho órgão cujos impulsos desorganizados estariam ligados às falhas morais. Após “reconhece[r] seus erros” (Foucault, 2019, p. 518) em confissão, a adolescente alcançaria a cura:

Efetou-se uma mudança das mais favoráveis...; ela se sente agora aliviada e não consegue expressar, como gostaria, todo o seu reconhecimento ao vigilante que fez cessar suas contínuas agitações e devolveu a tranquilidade e a calma ao seu coração. (Pinel *apud* Foucault, 2019, p. 519)

No século XVIII, havia uma associação entre a água e as estruturas físicas do corpo nos tratamentos médicos, a exemplo dos banhos mornos ou frios, que teriam a propriedade de combater as “doenças dos nervos” (Foucault, 2019, p. 329) relacionadas com um “endurecimento do gênero nervoso” e com a “secura das membranas” (Pomme *apud* Foucault, 2019, p. 329). Ao embeber os tecidos, a água agiria contra esses males, devolvendo a flexibilidade dos nervos e das membranas. Para tanto, eram recomendadas de três a seis horas de banho por dia (Foucault, 2019, p. 330). Na virada do século XVIII para o século XIX,

os poderes da água se esgotam nos próprios excessos de suas riquezas qualitativas: fria, ela pode esquentar; quente, ela refresca. [...] No pensamento médico, ela forma um tema terapêutico flexível e utilizável à vontade, cujos efeitos podem ser encaixados nas fisiologias e patologias mais diversas. (Foucault, 2019, p. 330).

Com efeito, no século XIX, a psiquiatria se apropria dos valores mais primordiais da água, tais como a surpresa e a violência, que atordoava marinheiros e loucos já no Renascimento. Na estrutura asilar, a autoridade conferida aos médicos tinha um papel primordial tanto na organização como nas cenas de cura. Era preciso domar e vencer a loucura, o que significava, em verdade, o domínio e a vitória sobre o louco. Ao encontro disso, a ducha se tornara uma “técnica privilegiada” (Foucault, 2019, p. 330).

[A] água reencontra, além de todas as suas variações fisiológicas da época anterior, sua função simples de purificação. A única qualidade de que é encarregada é a violência; deve arrastar num fluxo irresistível todas as impurezas que constituem a loucura; através de sua própria força curativa, deve reduzir o indivíduo à sua mais simples expressão possível, à sua menor e mais pura forma de existência, possibilitando-lhe assim um segundo nascimento. (Foucault, 2019, p. 330)

O Hospital Geral não realizou o sonho da Idade Clássica de criar um espaço de segregação no qual a obrigação moral triunfaria sobre a desrazão, uma vez que essas instituições se assemelhavam, em sua miséria e ociosidade, às prisões e aos depósitos de mendigos. Portanto, se fez necessária “uma nova exclusão no interior da antiga” (Foucault, 2019, p. 398): tratava-se do surgimento dos asilos na Modernidade, os quais, a despeito de se fundarem na possibilidade de cura por meio do saber psiquiátrico, se assemelhavam aos hospitais gerais, visto que os loucos permaneciam trancados e que o internamento era resultado de uma aliança com a lei e com a polícia (Danet, 2013). Ambos se colocavam como instâncias judiciárias, isto é, julgavam e condenavam; a diferença talvez estivesse nas formas de punição: o Hospital Geral operava como a prisão, usava “as mesmas celas, as mesmas sevícias físicas” (Foucault, 2019, p. 513). Em contrapartida, o espaço asilar não emprestava “da outra justiça seus modos de opressão; inventa os seus” (Foucault, 2019, p. 513). Desta perspectiva, a água, sobretudo nas duchas, era técnica privilegiada, como nos mostra o diálogo entre Leuret e um paciente:

Leuret: Você promete não pensar mais nisso?

O doente cede com dificuldade.

Leuret: Você promete trabalhar todos os dias?

Ele hesita, depois aceita.

Leuret: Como eu não acredito nas suas promessas, você vai receber a ducha, e continuaremos todos os dias até que você mesmo peça para trabalhar (ducha).

Leuret: você vai trabalhar hoje?

A.: Já que me obrigam, eu tenho mesmo que ir!

Leuret: Você vai com boa vontade ou não?

Hesitação (ducha).

A.: Sim, eu vou trabalhar!

Leuret: Então você estava louco?

A.: Não, eu não estava louco.

Leuret: Você não estava louco?

A.: Eu acho que não (ducha).

Leuret: Você estava louco?

A.: Então estar louco é ver e ouvir!

Leuret: Sim!

A.: Está bem, doutor, é a loucura.

Ele promete ir trabalhar. (Leuret *apud* Foucault, 2019a, p. 208)

Considerações finais: a água, a loucura, a moral

É possível supor que a relação entre a água e a loucura surja no Ocidente como “paisagem imaginária” (Foucault, 2019, p. 8), contudo, no percurso de *Histoire de la folie*, aquilo que parecia apenas alegoria se converte nas naus que, em seus percursos pelos rios da Renânia e pelos canais flamengos, aprisionam o louco no lugar de passagem, de partida sem chegada; na imersão do louco em lagos tempestuosos, até o limite do afogamento, que provocaria, entre o risco da morte e o renascimento, a vitória da razão sobre a loucura; nas incontáveis horas de banho e na violência das duchas, que, no interior do asilo, iam da purificação à confissão, da terapêutica à punição; nas idas e vindas do louco entre as cercanias dos muros.

Na recomposição destas paisagens, a moral emergiu como parte dos discursos que se tornaram condição de possibilidade da loucura e dos usos da água “para ela” e “contra ela” (Foucault, 2019a, p. 206). Contudo, a loucura, assim como a água, não se fixa e não se deixa fixar, de modo que sua captura pela moral é sempre tão somente o instante antes de ela escapar-lhe entre os dedos. Mesmo diante da exclusão, da segregação, da dor, da humilhação, da redução ao silêncio, dos castigos... há algo que resta. A vitória da razão sobre a loucura, que tenta se fazer enquanto cura, enquanto subjugação e enquanto subjugação pela cura, é sempre fragmentária e parcial.

Em “L’Eau et la folie”, Foucault mostra que, no espaço moral do asilo, o “escoamento vigoroso” da água tinha, por objetivo último, arrastar “todas [as] quimeras que são tão próximas das mentiras” e conduzir “[à] verdade nua” (Foucault, 2019a, p. 207). Mas o que se vê, da *Narrenschiiff* aos hospitais gerais e dos hospitais gerais aos asilos, é a tentativa de produzir uma verdade sobre a loucura que, inevitavelmente, reproduziria uma verdade moral que se queria única. Uma forma de afogar, asfixiar, conduzir aos “estados vizinhos da morte” outras formas de verdade. A loucura é precisamente esse momento e esse lugar, é essa promessa de eclosão não da verdade, mas de uma verdade que questione todas as outras. Uma verdade que, em sua experiência outra, em sua moral outra, em sua paixão outra, mostre as fragilidades e as artificialidades das experiências hegemônicas.

Referências

- BASSO, E. “Complicités et ambivalences de la psychiatrie : Münsterlingen et le carnaval des fous de 1954”. *Med Sci*, Vol. 33, Nr. 1, jan. 2017.
- BATANY, J. “Un « Etat » trop peu « estable »: navigation maritime et peur de l’eau”. *Senefiance*, Nr. 15, 1985.

- BÉNÉVENT, C. “Folie et société(s) au tournant du Moyen Âge et de la Renaissance”. *Babel*, Vol. 25, 2012.
- BRANT, S. “A nau dos insensatos”. São Paulo: Octavo, 2010.
- BROCARD, N. “Une catégorie à part d’assistés : les lépreux”. In : _____. *Soins, secours et exclusion*. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 1998. p. 233-258.
- DANET, F. “La psychiatrie, une spécialité marginale dans la modernité”. *L’Information psychiatrique*, Vol. 89, Nr. 1, 2013.
- ERIBON, D. “Michel Foucault: uma biografia”. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOSSIER, A. “Le grand renfermement”. *Tracés*, Vol. 1, 2002.
- _____. “Le non-sens de la folie : replonger le Moyen-Age dans l’interaction”. *Tracés*, Vol. 6, 2004.
- FOUCAULT, M. “A ordem do discurso”. São Paulo: Loyola, 2016.
- _____. “O belo perigo”. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a.
- _____. “Arqueologia do saber”. Rio de Janeiro: Forense, 2017.
- _____. “História da sexualidade, v. I: a vontade de saber”. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- _____. “História da loucura na idade clássica”. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2019.
- _____. “Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise”. Rio de Janeiro: Forense, 2019a. (*Ditos e escritos, v. I*)
- FRITZ, J.-M. “Le discours du fou au Moyen Âge”. Paris : Presses universitaires de France, 1992.
- KURSCHEIDT, J. “Le *Narrenschiff* de Sébastien Brant à l’épreuve du filtre foucauldien”. *Babel*, Vol. 25, 2012.
- LORCIN, M.-T. “Humeurs, bains et tisanes : l’eau dans la médecine médiévale”. *Senefiance*, Nr. 15, 1985.
- MUCHAIL, S. “Foucault, simplesmente”. São Paulo: Loyola, 2004.
- PINEL, P. “Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental ou a mania”. Porto Alegre: UFRGS, 2007.
- RICHARDSON, D., WALKER, S. “The rise and decline of psychiatric hydrotherapy: an online exhibit from Oskar Diethelm Library”, 2006.
- SILVA, M. “Sobre François Leuret e sua obra”. *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, ano VIII, Nr. 3, setembro de 2005.
- YAZBEK, A. “O louco e o sonhador: Jacques Derrida leitor de *História da loucura*, de Michel Foucault (notas sobre uma polêmica)”. *Trágica*, Vol 9, Nr. 2, 2016.

**REVISITANDO O EXPERIMENTO
DE LIBET: CONTRIBUIÇÕES ATUAIS
DA NEUROCIÊNCIA PARA O
PROBLEMA DO LIVRE-ARBÍTRIO***

***REVISITING LIBET'S EXPERIMENT:
CURRENT CONTRIBUTIONS OF
NEUROSCIENCE TO THE FREE-WILL ISSUE***

Otávio Morato de Andrade

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7353>

otaviomorato@gmail.com

*Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte,
Minas Gerais, Brasil*

Renato César Cardoso

<https://orcid.org/0000-0001-8374-6462>

renatocardoso@hotmail.com

*Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte,
Minas Gerais, Brasil*

RESUMO *Por muito tempo, a questão da existência do livre-arbítrio tem alimentado o debate filosófico sem solução definitiva. O paradigma de Libet (1983) pareceu demonstrar que movimentos simples e aparentemente voluntários poderiam ser desencadeados não pela consciência, mas por processos cerebrais pré-conscientes ou aleatórios. Tais achados repercutiram amplamente no meio*

* Artigo submetido em: 22/02/2023. Aprovado em: 03/04/2023.

acadêmico e científico, desencadeando extensa discussão entre neurocientistas, filósofos e juristas. Explorando as interfaces entre neurociência e livre-arbítrio, o presente trabalho objetiva formular uma síntese atualizada das diversas problematizações sobre os achados Libetianos. Constata-se que o ensaio de Libet, embora repetidamente analisado e replicado nas últimas décadas, ainda não possui uma interpretação definitiva, em parte devido a controvérsias metodológicas e deficiências conceituais específicas. O aprofundamento dessas investigações, aliado às novas descobertas oferecidas pela neurociência, pode enriquecer a pesquisa sobre o livre arbítrio nos próximos anos.

Palavras-chave: *Livre-arbítrio. Neurociência. Paradigma de Libet.*

ABSTRACT *For a long time, the question of the existence of free will has fueled philosophical debate with no definitive solution. Libet's paradigm (1983) seemed to demonstrate that simple and apparently voluntary movements could be triggered not by consciousness, but by preconscious or random brain processes. Such findings had wide repercussions in the academic and scientific circles, triggering an extensive discussion among neuroscientists, philosophers and jurists. Exploring the interfaces between neuroscience and free will, the present work aims to formulate an updated synthesis of the diverse problematizations about the Libetian findings. It appears that Libet's essay, although repeatedly analyzed and replicated in recent decades, still lacks a definitive interpretation, in part due to methodological controversies and specific conceptual shortcomings. The deepening of these investigations, combined with the new discoveries offered by neuroscience, can enrich research on free will in the coming years.*

Keywords: *Free will. Neuroscience. Libet's experiment.*

Introdução

Por muito tempo a questão do livre-arbítrio tem alimentado o debate filosófico; a discussão data de séculos – ou, para alguns, até milênios (Perebom, 2009) – e não é pretensão deste artigo detalhar ou mesmo elencar as numerosas correntes que sobre ela discorrem. Mas se em sede de filosofia os argumentos são antigos e já longamente debatidos, no âmbito dos debates neurocientíficos a contenda é bem mais recente e vivaz.

O fato é que a discussão sobre a existência do livre-arbítrio é extensa e de suma importância, já que ele é normalmente pressuposto como base da

responsabilidade moral e legal em grande parte das sociedades ocidentais modernas (Descartes, 1996; Mill, 2002; Schopenhauer, 2010).

Historicamente, novas descobertas científicas ajudaram a liquidar longas polêmicas estabelecidas entre estudiosos – foi o caso da superação da Teoria Geocêntrica (a partir das contribuições de Copérnico e Galileu), da comprovação da existência dos vírus (visualizados com a ajuda de microscópios no século XX) e da demonstração da Teoria Evolucionista (postulada por Darwin e confirmada pela paleontologia e biologia comparativa). De maneira similar, alguns filósofos e pesquisadores do livre-arbítrio depositam atualmente esperança na neurociência para desvelar os mecanismos neurais subjacentes à cognição e ao comportamento. Acredita-se que este novo campo, que se dedica a estudar o sistema nervoso e principalmente o cérebro, pode oferecer a chave para o problema do livre-arbítrio, auxiliando na compreensão de como nossas escolhas são feitas, por meio do uso de técnicas avançadas que permitem visualizar e medir a atividade cerebral em tempo real. Essas técnicas incluem, entre outras, a ressonância magnética funcional¹ (fMRI) e a eletroencefalografia² (EEG), que permitem aos cientistas estudar como a atividade cerebral se relaciona com a intenção, a tomada de decisão e a ação, fornecendo informações valiosas sobre *se* e *como* se dão as ações voluntárias.

O presente trabalho explora a intersecção entre neurociência e livre-arbítrio, delineando o estado da arte de um dos mais importantes e controversos estudos neste campo: os experimentos de Libet, ou o *paradigma* de Libet. Em 1983, o pesquisador norte-americano Benjamin Libet desenvolveu uma investigação que desafiaria a noção tradicional de livre-arbítrio. Seus achados sobre neurofisiologia do movimento apontaram que o processo cerebral responsável pelo ato tido como voluntário inicia-se de modo pré-consciente ou não consciente. Desde então, o experimento de Libet tem suscitado intensa discussão no campo da filosofia da mente em geral e, em especial, na filosofia do livre-arbítrio.

Com o avanço da neurociência e o aumento da precisão das ferramentas tecnológicas de medição de sinais de atividade cerebral, muitos supuseram, a princípio, que as conclusões de Libet seriam rapidamente superadas ou

1 fMRI (*Functional Magnetic Resonance Imaging*) é uma técnica de imagem que detecta variações no fluxo sanguíneo através da ressonância magnética, permitindo visualizar a atividade neural no cérebro, enquanto uma pessoa realiza tarefas específicas ou experimenta estímulos específicos. É usada para medir a atividade cerebral, tanto em diagnósticos médicos como em pesquisa neurocientífica e psicológica.

2 A EEG (Eletroencefalografia) utiliza eletrodos colocados, na maioria das vezes, no couro cabeludo para detectar ondas cerebrais e medir a atividade elétrica do cérebro. É um método amplamente utilizado para o diagnóstico de transtornos neurológicos, como epilepsia, e em pesquisas neurocientíficas e psicológicas.

confirmadas, colocando fim, de uma maneira ou de outra, à discussão. Entretanto, o que ocorreu foi o contrário: nas últimas décadas, a exaustiva replicação e reinterpretação do ensaio a partir de novos métodos geraram não o seu esquecimento, mas, antes, fizeram emergir novas e profícuas linhas de interpretação a partir dos novos achados. Este artigo objetiva examinar, de uma perspectiva atual, as leituras – sobretudo aquelas mais recentes e de maior impacto – do famoso experimento de Libet.

É pertinente ressaltar que o recorte metodológico deste trabalho se circunscreve às *implicações do experimento Libetiano para o livre-arbítrio, particularmente no que tange ao início pré-consciente do processo voluntário motor*. Significa dizer, portanto, que a presente análise irá debruçar-se sobre as implicações mais diretas deste paradigma experimental para o livre-arbítrio, embora o trabalho de Libet, continuado ao longo de sua vida, tenha se desdobrado em aspectos mais vastos, como a formulação do pensamento sobre campo mental consciente e a teoria *Time-On* (Libet *et al.*, 1991).

Isto considerado, o artigo foi dividido em três etapas. Primeiramente, é apresentado o experimento libetiano, sintetizando-se suas noções fundamentais, seus achados mais relevantes e as problematizações clássicas pertinentes. Em segundo lugar, discutimos as inferências mais recentes sobre o ensaio, algumas das quais feitas com a replicação do experimento por meio de métodos e instrumentos mais modernos. É importante salientar que, ante a impossibilidade de abordar a totalidade de contribuições e replicações já realizadas, optou-se por discorrer, em forma de revisão narrativa, acerca dos desdobramentos que consideramos os mais relevantes ao debate na atualidade, quais sejam: Soon *et al.* (2008), Schurger, Sitt e Dehaene (2012), Brass, Furstenberg e Mele (2019), Haggard *et al.* (2020) e Roskies *et al.* (2021). Demais interpretações consideradas relevantes foram condensadas em quadros sinópticos. Na etapa final do artigo, à guisa de conclusão, todo o conjunto de trabalhos relatado é colocado em perspectiva, com o intuito de se discutir a existência de uma conclusão definitiva sobre o experimento. Vê-se que as descobertas de Libet, embora exaustivamente analisadas e replicadas nas últimas décadas, ainda não possuem uma interpretação definitiva, em parte devido a controvérsias metodológicas e deficiências conceituais específicas que, se apropriadamente aprofundadas e debatidas, podem enriquecer o estado da arte sobre livre arbítrio nos próximos anos.

1 O experimento de Libet: características essenciais e inferências clássicas

1.1 A descoberta do potencial de prontidão

Desde o desenvolvimento da eletroencefalografia (EEG), várias técnicas de localização de sinais de atividade elétrica em indivíduos saudáveis e em pacientes com epilepsia revelaram os mecanismos geradores de potenciais corticais relacionados ao movimento (MRCPs) até certo ponto (Kornhuber; Deecke, 1965).

Nos anos 1960, dois cientistas alemães, Hans Helmut Kornhuber e Lüder Deecke, descobriram, através do EEG, que um potencial elétrico negativo de apenas alguns microvolts (μV) é detectável no cérebro pouco antes de o sujeito flexionar um dedo. Essa onda elétrica (registrada por meio de eletrodos posicionados no couro cabeludo) precedia os movimentos voluntários – e sua atividade elétrica neuronal típica – entre 1 e 1,5 segundos, tendo intensidade máxima sobre a região pré-central contralateral ao movimento e sendo mais presente em áreas frontais (Félix, 2014).

A este fenômeno se convencionou chamar de *Bereitschaftspotential* – palavra alemã que quer dizer ‘potencial de prontidão’ ou ‘potencial preparatório’ (em inglês: *readiness potential* – *RP*). O potencial preparatório emerge da análise de dados de eletroencefalograma (EEG) registrados durante tarefas experimentais envolvendo movimentos espontâneos ou em ritmo próprio. Quando os traçados de EEG, registrados durante tal tarefa, são calculados, evidencia-se um potencial elétrico lento e negativo, levando ao início do movimento (Kornhuber; Deecke, 1965).

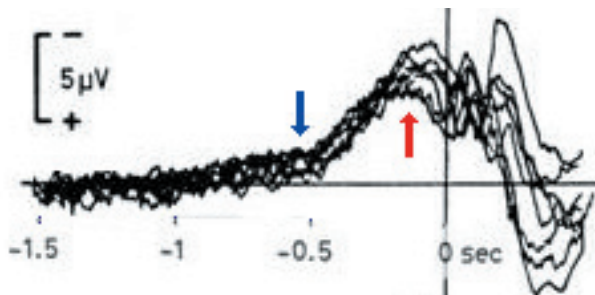


Figura 1: detecção do potencial preparatório pelo EEG, conforme Kornhuber e Deecke (1965).

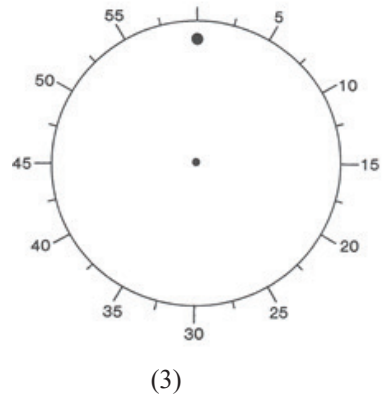
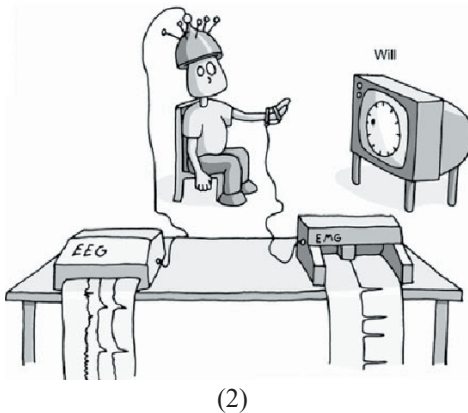
Postulou-se, também, que o RP aumentaria proporcionalmente com o caráter intencional do ato e estaria reduzido em situações de indiferença do sujeito perante ele (Kornhuber; Deecke, 1965).

A descoberta do RP logo adentrou o debate sobre o livre-arbítrio, introduzida por filósofos deterministas como uma evidência para apoiar a tese de que a vontade consciente seria uma ilusão. Embora os próprios responsáveis pela descoberta do RP tenham posteriormente defendido a existência do livre-arbítrio (Kornhuber; Deecke, 2012), a detecção do potencial preparatório continuou a ser vigorosamente usada para questioná-lo, sobretudo após o experimento coordenado pelo cientista norte-americano Benjamin Libet, como será visto a seguir.

1.2 O experimento de Libet

Em 1983, Benjamin Libet e seus colegas, retomando os achados de Kornhuber e Deecke (1965) sobre o aparecimento de processos cerebrais preparatórios antes do movimento, indagaram se a *consciência do desejo voluntário* ou a *intenção de agir* também poderiam ser flagrados nos registros eletroencefalográficos, antes mesmo que o indivíduo realizasse o movimento.

Em um engenhoso desenho experimental, Libet pediu aos participantes que executassem, quando e quantas vezes quisessem, movimentos voluntários leves (flexão do dedo ou do pulso, pressionar um botão) enquanto olhavam para um relógio (Figura 2). O relógio era uma espécie de círculo dividido em várias grades, e um ponto girava em torno dele (Figura 3). Os participantes deviam prestar atenção à posição do ponto no relógio no momento em que tomaram consciência da sua intenção de executar o movimento. Este momento de “tomada de consciência da intenção” foi chamado tempo “W” (Libet *et al.*, 1983).



Figuras 2 e 3: ilustrações do experimento de Libet (Blackmore, 2011; idem).

Os sinais cerebrais são medidos usando eletroencefalografia (EEG) e o tempo do movimento por meio de eletromiografia (EMG) anexada ao pulso. O participante faz uma ação voluntária e relata o momento em que sentiu a ‘urgência consciente’ de se mover, observando a posição do ponto no relógio.

Ao comparar o momento em que o sujeito tomou consciência da sua intenção (W) com o momento em que efetivamente o movimento foi realizado, os pesquisadores conseguiram cronometrar a duração e o intervalo entre essas ações com base no relógio e nos registros eletroencefalográficos (EEG) e eletromiográficos (EMG).

Os achados foram surpreendentes. Antes mesmo do momento relatado pelos participantes da consciência da intenção de realizar o movimento (W), detectou-se o aumento da atividade cerebral, começando em média cerca de 300 milissegundos antes de W. Os resultados sugeriam, portanto, que existiria um acúmulo de atividade elétrica cerebral pré-consciente precedendo a decisão consciente de realizar ações no cérebro. Esses sinais cerebrais que antecedem a vontade consciente coincidiriam com o que foi chamado de *readiness potential (RP)*, já descrito anteriormente.

Relataram ainda que, após o relato da consciência da decisão (tempo W), os sujeitos levavam em média cerca de 200 milissegundos para que o movimento fosse executado. Portanto, de acordo com o artigo de Libet, os sujeitos testados no experimento levaram, no total, 500 milissegundos desde o início da atividade cerebral aumentada até a execução do movimento voluntário, sendo 300 ms antes de W (consciência da intenção) e 200 ms após.

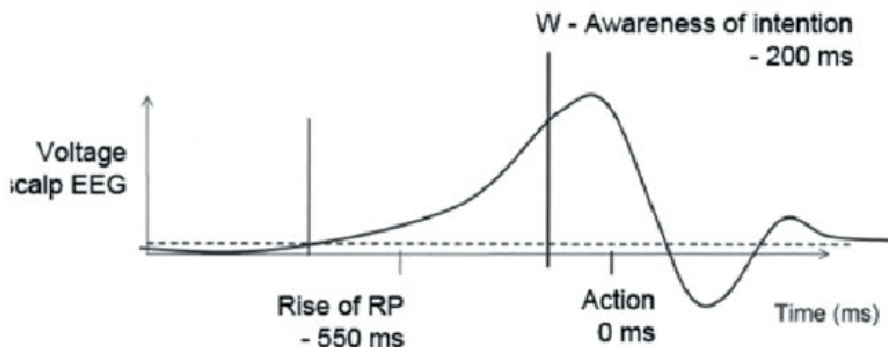


Figura 4: potenciais de prontidão esquematizados no EEG do couro cabeludo. O potencial de prontidão começa a aumentar de forma crítica, antes mesmo que o participante esteja ciente de sua decisão de se mover (Blackmore, 2011).

Na interpretação de Libet, esses sinais surgidos aproximadamente 300 milissegundos antes de W caracterizariam uma atividade pré-consciente, indicando que uma ação espontânea e voluntária começa a acontecer de forma não consciente (Libet *et al.*, 1983).

Ao interpretar os achados, Libet deduziu que “o início de uma ação voluntária espontânea do cérebro ocorre *inconscientemente*”. Embora Libet reconhecesse que esse resultado significava que a consciência não poderia ter causado o movimento nesse caso particular, ele relutava em admitir que essa seria a comprovação de que a consciência é inteiramente epifenomenal ou acausal. Sua proposta era que, uma vez que a consciência surgiu um pouco antes do movimento, ainda poderia ser capaz de exercer um veto na fração de segundo antes que o movimento fosse realizado. Assim, nos 200 ms após a consciência da intenção (W), haveria condição para o controle destes atos, por meio do que ele denominou “poder de veto”. É o poder de veto que, segundo Libet, permite o controle consciente das nossas ações, razão pela qual ele acredita que existiria, ainda que de forma mitigada, o livre-arbítrio:

[...] sujeitos relataram que algumas vontades conscientes de agir foram ‘abortadas’ ou inibidas antes que qualquer movimento acontecesse de fato; nestes casos, o sujeito simplesmente esperou que outra vontade surgisse, a qual, quando consumada, constituiu o real evento cujo potencial de prontidão foi registrado (LIBET *et al.*, 1983, p. 641, tradução nossa).

Não foi isenta de polêmica esta interpretação de Libet de que o livre-arbítrio estaria presente no breve instante em que o agente pode exercer o

veto. Esta interpretação deu início a uma extensa série de debates e novos experimentos. Os novos resultados, por sua vez, suscitaram reflexões sobre a natureza e extensão da autonomia humana, como veremos adiante.

1.3 Críticas clássicas ao experimento de Libet

O experimento repercutiu fortemente nos círculos acadêmicos, animando aqueles que acreditavam que o indivíduo seria mero observador de ações anteriormente decididas pelo cérebro. Para estes analistas, os achados Libetianos eram a prova de que escolhas aparentemente voluntárias podem ser produzidas pelo sistema inconsciente. A consciência, nestes casos, seria apenas *avisada* sobre o conteúdo de uma decisão já tomada (Miranda, 2018, p. 114).

No campo do Direito, alguns juristas chegaram a sustentar que os princípios e leis penais fossem profundamente reformulados, argumentando que a comprovação da inexistência do livre-arbítrio põe em xeque o sistema jurídico de responsabilidades (Harris, 2012; Greene, 2013).

Desde a publicação dos resultados do experimento, filósofos, neurocientistas e psicólogos têm tecido importantes comentários. Muitos deles coincidem ou dialogam entre si, destacando, em sua maioria, aspectos interpretativos, metodológicos ou conceituais. A seguir, está um quadro sinóptico que sintetiza, a partir de meticulosa revisão elaborada por Félix (2014, pp. 68-97), as principais reações que surgiram imediatamente após a publicação do artigo-alvo de Libet (1985), um *paper* submetido a comentários de eminentes estudiosos na própria publicação.

Quadro 1: síntese das críticas ao experimento de Libet no artigo-alvo (1985)

Autor	Principais problemas encontrados no experimento de Libet
Breitmeyer (1985)	Critica a extrapolação de uma ação simples (levantar um dedo) para profundas implicações filosóficas; rechaça o conceito de “intenção” libetiano; sugere que Libet pode ter contaminado o inconsciente dos sujeitos; diz que Libet desconsiderou questões como a natureza do controle consciente ou poder de veto.
Bridgeman (1985)	Sugere contaminação do inconsciente e do foco de atenção dos indivíduos; critica a generalização das conclusões para o campo filosófico.
Danto (1985)	A tese do poder de veto seria inconsistente com os achados de Libet sobre RP.

Autor	Principais problemas encontrados no experimento de Libet
Doty (1985)	Diz que processos inconscientes não podem ser considerados de modo independente de um possível controle consciente mais amplo; alega que o poder de veto não foi satisfatoriamente explicado.
Jung (1985)	Lembra que pode haver ações que tenham um forte componente consciente em uma fase de aprendizado e que se tornam automáticas com o passar do tempo, como no caso do ato de escrever. As conclusões de Libet, portanto, não provariam que qualquer tipo de ato teria uma iniciação inconsciente.
Latto (1985)	Desconfia dos relatos subjetivos, especialmente em curtos intervalos de tempo; sugere a contaminação dos atos realizados, citando um verdadeiro “adestramento dos sujeitos”; coloca em dúvida o poder de veto.
MacKay (1985)	Alega que o modelo adotado é falho; entende que a vontade consciente estaria integrada em um processo cerebral estocástico.
Nelson (1985)	Encontra contradições na formulação do poder de veto.
Wasserman (1985)	Diz que o tempo W não é confiável, pois subjetivo. Diz que o intervalo entre W e RP não poderia ser aceito para admitir processos inconscientes antes do agir.
Wood (1985)	Afirma que Libet, ao partir da premissa de que não se deveria esperar atividade cerebral que precedesse a ação, caiu num “dualismo radical”.

2 Replicações e interpretações contemporâneas

2.1 Síntese de análises e replicações recentes

Com o avanço da neurociência e o aumento da acurácia dos equipamentos laboratoriais, poder-se-iam imaginar dois cenários: o primeiro, no qual os achados de Libet seriam reiteradamente ratificados por aparelhos cada vez mais precisos, e um segundo, onde o experimento seria refutado de maneira consistente por métodos e medições mais modernos. No entanto, uma análise da discussão recente sobre Libet indica que o meio científico ainda se divide ao reinterpretar os achados do cientista sobre o livre-arbítrio.

Neste capítulo, apresentamos dois quadros sinópticos sintetizando as análises e replicações mais importantes das últimas duas décadas. Tal qual o quadro anterior, que reúne críticas ao artigo-alvo, os quadros seguintes baseiam-se em revisão feita por Félix (2014, pp. 68-97), trazendo um apanhado que permite identificar as principais críticas surgidas a partir dos anos 2000, ou seja, mais de quinze anos após o experimento.

Quadro 2: síntese das principais replicações do experimento de Libet e respectivas conclusões

Replicante	Especificidades do estudo e principais conclusões
Matsuhashi e Hallet (2008)	Buscou-se reduzir a carga subjetiva do relógio de Libet, principalmente no registro W. Os achados sugerem que a percepção da intenção surge através de múltiplos níveis de consciência, iniciando-se logo depois que o cérebro começa o movimento.
Bode <i>et al.</i> (2011)	Replicaram o experimento feito por Soon <i>et al.</i> (2008), descrito no item 2.2, confirmando seus achados, com o incremento de que os padrões de atividade preditiva ficaram mais estáveis à medida que se aproximava o tempo W da consciência da intenção de agir.
Fried, Mukamel e Kreiman (2011)	Repetiram o experimento de Libet com eletrodos implantados intracranialmente, com pacientes epiléticos refratários ao tratamento clínico e que faziam um mapeamento pré-operatório por meio de eletrodos intracraniais. Encontrou-se um recrutamento neuronal progressivo que se iniciava cerca de 1.500 ms antes do tempo W.
Baker <i>et al.</i> (2011)	Replicaram o clássico experimento, sem, contudo, utilizar o relógio de Libet. Outras ações e movimentos foram avaliados. Descobriu-se que a atividade elétrica relacionada ao dito potencial é bastante atenuada durante uma situação de atividade de processos cognitivos que se utilizam de memória de trabalho.

Quadro 3: síntese de análises recentes ao experimento de Libet

Autor	Principais observações sobre experimento de Libet
Haggard e Libet (2001)	Distinguem vontade (“will”) de escolha (“choice”), esquecida por muitos neurocientistas. Enquanto a vontade <i>gera</i> uma ação, a escolha <i>seleciona</i> uma ação.
Pockett (2002)	Sustenta que o relógio libetiano desconsiderou alguns cuidados metodológicos.
Dennett (2003)	Afirma que Libet cai na ilusão do teatro cartesiano, ou seja, imaginar que há um “centro de controle” em algum lugar do cérebro, em que tudo se junta para formar o que entendemos por consciência
Velmans (2002; 2003)	Valoriza o trabalho de Libet, mas duvida do papel dado ao controle consciente; considera que o livre-arbítrio pode e deve ser inconsciente; define Libet como dualista cuja ideia de consciência não supre a interação causal mente/cérebro.
Honderich (2005)	Questiona porque o veto consciente não tem origem em processo cerebral inconsciente anterior. Acrescenta que há uma confusão conceitual e uma utilização errônea de termos ligados à causação e à explicação de alguns fenômenos; diz que, quando Libet valorizou o momento da consciência da intenção de agir (W), ignorou a influência de eventos ocorridos (bem) antes do aparecimento do potencial de prontidão.
Alfred Mele (2006)	Defende que a interpretação de Libet foi inadequada em muitos momentos; amplia a crítica sobre a inacurácia conceitual libetiana (e.g.: “W” deveria representar “querer agir” e não “ter a intenção de agir”; identifica e distingue diferentes tipos de intenções; questiona a técnica do registro de “W”).
Searle (2010)	Diz que há intenção anterior ao processo de formação do potencial de prontidão. Alega que o modelo decisional utilizado no experimento é bastante simplório e não pode ser generalizado para decisões mais refletidas e complexas.
Gazzaniga (2011)	Diz que a visão de “cima para baixo” (cérebro -> mente) é simplória, devendo dar lugar à complementariedade; lembra que a maioria dos pesquisadores desconsidera o contexto social e que “assim como não deveríamos procurar entender o trânsito pela mecânica dos carros, também não deveríamos procurar compreender os cérebros para entender a ideia de responsabilidade” (tradução nossa).
Ebert e Wegner (2011)	Utilizam os achados de Libet para apoiar a tese de que não existe livre-arbítrio.
Caruso (2012)	Defende o <i>hard determinism</i> com base nas evidências de Libet.

A seguir, discorreremos mais pormenorizadamente sobre cinco relevantes estudos que trazem interpretações paradigmáticas sobre a questão do livre-arbítrio em Libet.

2.2 *Antevendo decisões livres (2008)*

Em 2008, estudos liderados por Chun Siong Soon replicaram o paradigma de Libet, com adaptações na fase de *relato do movimento*. Os participantes realizariam as mesmas tarefas de decisão do experimento original (escolhendo pressionar um botão com o dedo indicador esquerdo ou direito), enquanto sua atividade cerebral era monitorada por ressonância magnética funcional (*functional magnetic resonance imaging* – fMRI). Todavia, os sujeitos deviam relatar o momento da decisão, não com base no relógio de Libet, mas selecionando uma letra em um fluxo alfabético que estava sendo apresentado durante a tarefa. Os participantes eram orientados a “pensar muito” sobre a escolha antes de fazê-la, diferentemente de escolhas simples, que não requerem longa reflexão subjetiva.

Graças aos sinais detectados pela fMRI no córtex pré-frontal (*prefrontal cortex* – PFC), Soon e seus colegas descobriram que a previsão pode ser feita, com uma aproximação relevante (precisão média de 60%), até 7s antes que a escolha consciente seja experimentada pelo sujeito. Isso sugeriria um modelo causal provisório de fluxo de informação, no qual os primeiros precursores inconscientes da decisão motora se originaram no PFC, de onde influenciaram o acúmulo de informações relacionadas à decisão no pré-cuneiforme e, posteriormente, na SMA – Supplementary Motor Area (área motora suplementar), onde permaneceu inconsciente por até 10s (Soon *et al.*, 2008; Félix, 2014).

De acordo com Félix (2014, p. 71), o experimento acabou por reviver a velha questão da presciência de Deus que forçou os teólogos a se perguntarem se o homem pode ser considerado livre, se alguém já conhece suas escolhas futuras. Em verdade, os autores falam de decisões “livres” determinadas pela atividade cerebral com antecedência, colocando “livre” entre aspas, visto que a liberdade é considerada uma hipótese do senso comum. A este respeito, os autores afirmam:

Descobrimos que o resultado de uma decisão pode ser codificado na atividade cerebral do córtex pré-frontal e parietal até 10s antes de entrar em consciência. Esse atraso presumivelmente reflete a operação de uma rede de áreas de controle de alto nível que começam a preparar uma decisão futura muito antes que ela entre no conhecimento (Soon *et al.*, 2008, tradução nossa).

Em suma, Soon *et al.* (2008) questionam a interpretação de Libet para os resultados de seu próprio experimento, argumentando que a atividade cerebral registrada antes da consciência da decisão não está necessariamente relacionada à tomada de decisão, mas sim à atenção e outros processos cognitivos. Eles propõem que a verdadeira decisão é tomada em um momento posterior, quando a pessoa se torna consciente da sua intenção de pressionar o botão.

2.3 O experimento de Schurger, Sitt e Dehaene (2012)

Como visto, desde sua descoberta na década de 1960 o *readiness potential* (RP) tem sido interpretado por vários autores como um sinal de preparação do movimento, resultado de uma decisão neural pré-consciente de iniciar uma ação. Entretanto, em um estudo paradigmático Schurger, Sitt e Dehaene (2012) desenvolveram uma interpretação diferente: o RP refletiria, na realidade, flutuações estocásticas contínuas na atividade neural, que favorecem a emissão espontânea de um movimento em certos momentos mais do que em outros.

Schurger e seus colegas partiram da suposição que o experimento de Libet não é tão diferente de outras tarefas que envolvem a tomada de decisão. Em outros estudos, quando participantes têm que decidir se um ponto aleatório dinâmico se move para a esquerda ou para a direita, o sistema de decisão acumula evidências para essas opções até que um limiar específico seja atingido e uma decisão seja realizada. Enquanto na tomada de decisão perceptual a evidência perceptual pode ser acumulada, os participantes da tarefa de Libet são explicitamente instruídos a não basear sua ação espontânea em qualquer evento externo. Isso levanta a questão sobre qual tipo de evidência é acumulada no paradigma Libetiano (Brass; Furstenberg; Mele, 2019, pp. 24-25).

Para provar sua hipótese, os pesquisadores criaram uma variação da tarefa *Libetus interruptus*, que adicionou interrupções aleatórias à tarefa original: um “clique” audível que indica ao sujeito para fazer o movimento imediatamente, o mais rápido possível. Cada tentativa termina quando o sujeito faz o movimento espontaneamente ou é interrompido. Os sujeitos foram desencorajados a evitar as interrupções, simplesmente como haviam feito anteriormente na tarefa clássica. Ao interromper os participantes em momentos imprevisíveis, os pesquisadores objetivavam flagrar a atividade cerebral espontânea que também pode desempenhar um papel no início dos movimentos autoiniciados nesta tarefa.

A partir desse novo modelo que permitia interrupções, os estudiosos supuseram que uma decisão forçada por uma ordem de agir se concretizaria em uma reação que seria tão mais rápida quanto mais próximo o acumulador

decisório de atividade neuronal estivesse do limiar que deflagraria a ação – e de seu correlato da consciência de ter a intenção de agir.

Os achados foram reveladores. De fato, nas respostas mais rápidas mediante uma decisão forçada, o aparecimento, em todas elas, do RP, mesmo estando ausente a consciência da intenção de agir, pode indicar que esse curioso fenômeno eletroencefalográfico não é um correlato da decisão inconsciente de agir, mas, antes, faz parte – talvez em um nível próximo ao do limiar de ativação – de um sistema acumulador muito mais amplo e que se protraí no tempo.

Para Schurger, Sitt e Dehaene (2012), finalmente, o momento da decisão de agir seria quando essa flutuação de atividade neuronal, que pode estar presente mesmo quando sequer se está pensando em realizar um movimento, atingisse o limiar de ativação que deflagraria a ação. Isso se daria, ainda, em um tempo coincidente com o descrito pelos sujeitos como aquele do aparecimento da consciência da intenção de agir, no modelo experimental de Libet.

2.4 A tese de que Libet – e a neurociência – não refutam o livre-arbítrio (2019)

Em 2019, um emblemático estudo publicado por Marcel Brass, Alfred Mele e Ariel Furstenberg concluiu que as tarefas do tipo até aqui discutidas, na realidade, não desafiam a noção de livre-arbítrio. Brass, Furstenberg e Mele (2019) citam evidências que, em sua concepção, teriam estabelecido que o RP refletiria não os resultados de uma decisão inconsciente, mas o processo de formação da decisão em si. A decisão, portanto, só é tomada quando um limiar específico é ultrapassado, momento no qual os participantes tomam conhecimento de sua decisão.

Em outras palavras, a atividade cerebral que precede as decisões conscientes reflete o processo de decisão, e não o seu resultado. Além disso, destacam que o processo de decisão é configurado por intenções condicionais que os participantes formam no início do experimento. Os pesquisadores concluem que:

Ao invés de mostrar que o livre-arbítrio não existe, a tarefa de Libet demonstra que as decisões são o resultado de intenções condicionais conscientes que configuram um processo de decisão que parcialmente desdobra-se inconscientemente. Se o livre-arbítrio existe ou não permanece uma questão em aberto (Brass; Furstenberg; Mele 2019, p. 48, tradução nossa).

Desta maneira, Brass, Furstenberg e Mele apontam que a tarefa original de Libet baseou-se em pressupostos controversos, como a suposição de que a consciência poderia ser “fracionada” ou de que seria passível de mensuração

por meio de respostas motoras. A consciência, defendem Brass e seus colegas, é um processo complexo, contínuo e dinâmico, incapaz de ser reduzido a uma única medida fisiológica e, portanto, impossível de ser aferido com precisão através de experimentos do tipo Libet. Assim, os resultados de Libet estão naturalmente propensos a serem interpretados de maneiras diferentes, de forma que a conclusão de que “a consciência surge após a decisão” é apenas uma das muitas possibilidades.

2.5 O modelo estocástico em xeque (2020)

Em 2020, Haggard *et al.* se dedicaram a investigar uma interessante questão: *o RP seria encontrado apenas no momento da ação, como nos experimentos Libetianos?* Neste novo estudo, os pesquisadores pretendiam colocar à prova a teoria do modelo estocástico, ou seja, de que o RP ocorreria o tempo todo – mesmo quando nenhuma ação é produzida (Schurger; Sitt; Dehaene, 2012).

Os cientistas utilizaram o potencial de prontidão médio real como parâmetro, buscando sinais neurais semelhantes a ele, e usando métricas de similaridade que capturam as propriedades temporais ou espaciais do RP. Ao final, não foram detectadas evidências de eventos semelhantes ao RP em qualquer momento, exceto imediatamente antes das ações autoiniciadas (Haggard *et al.*, 2020, p. 9).

As evidências encontradas sugerem que o potencial preparatório deve, sim, ser um precursor específico de ações voluntárias autoiniciadas, como imaginaram Kornhuber e Deecke (1965) e o próprio Libet (1985). Apesar de não descartar totalmente a possibilidade estocástica, o estudo de Haggard e seus colegas enfraqueceu essa hipótese, a qual propõe que o RP não está atrelado a um sinal de ação, mas refletiria apenas a média de flutuações estocásticas acumuladas na atividade neural.

2.6 Reconsiderando a natureza do potencial preparatório (2021)

Como se viu anteriormente, a detecção do potencial preparatório (RP) é um ponto central nos achados da neurociência sobre o livre-arbítrio. Isso porque é justamente o RP que “denuncia” atividade cerebral em momento anterior à consciência de intenção – um dos principais argumentos, senão o maior, em desfavor do livre-arbítrio.

Entretanto, um trabalho recente de Adina Roskies, Aaron Schurger e colegas (2021), sugere que a lógica de Libet pode ter partido de uma premissa equivocada sobre o potencial preparatório. Segundo os autores, o experimento de Libet mede a *preparação* motora, e não a *tomada* de decisão propriamente dita. Além disso, eles argumentam que a consciência de intenção é um processo

dinâmico que ocorre ao longo do tempo e não um evento instantâneo. Para demonstrar tal ideia, Roskies *et al.* (2021) baseiam-se nos modelos de decisão estocástica (*stochastic decision models* – SDMs), defendendo que o RP retrata, em verdade, *a atividade neural subjacente à formação de uma decisão de se mover*, ao invés do *resultado de uma decisão de se mover*, como pensado por Libet. Explicam Roskies e seus pares:

O potencial de prontidão em si é um tipo de artefato ou ilusão, que se espera que apareça exatamente como aparece dado o projeto experimental, mas **não reflete um sinal cerebral real** que começa com o início do RP ou é lido por outras áreas (Roskies *et al.*, 2021, grifo nosso).

Desta forma, os cientistas defendem uma reavaliação da interpretação padrão do potencial de prontidão (RP), argumentando que ele não poderia ser usado para sustentar a formação pré-consciente da vontade.

O artigo também destaca uma série de obstáculos à concepção clássica do potencial preparatório, tais como: dificuldade em distinguir o RP de outros sinais elétricos no cérebro; a presença de RP quando as tarefas não envolvem atividade motora; o “ruído” em análises, que torna difícil confirmar se o potencial preparatório sempre prevê movimento.

Os autores também lembram que a recorrência dos falsos positivos – nos quais o RP é observado, mas falha em iniciar o movimento – e as inconsistências na quantidade de tempo entre o acúmulo das ondas cerebrais e o movimento também complicam a compreensão da conexão entre a atividade elétrica no cérebro e o livre-arbítrio. Por fim, Roskies *et al.* enfatizam os aspectos filosóficos da tentativa de abordar o problema do livre-arbítrio a partir da neurociência.

Conclusão

A questão de saber se nossas ações são livres, aleatórias ou até mesmo predestinadas é debatida há séculos e tem implicações profundas para a maneira como nos relacionamos com o mundo e com nós mesmos. A própria noção de Justiça é ancorada na responsabilidade moral e legal, que para muitos pressupõe a escolha consciente e voluntária das ações do indivíduo. Além disso, a ideia de livre-arbítrio é decisiva para a compreensão da liberdade e da democracia, pois permite que as pessoas exerçam seus direitos e sua participação na tomada de decisões políticas. Em suma, a nossa capacidade de agir autonomamente é uma das bases da sociedade livre e democrática.

Nos últimos anos, a neurociência ganhou relevância especial nos debates sobre livre-arbítrio. O experimento original de Libet abriu brecha para a

impactante suposição de que a consciência seria um mero observador de ações anteriormente decididas pelo cérebro. No entanto, uma série de inferências subsequentes têm questionado essa interpretação. O próprio Libet defendeu a existência do livre-arbítrio, pontuando que, ainda que as ações tenham origem pré-consciente, são passíveis de controle pelo indivíduo mediante o “poder de veto”. Alguns neurocientistas, por sua vez, defendem que a atividade cerebral medida no experimento original pode ser relacionada à preparação motora, e não à tomada de decisão propriamente dita. Além disso, questiona-se a validade metodológica do experimento original, alegando que as técnicas aplicadas por Libet não são aptas para uma aferição precisa da consciência, um processo extremamente complexo e dinâmico.

Ainda no campo da interpretação do estudo, acrescem-se questões de ordem conceitual, que extrapolam a já disputada e problemática definição de livre arbítrio. Alfred Mele (2006) destaca que alguns termos como “*intention*” e “*desire*”, usados de forma intercambiada por Libet, acabam complicando o debate em torno do experimento, dando margem a interpretações demasiadamente amplas ou distorcidas a depender do termo usado. Como bem notado por Félix (2014), “*ter a intenção de pode ser muito diferente de querer, já que uma pessoa pode querer fazer algo sem, no entanto, decidir fazê-lo de fato*”. Essas e outras imprecisões (Mele, 2006), apontam para a necessidade de um debate mais minucioso sobre as ambiguidades conceituais concernentes não apenas ao experimento de Libet, mas ao debate sobre livre-arbítrio como um todo.

Isto considerado, pode-se dizer que ainda não há consenso sobre as conclusões do experimento de Libet, e a questão da relação entre a atividade cerebral e a consciência continuará sendo um tema de debate ativo na neurociência e na filosofia da mente. Com novas pesquisas sobre neurociência e ciências cognitivas, é esperado o surgimento de evidências e *insights* sobre o funcionamento do cérebro, alimentando a discussão em torno da tarefa de Libet e do livre-arbítrio. Além disso, o avanço da inteligência artificial e da robótica pode trazer à tona uma série de descobertas, ao possibilitar, por exemplo, a análise abrangente de fMRIs e EEGs em acurácia e velocidade antes inalcançáveis pelo ser humano. Se, de um lado, progressos como esses geram benefícios óbvios – como diagnósticos de doenças e detecção de funções cerebrais específicas –, de outro, eles suscitam desafios e debates inéditos, alongando ainda mais a já milenar discussão sobre o livre-arbítrio.

Referências

- BAKER, K. *et al.* “Attention and the readiness for action”. *Neuropsychologia*, Londres, Vol. 49, pp. 3303-3013, 2011.
- BLACKMORE, S. “Consciousness: An Introduction”. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.
- BODE, S. *et al.* “Tracking the unconscious generation of free decisions using ultra-high field fMRI”. *PLoS ONE*, São Francisco, Vol. 6, Nr. 6, p. e21612, 2011.
- BRAUN, M., WESSLER, J., FRIESE, M. “A meta-analysis of Libet-style experiments”. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, Vol. 125, pp. 296-307, 2021. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0149763421002578> (Acessado em 19 de janeiro de 2023).
- BRASS, M., FURSTENBERG, A., MELE, A. “Why neuroscience does not disprove free will”. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, Vol. 102, pp. 251-261, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2019.04.024> (Acessado em 25 de novembro de 2022).
- BREITMEYER, B. “Problems with the psychophysics of intention”. *The Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, Vol. 8, Nr. 4, pp. 539-540, 1985. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/behavioral-and-brain-sciences/article/abs/problems-with-the-psychophysics-of-intention/CF0067690228180E875C9BFD1EF805C> (Acessado em 22 de março de 2023).
- BRIDGEMAN, B. “Free will and the functions of consciousness”. *The Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, Vol. 8, Nr. 4, p. 540, 1985. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/behavioral-and-brain-sciences/article/abs/free-will-and-the-functions-of-consciousness/EECCA216C689EE95B76CE7B6049CB155> (Acessado em 22 de março de 2023).
- CARUSO, G. “Free Will and Consciousness: A Determinist Account of the Illusion of Free Will”. Lanham: Lexington Books, 2012.
- DANTO, A. “Consciousness and motor control”. *The Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, Vol. 8, Nr. 4, pp. 540-541, 1985.
- DENNETT, D. “Freedom Evolves”. Londres: Penguin Books, 2003.
- DESCARTES, R. “Meditations on First Philosophy”. Tradução de John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DOTY, R. “The time course of conscious processing: vetoes by the uninformed?” *The Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, Vol. 8, Nr. 4, pp. 541-542, 1985.
- EBERT, J., WEGNER, D. “Bending time on one’s will”. In: SINNOT-ARMSTRONG, W., NADEL, L. (eds.). *Conscious Will and Responsibility: a Tribute to Benjamin Libet*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011. pp. 134-145.
- FÉLIX, F. “O estado atual do legado de Benjamin Libet, sua coerência e seu impacto na filosofia da mente e no estudo do livre arbítrio”. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Ceará, 2014.

- FRIED, I., MUKAMEL, R., KREIMAN, G. “Internally generated preactivation of single neurons in human medial frontal cortex predicts volition”. *Neuron*, Cambridge, Vol. 69, pp. 548-562, 2011.
- GAZZANIGA, M. “Who’s in Charge? Free Will and the Science of the Brain”. Nova Iorque: Harper Collins Publishers, 2011.
- GREENE, J. “Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them”. Penguin Press, 2013.
- HAGGARD, P., LIBET, B. “Conscious intention and brain activity”. *Journal of Consciousness Studies*, Londres, Vol. 8, Nr. 11, pp. 47-63, 2001.
- HAGGARD, P. *et al.* “Do readiness potentials happen all the time?” *Neuroimage*, Vol. 202, 116143, 2020. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/31629833/> (Acessado em 2 de janeiro de 2023).
- HARRIS, S. “Free Will”. Free Press, 2012.
- HONDERICH, T. “On Determinism and Freedom”. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2005.
- JUNG, R. “Voluntary intention and conscious selection in complex learned action”. *The Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, Vol. 8, Nr. 4, pp. 544-545, 1985.
- KORNHUBER, H., DEECKE, L. “The Will and its Brain: An Appraisal of Reasoned Free Will”. UPA, 2012.
- _____. “Changes in the brain potential in voluntary movements and passive movements in man: readiness potential and reafferent potentials”. *Pflugers Archiv: European Journal of Physiology*, Vol. 284, Nr. 1, pp. 1-17, 1965.
- LATTO, R. “Consciousness as an experimental variable: problems of definition, practice, and interpretation”. *The Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, Vol. 8, Nr. 4, pp. 545-546, 1985.
- LAVAZZA, A. “Free Will and Neuroscience: From Explaining Freedom Away to New Ways of Operationalizing and Measuring It”. *Frontiers in Human Neuroscience*, Vol. 10, 262, 2016. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4887467/> (Acessado em 12 de janeiro de 2023).
- LIBET, B. “Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action”. *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 8, pp. 529-566, 1985.
- LIBET, B. *et al.* “Control of the transition from sensory detection to sensory awareness in man by the duration of a thalamic stimulus: the cerebral ‘time-on’ factor”. *Brain*, Vol. 114, pp. 1731-1757, 1991. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/1884176/> (Acessado em 3 de janeiro de 2023).
- _____. “Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential) – the unconscious initiation of a freely voluntary act”. *Brain*, Vol. 106, pp. 623-642, 1983.
- MACKAY, D. “Do we ‘control’ our brains?” *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 8, Nr. 4, p. 546, 1985.
- MATSUHASHI, M., HALLETT, M. “The timing of the conscious intention to move”. *European Journal of Neuroscience*, Vol. 28, Nr. 11, pp. 2344-2351, 2008.

- MELE, A. “Free Will and Luck”. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006.
- MILL, J. S. “On liberty”. Mineola, Nova Iorque: Dover Publications, 2002.
- MIRANDA, I. E. F. A. “O (falso) problema da culpabilidade penal: sobre as possibilidades de diálogo entre direito penal e neurociências”. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, 2018. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-B9MK23/1/o_falso_problema_penal.pdf (Acessado em 22 de março de 2023).
- NELSON, R. “Libet’s dualism”. *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 8, Nr. 4, p. 550, 1985.
- PEREBOOM, D. “*Free Will*”. Indianápolis: Hackett Publishing, 2009.
- POCKETT, S. “On subjective back-referral and how long it takes to become conscious of a stimulus: a reinterpretation of Libet’s data”. *Consciousness and Cognition*, Vol. 11, pp. 144-161, 2002.
- SCHOPENHAUER, A. “On the Freedom of the Will”. (Tradução de Konstantin Kolenda). Mineola, NY: Dover Publications, 2010.
- SCHURGER, A., SITT, J., DEHAENE, S. “An accumulator model for spontaneous neural activity prior to self-initiated movement”. *PNAS*, Vol. 109, Nr. 42, pp. E2904-E2913, 2012. Disponível em: <https://www.pnas.org/content/109/42/e2904> (Acessado em 20 de dezembro de 2022).
- SEARLE, J. “Consciousness and the problem of free will”. In: BALMEISTER, R., MELE, A., VOHS, K. (orgs.). *Free Will and Consciousness – How Might They Work?* Nova Iorque: Oxford University Press, 2010. pp. 121-134.
- ROSKIES, A. *et al.* “What Is the Readiness Potential?” *Cell. Trends of Cognitive Science*, Vol. 25, Nr. 7, pp. 558-570, jul. 2021. Disponível em: [https://www.cell.com/trends/cognitive-sciences/fulltext/S1364-6613\(21\)00093-0](https://www.cell.com/trends/cognitive-sciences/fulltext/S1364-6613(21)00093-0) (Acessado em 4 de dezembro de 2022).
- SOON, C. S. *et al.* “Unconscious determinants of free decisions in the human brain”. *Nature Neuroscience*, Vol. 11, pp. 543-545, 2008. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/nn.2112> (Acessado em 10 de dezembro de 2022).
- VELMANS, M. “How could conscious experience affect brains?” *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 9, Nr. 11, pp. 3-29, 2002.
- WASSERMAN, G. “Neural/mental chronometry and chronotheology”. *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 8, Nr. 4, pp. 556-557, 1985.
- WOOD, C. “Pardon, your dualism is showing”. *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 8, Nr. 4, pp. 557-558, 1985.

**LA INFINITUD DE LA MODERNIDAD.
NECESIDAD Y ACUMULACIÓN EN LA
FILOSOFÍA HEGELIANA DEL DERECHO***

***THE INFINITY OF MODERNITY.
NECESSITY AND ACCUMULATION IN
HEGEL'S PHILOSOPHY OF RIGHT***

Angelo Narváez León

<https://orcid.org/0000-0001-7320-6905>

anarvaez@ucsh.cl

Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, Chile

RESUMEN *En las páginas siguientes abordaremos las dimensiones internas y externas de la conceptualización hegeliana de la economía política en el contexto analítico de la Rechtsphilosophie de 1820. Entenderemos dimensiones internas los momentos propios del argumento hegeliano en su coherencia y consistencia lógicas y, por dimensiones externas, la validez y representatividad de ese mismo argumento en relación a los problemas de la economía política a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Para ello nos enfocaremos especialmente en la relación entre el capitalismo y el mercantilismo en sus formas fisiocrática y cameralista en el orden a establecer el horizonte lógico e histórico de la exposición hegeliana. Finalmente, a partir de esa relación y de su conceptualización, abordaremos sumariamente los límites del sentido de la economía política como representación del presente en la Rechtsphilosophie.*

* Article submitted on: 30/05/2022. Accepted on: 20/09/2022.

Palabras clave: *Eticidad. Economía política. Hegel. Modernidad.*

ABSTRACT *In the following pages we will address the internal and external dimensions of the Hegelian conceptualization of political economy in the analytical context of the Rechtsphilosophie of 1820. We will understand by internal dimensions the moments proper to the Hegelian argument in its logical coherence and consistency and, by external dimensions, the validity and representativeness of that same argument in relation to the problems of political economy in the late eighteenth and early nineteenth centuries. To this end, we will focus especially on the relationship between capitalism and mercantilism in its physiocratic and cameralist forms in order to establish the logical and historical horizon of the Hegelian exposition. Finally, on the basis of this relationship and its conceptualization, we will summarily address the limits of the meaning of political economy as a representation of the present in Rechtsphilosophie.*

Keywords: *Ethicity. Political Economy. Hegel. Modernity.*

1. Hegel y la economía política

Desde la publicación de *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* en 1960, la conceptualización hegeliana de la economía política ha adquirido especial relevancia dentro de los estudios especializados. La importancia de la investigación de Lukács, según sugiere Perry Anderson, estribó en que no sólo abrió el paso al estudio de la filosofía hegeliana dentro de los márgenes del marxismo occidental, sino que también abrió el camino al estudio de los vínculos entre la filosofía moderna y la economía política más allá de los límites epistemológicos de la tradición marxista (Anderson, 2011, p. 78). El encuentro marxista de Hegel, insistía Anderson, ya había comenzado con *Historia y conciencia de clases* de 1923, que fue interpretado en su tiempo como una respuesta tardía a los debates del *Revisionismusstreit*. En ese contexto, y al igual que los marxistas que le precedieron en esta línea, la interpretación que entonces ensayaba Lukács apuntaba a la elaboración de antecedentes teóricos de la teoría marxiana del valor-trabajo y la enajenación que posibilitarán una nueva genealogía epistemológica y una nueva posición política en el contexto de la descomposición de la socialdemocracia alemana tras la I Guerra Mundial y el fracaso de la Revolución de noviembre de 1919.

Hay sin embargo una diferencia entre las lecturas que propone Lukács en 1923 y 1960. Si tomamos como punto de partida el célebre pasaje de *Razón y revolución* en el que Marcuse sostiene que en la conceptualización hegeliana de la modernidad las categorías sociales aparecen como categorías filosóficas, y en la marxiana las categorías filosóficas aparecen como categorías sociales (2010, p. 259), podemos decir que en el caso de Lukács las categorías marxianas aparecen en 1923 como categorías filosóficas, y en 1960 las categorías filosóficas hegelianas aparecen como categorías sociales. Más allá de los paralelos entre Marcuse y Lukács, para la generalidad del marxismo occidental este vuelco representó un quiebre determinante.

El “error” en la conceptualización hegeliana de la economía política, sostenía Lukács en ambos momentos, no se debía a limitaciones epistemológicas sino históricas: Hegel llegó lo más lejos que podría haber llegado una conciencia burguesa de comienzos del siglo XIX (del mismo modo como podría haber llegado la *comédie humaine* de Balzac en otro contexto narrativo), antes que las transformaciones políticas y económicas del periodo 1830-1871 transformaran la validez y representatividad de las categorías filosóficas en general. Por supuesto, a pesar de los entramados propios de la tradición marxista, lo que nos interesa aquí es cómo Lukács le dio a la conceptualización hegeliana de la economía política coherencia y consistencia propias, que luego los estudios especializados heredarían – aunque no sin problemas, y reconociéndole o no el gesto teórico (Burman; Baronek, 2018).

Uno de los problemas para la tradición hegeliana al asumir una posición favorable a la hipótesis de Lukács estribaba en cómo esa aproximación suponía acercar la filosofía hegeliana al marxismo: en síntesis, el problema estaba en aceptar que en Hegel hubiera una crítica del capitalismo como “proyecto civilizatorio” y del capital como “producción material de la realidad”. Ripalda, no precisamente un defensor de Lukács, sería uno de los primeros en sostener que la filosofía hegeliana sería – en tanto representación del presente – una de las mejores críticas del capital que tenemos hasta hoy (en Hegel, 2006, p. 30), postura que compartirán analistas como Žižek (2013) y Harvey (1981).

A pesar de las múltiples diferencias que hay entre las interpretaciones de este aspecto de la filosofía hegeliana, hoy existe una suerte de consenso transversal sobre al menos dos dimensiones indisociables: primero, que hay en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* un momento analítico en el cual la economía política encuentra su lugar en el proyecto de un *sistema de las ciencias*; y, segundo, que en ese contexto el análisis de la economía política no radica en una conceptualización abstracta, sino en un análisis concreto del vuelco capitalista de la economía global en virtud de la nueva hegemonía

geopolítica tras las *Befreiungskriege* de 1813, el Traité de Paris de 1814 y la firma del Congreso de Viena en 1815 (Wallerstein, 2011, p. 77). Entonces, si, a decir de Lukács, Hegel fue el único pensador alemán que se ocupó “seriamente de los problemas de la *Revolución industrial* ocurrida en Inglaterra, y el único que [...] puso en relación los problemas de la economía clásica inglesa con los problemas de la filosofía dialéctica” (1963, p. 29), la primera pregunta estriba en el contexto de esa revolución que Hegel podría conceptualizar.

1.1. El siglo XIX como conflicto

Ya desde mediados del siglo XIX, y muy posiblemente propiciado por el imaginario inaugurado por Haym con *Hegel und seine Zeit* de 1857, se ha entendido la filosofía hegeliana como una trayectoria asociada a los procesos de transformación política antes que a los procesos de transformación económico de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Desde entonces la Revolución francesa ha corrido con especial ventaja en relación a la revolución industrial del capitalismo inglés (De Boer, 2018; Ciavatta, 2014; Mascaretti, 2012; Comay, 2010). Convergieron aquí históricamente dos elementos constituyentes de esta tendencia que, sin embargo, recorrieron caminos paralelos. De una parte, Losurdo ha mostrado con particular solvencia cómo tras la publicación de Haym se produjo en Alemania una contracción de la influencia de la filosofía hegeliana que ya se vaticinaba con desde el ascenso de Guillermo Federico y la llegada de Schelling a Berlín. Esta contracción encontró posteriormente en Bismarck a su cabecilla, quien veía en la filosofía hegeliana una glorificación de la burguesía liberal urbana y de los principios políticos franceses – propios de un francófilo que nada tenía que ver con el espíritu del nuevo Reich alemán (Losurdo, 2015, p. 19). Así, a lo largo del siglo XIX, la filosofía hegeliana no sólo se vio reducida a una dimensión política funcional, sino que además esa función constituyó un sinónimo del totalitarismo que la política de la Restauración veía en los principios igualitarios de la Revolución francesa. Esta identificación entre la filosofía hegeliana y el totalitarismo se mantendría desde múltiples perspectivas durante prácticamente todo el siglo XIX (Narváez, 2023), repercutiendo en las interpretaciones de comienzos del siglo XX. De otra parte, la publicación de *Historia del joven Hegel*, supuso un quiebre hermenéutico entre la interpretación de un joven Hegel revolucionario hasta la redacción de la *Fenomenología*, y un Hegel conservador políticamente en Berlín.

Estas interpretaciones, sin embargo, parecían a momentos contradecir el *corpus* hegeliano. Tras haber visto a Napoleón después de la batalla de Jena, tradicionalmente se ha interpretado que Hegel habría expuesto y sintetizado

filosóficamente estos procesos de inflexión histórica y de entusiasmo político juvenil en su Prólogo a la *Fenomenología*. “Hubo un tiempo”, sostenía Hegel, “en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo”, aunque, “en vez de permanecer en este presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal” (Hegel, 2007, p. 11). Según sugiere Félix Duque sobre este periodo, “[...] el Sacro Imperio Romano-Germánico era ya a principios del siglo XIX un fantasma ridículo cuyos últimos jirones habrían de deshilacharse ante los cañones franceses que bombardeaban Auerstadt y Jena” (1999, p. 14). Hegel, al tiempo, no parece haber visto con malos ojos los deshilachamientos del Sacro Imperio, en *La constitución de Alemania* de 1802 ya había destacado su célebre sentencia: “Alemania ya no es un estado”. Pero, en su contexto, la adornaba con descarnada sinceridad: “la masa común del pueblo alemán, justamente con sus asambleas provinciales [...] debe reunirse en una sola masa mediante el poder de un conquistador” (Hegel, 1972, p. 152; Mäder, 2001). En 1806 Hegel insistirá sobre esta idea: “Actualmente, parece que hace falta lo contrario [del sentido pletórico, tendríamos que precisar]; el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo”. En este periodo de transformación, concluye Hegel, “No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación” (Hegel, 2007, p. 11).

Si Hegel reconocía la transformación de la realidad y, por tanto, también de la filosofía, ¿por qué asociar esa transformación solo a la política y no a la economía? En palabras de Félix Duque, habría que precisar que “las fuerzas realmente triunfantes de la Revolución y el Imperio no habían sido desde luego las del pueblo llano”, pues en el largo recorrido de la Revolución francesa, desde 1789 a 1848, “fue la burguesía capitalista, con la incipiente industrialización del país y con sus ansias de expansión colonialista la que realmente estaba haciendo de «viejo topo» bajo todas esas convulsiones” (1999, p. 19).

De manera paralela a la revolución política francesa, sucedía en Inglaterra una revolución económica que se expandiría sistemáticamente en las décadas siguientes, primero por Europa y Norteamérica, y luego por todo el mundo. Como nota Hobsbawm, el desarrollo histórico del capitalismo bien podría ser rastreado a partir del ensayo de diversas genealogías analíticas; sin embargo, el capitalismo específicamente industrial que pavimentaría la posición hegemónica

de Inglaterra en el contexto económico continental e intercontinental obtuvo su *acta de nacimiento* en algún momento entre las décadas de 1760 y 1770 (2009, p. 9). El Sacro Imperio, fuertemente determinado por las prácticas cameralistas y por la dispersión política de sus territorios, al igual que una Francia sumida en los porvenires de la renovación económica propiciada por la fisiocracia y abrumada por la condensación de la conflictividad política, asistieron desde la retaguardia a la conformación de un escenario económico y geopolítico prioritariamente inglés.

Mientras el conflicto entre *whigs* y *tories* se había canalizado desde 1688 – por supuesto que incluidas sus disputas posteriores – todavía en la Francia napoleónica se producían procesos de contracción en la productividad agraria y retornaban con fuerza las posiciones proteccionistas propiciadas por el nacionalismo. Según Wallerstein, las políticas económicas de Napoleón contra Inglaterra poco podían lograr en un contexto paradójico: si, de una parte, Napoleón pretendía disputarle a Inglaterra el comercio internacional bloqueando las importaciones, de otra debía lidiar con la resistencia de las unidades económicas continentales que, una vez anexadas colonialmente, supusieron el gasto del excedente en la estructura militar del Imperio. Los ingleses, por su parte, habían construido su camino a partir de la larga disputa con la influencia comercial y financiera neerlandesa durante al menos un siglo, después del cual perfilarían su control de las rutas comerciales entre Europa y América de un lado, y entre Europa e India de otro. Hacia el final de este periodo el triunfo quedó del lado de la Compañía Británica de las Indias Orientales. Posteriormente, tras los sucesos políticos y militares que llevaron a la celebración del Congreso de Viena en 1815, el escenario ya no parecía tener vuelta atrás. De acuerdo al relato de Arrighi, “la combinación de la Revolución Industrial en el ámbito doméstico y la destrucción, tras Waterloo, de cualquier barrera o competencia frente a la hegemonía global de Gran Bretaña en el exterior produjo una forma realmente novedosa de economía mundial”. En ella, los productores británicos gozaron de una ventaja comparativa dentro de los márgenes del comercio internacional, generando así una potencia económica de virtual alcance global que “con el hundimiento de Holanda y la derrota de Francia”, ya no tuvo “rivales posibles después de 1815” (Arrighi, 1999, p. 212).

Es representativo del decurso de este nuevo ciclo de acumulación del capital, en el que Inglaterra y Francia se disputaron el puesto de mando tras la debacle de Holanda, el hecho que las recién fundadas repúblicas latinoamericanas se vieron prontamente subsumidas por las políticas comerciales (aduaneras y financieras) inglesas a pesar de la influencia política y militar francesa en esas mismas independencias. Es en este contexto que Hegel reconoce la inapelable

hegemonía internacional de la economía inglesa, aun cuando esté pensando más en los antiguos territorios coloniales neerlandeses que en Latinoamérica: “Los ingleses, o más bien la Compañía de las Indias Orientales, son los dueños del mundo” (Hegel, 1989, p. 179). Y es que Hegel, atento al decurso histórico de una economía mundial determinada ahora por Inglaterra, ensaya una reflexión sistemática en torno a los límites y alcances del nuevo escenario que se abría desde mediados del siglo XVIII, y que se formalizaba políticamente tras la derrota de Napoleón. De acuerdo a Hegel, “El poder del estado es un medio para los fines particulares, [y] este es precisamente el orgullo de la libertad inglesa”, porque “sienten la mayor indiferencia hacia los fines particulares de otros pueblos; dejan incólumes todas las costumbres y creencias extrañas”: en este sentido, son “en todos los pueblos los misioneros de la industria y la técnica, y ponen al mundo entero en relación por medio del tráfico mercantil sometido a normas jurídicas” (Hegel, 1999, p. 678). Aquí, la diferencia unilateral entre las revoluciones políticas y económicas no solo desaparecen, sino que la mutua determinación de ambas dimensiones de la realidad comienzan a conformar el ritmo de transformación del presente.

El énfasis, insistirá Hegel, no estriba en el hecho que Inglaterra represente una síntesis de múltiples relaciones internacionales, sino el hecho que estas estén determinadas por una forma específica de interacción: el mercado mundial. Hegel interpreta las prácticas comerciales de Inglaterra desde un pragmatismo directo: “La existencia material de Inglaterra se halla fundada en el comercio y la industria. Los ingleses han tomado sobre sí el gran destino de ser los misioneros de la civilización en el mundo entero” donde, por supuesto el aspecto misionero adquirirá formas de colonización sistemática incluso en el sentido de la colonialidad del poder/saber, porque “su espíritu mercantil les impulsa a recorrer todos los mares y todos los países, a entablar relaciones con los pueblos bárbaros, a despertar en ellos las necesidades y la industria, y sobre todo a asegurar las condiciones del comercio, a saber, la supresión de las violencias, el respeto a la propiedad y la hospitalidad” (Hegel, 1999, p. 699).

Es claro que producto de estos procesos históricos, y no por razones subjetivistas o psicologistas, Hegel no podría haber atendido con especial claridad el nuevo ciclo de acumulación en 1806. Según la propia alegoría hegeliana, las transformaciones recién amanecían en Auerstadt y Jena, pero para el atardecer aún había que esperar por Waterloo y Viena, y será tras estos sucesos que Hegel sistematizara su análisis de la economía política (Narváez; Pulgar, 2019a; 2019b).

2. La economía política en la *Rechtsphilosophie*

La interpretación de la conceptualización hegeliana de la economía política ha oscilado tradicionalmente entre al menos tres debates que, en diferentes exposiciones, no han sido necesariamente convergentes y tampoco se han constituido a partir de una sucesión histórica lineal. Uno de estos debates supuso una discusión sobre el objeto histórico del análisis hegeliano, es decir, sobre la posibilidad de asociar la conceptualización a una unidad económica nacional específica, donde Inglaterra corrió con especial ventaja en detrimento de Francia y Alemania. Paralelamente, y acaso de manera subsidiaria del primer debate, los estudios especializados se vieron en la necesidad de precisar si la categorización implícita en la exposición hegeliana correspondía a un análisis prioritario del capitalismo industrial inglés o del mercantilismo, fuera bajo la forma específica derivada de la fisiocracia francesa o del cameralismo (Aliscioni, 2010). Finalmente, ambos debates supondrían también una discusión respecto a la forma específica del análisis, es decir, si acaso constituiría una fundamentación, una defensa o una crítica del tal o cual modo de producción y formación social asociada a tal o cual unidad nacional.

Tras la publicación de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, estos debates adquirieron consistencia en virtud de las observaciones que el mismo Hegel hiciera al texto de 1820. La inclusión de lenguaje técnico y categorías disciplinares contribuyeron a aclarar el panorama, pues desde el *Wintersemester* de 1822/23, categorías como *Kapital* y *Klasse* aparecen cada vez con mayor regularidad asociadas explícitamente a la experiencia industrial inglesa, y así también comienza a circular el nombre de Saint-Simon (Hegel, 1973, III, p. 520). Esto implica reconocer metodológicamente que la conceptualización de 1820 es una entre las reformulaciones posteriores y que, en cuanto tal, tiene un sentido contextual específico. Más allá de las modificaciones realmente existentes, a lo que esto nos enfrenta es a analizar conceptualmente los términos utilizados por Hegel en 1820 dentro de su contexto narrativo (Jameson, 2004, p. 37; Jameson, 2013), y no en virtud de su hipotético valor universal (Žižek, 2006, p. 43). Esta dificultad implica que si bien la tendencia entre los semestres de 1817-18 y 1830-31 es hacia la especificidad inglesa, en su decurso su cruzan categorías de diferentes tradiciones. Estos cruces son visibles ya desde el §189 de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, y se mantienen hasta el §208, es decir, en lo que podemos entender como los cuatro momentos de la conceptualización hegeliana de la economía política: i) su formulación nominal, ii) su fundamento en la relación necesidad/satisfacción, iii) la mediación del trabajo en esa relación y, iv) la deducción de la división social del trabajo.

2.1. *Cómo formular la economía política*

Para Hegel, a diferencia de diversas formas de iusnaturalismo y contractualismo, la interconectividad de individualidades en sociedad no está antecedida por ninguna forma o sentido *a priori*, sino solo por el reconocimiento de la necesidad de esa misma interconectividad. Las relaciones adquieren un sentido en virtud de la materialidad exterior que media las particularidades, donde el uso del artículo indefinido (un) no es en absoluto fortuito. Si habláramos en términos posesivos (su sentido) o determinados (el sentido), la eticidad tendría su horizonte de realización antes de la experiencia y, por tanto, supondría un retorno a las hipótesis iusnaturalistas y contractualistas que Hegel ya criticara en la misma *Rechtsphilosophie*. Esto significa en principio que los otros sentidos posibles y condicionales de la relación social quedarían excluidos del análisis: qué sucedería si o qué sería de la particularidad si..., son preguntas ajenas a la reflexión hegeliana sobre la sociedad civil, justamente porque para Hegel son dimensiones de la realidad ajenas a la sociedad civil. Este es el debate que Hegel aborda con especial atención en el llamado principio de particularidad (2000a, §183; Rózsa, 2021).

En este contexto narrativo (Jameson, 2013, p. 97), el sentido del principio de particularidad está dado por la materialidad que lo sustenta, por la producción material de subsistencia en *esta* sociedad realmente existente en la que aparece bajo la forma de la dialéctica necesidad/satisfacción mediada por la propiedad privada y el trabajo (Hegel, 2000a, §189). La formulación de la economía política surge entonces como una racionalización de ese doble proceso de mediación, donde racionalización no significa en principio conducción sino comprensión, ya que esa racionalidad debe “exponer el movimiento de las masas en su determinidad y complicaciones cualitativas y cuantitativas” y, en su exposición, mostrar cómo “el *pensamiento* (ver Smith, Say, Ricardo) desentraña desde la infinita copiosidad de singularidades que se encuentra primeramente ante él, los sencillos principios de la cosa y el entendimiento activo en ella y que la gobierna” (Hegel, 2000a, §189).

Ahora, si bien es cierto, como apunta Gans en su comentario, que la circunstancialidad de las satisfacciones (cambios estacionarios, fertilidad de la tierra, laboriosidad individual, etc.) no supone una ausencia de universalidad en la conceptualización del movimiento económico en general, “Hay ciertamente necesidades vitales universales como comer, beber, vestirse, etc., y ciertamente depende de circunstancias accidentales como son satisfechas. La tierra es aquí y allá más o menos fértil, los años son distintos en fecundidad, un hombre es activo, el otro perezoso, pero este hormiguelo de arbitrio produce desde sí determinaciones universales, y esta aparente dispersión y ausencia de

pensamiento es conservada por una necesidad, la cual se cumple por sí misma. Desentrañar esta necesidad es objeto de la economía política, una ciencia que hace honor al pensamiento porque encuentra la ley para una masa de contingencias” (Hegel, 2000a, §189, adición). La semejanza a la que alude inmediatamente después es especialmente problemática, aunque permite aclarar un punto importante de la formulación hegeliana de la economía política. Dice Gans que “es un interesante espectáculo ver cómo todas las conexiones son aquí interactuantes, cómo se agrupan las esferas particulares y tienen influencia en las otras y experimentan por ellas su promoción o su impedimento”, a lo que agrega que “tiene una analogía con el sistema planetario, el cual siempre muestra a la vista sólo movimientos irregulares, pero cuyas leyes, sin embargo, pueden ser conocidas”: analogía que podría ser algo más que solo una expresión desafortunada. Gans, que luego desarrollaría con especial profundidad sus análisis económicos en sus lecciones berlinesas (2005), da a entender al lector que la lógica de la economía política y la lógica astronómica constituirían formas análogas de análisis: sin embargo, suponer esta analogía implica dos problemas. De una parte, implicaría suponer que la racionalidad sería una forma lógica válida independiente del objeto o, de otra, conduciría a una equivalencia analítica entre la sociedad económicamente constituida y la naturaleza astronómicamente representada.

La dificultad del primer problema estriba en hacer caso omiso de las críticas que Hegel esgrimiera sobre el formalismo ya en la *Fenomenología* (2007, p. 51), y en el segundo se entendería la economía como una relación natural, haciendo caso omiso de las críticas al iusnaturalismo en la misma *Rechtsphilosophie*. Si bien el debate no estriba en qué haya querido o no decir Gans, implica distinguir entre las diversas corrientes económicas en conflicto a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, pues aun cuando Hegel pudiese incluir elementos del mercantilismo fisiócrata o cameralista, que fundamentaron sus principios en la relación productiva con la naturaleza, nunca entendieron esas relaciones de manera *natural*. De aquí se desglosan dos precisiones, una nominal y otra histórica.

En 1820 Hegel utiliza el término *Staatsökonomie*, más o menos cercano a la terminología cameralista de la época, en detrimento de *Staatswirtschaft* o *politische Ökonomie*, más acorde a las categorías de la renovación económica propiciada por las escuelas de Königsberg y Göttingen (Narváez, 2021, p. 73; Tribe, 1988, p. 143). Sin embargo, para Hegel la *Staatsökonomie* se distinguía de las *Kameralwissenschaften* justamente por situarse desde un *philosophische Gesichtspunkt* que compartiría con la filosofía de la naturaleza (1989, p. 11), lo que vuelve formalmente comprensible la analogía de Gans, pero no la confusión

entre la posible científicidad del cameralismo como práctica económica y la científicidad filosófica de la economía política. Por supuesto, que las ciencias económicas y naturales tengan un punto de vista filosófico no implica que tengan principio análogos, cuestión que Hegel ya había discutido (1989, V, p. 65; VI, p. 80; VIII, p. 67). Por lo demás, en un registro diferente, pero bajo supuestos similares, esto determinará la posición de Hegel en su polémica con Hugo y Savigny respecto a la codificación del derecho (2000a, §3, §211).

Por otra parte, las referencias a Smith, Say y Ricardo en este mismo párrafo no son fortuitas. Aún más, el nombre de Say es del todo determinante no sólo porque sea posible encontrar paralelos entre la ley de precios del *Traité* y la formulación hegeliana – de acuerdo a la célebre hipótesis de Hirschman (1976) – sino porque para 1820 eran del todo conocidas las censuras y omisiones forzadas que debió efectuar sobre la primera edición de 1803 debido a la oposición de Napoleón a las políticas de apertura y competencia económicas (Potier; Tiran, 2019). Las reformulaciones de la segunda (1814) y tercera edición (1817) venían a confirmar la posición renovadora anti-proteccionista de Say, que sintetizaría también en *De l'Angleterre et des Anglais*. Hegel perfila su conceptualización desde una posición más atenta a la transformación del ciclo de acumulación que a las resistencias del mercantilismo continental. Por supuesto, esta atención no obsta para que aparezcan también momentos de influencia de la fisiocracia o el cameralismo, pero sí otorga los márgenes precisos a la intencionalidad de los párrafos siguientes en virtud del decurso de la economía política como una ciencia moderna, una ciencia del *neue Zeit* que Hegel pretendió conceptualizar desde los tiempos jenenses.

2.2. La relación necesidad/satisfacción

El primer momento de la conceptualización de la economía política, enfocado en su racionalidad, opera en la exposición como una bisagra entre la presentación inicial de la relación necesidad/satisfacción y su desarrollo posterior. Desde la perspectiva hegeliana, el querer fundado en la voluntad subjetiva representa una dimensión virtualmente infinita de la personalidad: el sujeto puede multiplicar sus objetos de deseo, justamente porque el deseo no se realiza en su objetivación. Esta idea, presente en 1806 y que tanta importancia tuvo para la filosofía francesa del siglo XX, adquiere en el contexto de la *Rechtsphilosophie* una consistencia especial por cuanto supone que esa necesidad virtualmente infinita implica lógicamente una multiplicación virtualmente infinita de los medios y formas de satisfacción. Así, dice Hegel (2000a) en el §190 que,

El animal tiene un círculo limitado de medios y de modos de satisfacción de sus necesidades vitales, igualmente limitadas. El hombre, también en esta dependencia, manifiesta a la vez su superar a la misma y su universalidad, primeramente por la multiplicación de las necesidades vitales y de los medios, y luego por descomposición y diferencia de la necesidad vital concreta en partes singulares y aspectos, los cuales se convierten en necesidades vitales particularizadas y, por tanto, más abstractas.

Ahora, aquí la distinción entre animalidad y humanidad está cargada de intencionalidad, pues la distinción que subyace al uso de las categorías refiere a la diferencia entre los espacios narrativos de validez de los principios analíticos. Dicho en términos contemporáneos, es lo que Hegel está criticando subrepticamente en la suposición de la validez universal de los principios morales y éticos, y la manera en que la filosofía política pretendió derivar conceptos políticos funcionales a partir de ellos. La precisión radica en que aquí y solo aquí los hombres adquieren su sentido social (2000a, §190). Las bondades o maldades *a priori* de una hipotética naturaleza humana desaparecen ante la entrada de la actividad productiva que transforma la *natürliche Unmittelbarkeit* en un objeto de estudio de las ciencias naturales, necesario y pertinente, pero no en un objeto de la economía política. En el §191 Hegel insiste en que así como se “*dividen y multiplican los medios* para las necesidades vitales particularizadas”, también lo hacen “los modos de su satisfacción” en una constante relativización o, más precisamente, en una relación diferencial en la cual ambas dimensiones son variables. Esta relación puede multiplicarse infinitamente, de modo que el medio y el modo nunca se realicen en virtud de un fin, es decir, de una satisfacción: a esta infinitud, Hegel le llama refinamiento, *Verfeinerung*.

Como bien nota Gans, la *Verfeinerung* (el *confort* inglés), “es algo absolutamente inagotable y en progreso infinito, pues cada comodidad muestra de nuevo su incomodidad y estas invenciones no admiten ningún término”: la función de la posibilidad lógica entonces, no estriba aquí en la realización de la necesidad por la satisfacción, sino en la proyección de la repetitividad y multiplicación de los medios y modos respecto a los fines abstractos, *a toda satisfacción imaginable*. Esa es la multiplicación del trabajo y la propiedad, que sin embargo, “llega a ser una necesidad vital no tanto de aquello que tienen de manera inmediata, sino más bien producida por los que procuran una ganancia mediante su surgimiento”. En esta observación Gans se adelanta a lo que será división social del trabajo en estamentos (2000a, §201) y clases (2000a, §243ff), y le dejaremos su lugar en el apartado siguiente. Sin embargo, es importante notar cómo Hegel afirma en el §192 la condicionalidad de las satisfacciones por el ser para otro de la necesidad y sus mediaciones (el trabajo), de tal modo

que se vacía de contenido la posibilidad de pensar una autonomía absoluta del sujeto, en la medida que se reconoce el principio aristotélico respecto a la sociabilidad del hombre: el entramado necesidad/satisfacción, concluye Hegel en el §192, se transforma en un entramado concreto en cuanto social.

A su vez, en cuanto sociales, las necesidades y los medios y modos de las satisfacciones adquieren un sentido de equivalencia lógica, pues a diferencia del caso individual del *confort*, estamos aquí en un escenario de producción social de necesidades. Esta igualdad, *Gleichheit*, literalmente se conforma por la imitación sostenida, que sólo se distingue por su diferenciación (Hegel, 2000a, §193). Si no existiera esa con-formación no estaríamos ante una producción social de necesidades y satisfacciones mediadas por el trabajo, *Arbeit*, sino ante una sumatoria de actividades, obras, acciones, etc., que, por muy satisfactorias que pudiesen resultar individualmente (arrancar una manzana de un árbol para saciar el hambre), carecerían de igualdad e imitación abstractas y, por tanto, de representatividad social. Dicho en los términos siempre beligerantes de Hegel contra las suposiciones de diversos estados de naturaleza presocial:

Representar al hombre como si viviera en *libertad* respecto a las necesidades vitales en un así llamado estado de naturaleza en el que sólo tuviera las así llamadas necesidades naturales vitales simples y utilizara para su satisfacción sólo medios como se los ofrecía una naturaleza contingente es, aun sin tomar en cuenta el momento de liberación que yace en el trabajo, de lo que se hablará más adelante, una opinión falsa, porque la necesidad natural vital como tal y su satisfacción inmediata sólo sería el estado de la espiritualidad sumida en la naturaleza y, por tanto, el estado de barbarie y de no-libertad; y la libertad yace únicamente en la reflexión de lo espiritual en sí, en su diferencia de lo natural y en su reflejo en ello (Hegel, 2000a, §194).

Esa liberación propiciada por la igualdad lógica y la conformación social de la dialéctica necesidad/satisfacción implica para Hegel distinguir entre lo liberado y lo desatado, pues así como en el §191 el *confort* expresaba la posibilidad de la proyección vacía propia de la *mala* infinitud (Hegel, 1989, V, p. 149), aquí también el lujo muestra cómo esa misma infinitud adquiere un sentido socialmente subjetivado cuando se encuentra transida por la arbitrariedad [*Willkür*]. Entonces, ¿qué importancia tiene distinguir en este contexto entre el lujo y el confort?

En la teoría ricardiana, el valor de la masa circulante de mercancías (e. d., medios abstractos de satisfacción) está determinado por las posibilidades de acceso y consumo que una sociedad particular significa a partir de su relación con las satisfacciones, de modo tal que el *confort*, por ejemplo, no sólo es infinito en virtud de la voluntad que lo desea, sino que también es limitado por la existencia material del objeto (Ricardo, 1973, II). Mientras más escaso el

objeto, más difícil satisfacer una necesidad a través de él, y por tanto más alto su valor y, eventualmente, también su precio. No obstante, es en ese mismo contexto que Ricardo sostiene – en abierta oposición a Smith – que el valor de las mercancías está dado en el trabajo inmediato y mediato del consumo como forma de la satisfacción (Ricardo, 1973, III).

Lo que Hegel llama imitación, como regla de equivalencia, no estaría en principio dado por el trabajo – como en Marx, por ejemplo – sino también por la variabilidad de las posibilidades de consumo que, en el §194, aparece bajo la forma de la producción social de necesidades transida por el arbitrio individual. Lo que el arbitrio agrega a esta determinación de las satisfacciones y, por tanto a las necesidades, es la voluntad que el sujeto individual objetiva en una mercancía específica, asociando tanto la parte objetiva – la posibilidad de existencia real de los objetos – con la parte subjetiva – el deseo singular volcado sobre su consumo: vínculo, concluye Hegel, que conduce a la fundamentación lógica de la posibilidad infinita del lujo (2000a, §195; 1999, p. 42; 1973, IV, p. 559).

Ahora bien, la diferencia entre el refinamiento y el lujo estriba en que la primera es una posibilidad y como tal bien podría no suceder; por el contrario, el lujo en las sociedades modernas puede adquirir múltiples formas específicas, pero se fundamentan en una necesidad lógica que la vincula estructuralmente al surgimiento de la dependencia y la miseria (§195). Esta dualidad en última instancia irreconciliable es lo que le permitirá a Hegel deducir la lógica del colonialismo particularmente capitalista en su especificidad económica, lógica e histórica y, como tal, adquiere una importancia preponderante dentro del llamado sistema de las necesidades: tanto por la razón que acabamos de formular, como por dar pie a la posibilidad de una teoría hegeliana del valor.

Un aspecto inevitable en este proceso de exposición – que no sufrirá mayores variaciones en las lecciones berlinesas posteriores – implica reconocer que convergen aspectos específicos de la tradición mercantilista y fisiocrática continental, y de la economía política del capitalismo británico. La razón de esta convergencia, que con el paso del siglo XIX se volvería cada vez más contradictoria, radica en parte en el contexto histórico y en parte en la apuesta hegeliana. Decimos que depende de un contexto histórico porque tras las guerras napoleónicas las economías nacionales europeas (y latinoamericanas) aún se debatían entre la apertura y el proteccionismo mercantilista que, específicamente en Europa, se mezclaba con los debates sobre propiedad y herencia de la tierra que el código napoleónico y la codificación del derecho venían a modificar en mayor o menor grado. En Francia por ejemplo, el proteccionismo del mercado interno fue fomentado hasta los primeros años de

la Revolución por los defensores de la fisiocracia rural y en Alemania por los principios consuetudinarios de las comunidades político-económicas rurales transidas por el cameralismo (reticencia que discursivamente se mantendrá al menos hasta el ascenso de Bismarck, cuando no hasta la barbarie del nazismo) (Losurdo, 2015).

2.3. Trabajo y valor en la Rechtsphilosophie

Al igual que muchas categorías asociadas a la interpretación de la realidad social, el trabajo ha sido interpretado en la filosofía hegeliana especialmente en el contexto de la dialéctica del amo y esclavo de 1806. Esta tendencia propiciada tanto por la apuesta hermenéutica de Dilthey como por la influencia que ejerciera desde la década de 1930 la publicación de los manuscritos preparatorio de la *Kritik der Politik und Nationalökonomie*, que Marx nunca culminaría, se circunscribió en gran medida a la interpretación del trabajo como transformación y producción de una segunda naturaleza. Esta interpretación, que en su contexto histórico no estaba lejos de las reflexiones de Fichte e incluso Schelling, podría tener un sentido antropológico para la conceptualización de la economía política, pero no por ello tiene un sentido económico preciso. No es este el espacio para analizar el vínculo entre ambas dimensiones, pero sí para distinguir una teoría antropológica del trabajo – que tanto interesó al marxismo humanista de Fromm a Bloch – de una teoría económica del trabajo dentro de los márgenes de las discusiones que se derivan de los parágrafos anteriores.

El trabajo, dice Hegel en este contexto, es “la mediación para preparar y procurar a las necesidades vitales particularizadas el medio adecuado, igualmente *particularizado*”; mediación cuya actividad “da valor al medio y su conformidad a la finalidad, de modo que el hombre en su consumo se relaciona especialmente con producciones humanas y tales esfuerzos son los que él utiliza” (2000a, §196). Que el trabajo transforme la naturaleza no es una hipótesis novedosa dentro de los debates filosóficos del siglo XIX, como tampoco lo es para la historia de la economía política. La importancia de este parágrafo está en cómo Hegel asocia explícitamente (aunque no en todo momento con un lenguaje técnico) el valor de los medios de satisfacción (los productos, las mercancías, etc.) al trabajo humano socialmente realizado a través de la producción y el consumo, cuya validez universalidad y objetividad está en la dimensión ya anunciada en los §190 y 192: es decir, en el carácter socialmente concreto y lógicamente abstracto de la mediación.

Esta abstracción adquiere una doble determinación en virtud de su función y representatividad. A diferencia del trabajo teórico, donde el pensamiento transita de representación en representación, el trabajo y la cultura práctica

adquieren su universalidad por la limitación de la actividad que, a su vez, está ella misma limitada por el material disponible (2000a, §52, §61) y por el arbitrio individual (2000a, §15ff) en un contexto social (2000a, §197). Sin embargo, continúa Hegel en el párrafo siguiente:

lo universal y objetivo en el trabajo se encuentra en la *abstracción*, la cual efectúa la especificación de los medios y de la necesidad vital, y por eso igualmente especifica la producción y origina la *división del trabajo*. El trabajo del individuo se hace *más sencillo* mediante la división y, a través de ello, mayor la destreza en su trabajo abstracto y mayor la cantidad de su producción. Al mismo tiempo, esta abstracción de la destreza y del medio completa la *dependencia* y el *intercambio* de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades vitales respecto a la necesidad total (2000a, §198).

Hay aquí dos aspectos fundamentales que es preciso aclarar: como ya habíamos anunciado, el sentido del valor y, además, la función del valor en la distinción de la perspectiva epistemológica con la que Hegel reviste su conceptualización de la economía política.

Primero, es importante notar que Hegel asocia la valorización de la producción no al trabajo individualizado sino al trabajo social abstracto. El valor de una mercancía, por tanto, no estaría dado por la acumulación de gasto energético materializado en un producto, ni en las condiciones de posesión y transferencia de ese mismo producto, lógica que lo aleja explícitamente de la teoría mercantilista fisiocrática y cameralista del valor. Al ser el trabajo abstracto el que valoriza los medios, Hegel está tomando una posición cercana al ricardismo de la época que, no obstante, aun formula en términos superficiales si se le compara con los primeros trabajos de Hodgskin (MacGregor, 1996). Si bien Hegel logra intuir la valorización de las mercancías por el trabajo abstracto – e incluso el consumo de trabajo objetivo en los medios –, lo que no logra ver es cómo se valoriza ese valor, es decir, la propia valorización del trabajo y la subsecuente deducción del capital – que retomaremos algunas líneas más adelante en virtud del §200. El problema, por supuesto, no se trata de ver qué tanto se acercó o no Hegel al llamado socialismo ricardiano de Hodgskin, Thompson, Bray o Hall, sino de cómo en última instancia su atisbo de teoría del valor queda limitado por un problema de concordancia con sus propios principios lógicos (Thompson, 2002). Es decir, siguiendo la hipótesis aquí de Heller y no de Lukács, que Hegel yerra en la forma del planteamiento del problema, del cual la exposición de la *Rechtsphilosophie* es subsidiaria.

Como ya habíamos dicho, para Lukács el problema estaba en una limitación epocal y epistemológica propia de la burguesía alemana de la Restauración prusiana; pero, para Heller, el problema radica en un límite propio de la

formulación: en sus términos, del método hegeliano (Heller, 1978, p. 43). Ahora bien, lo que nos interesa de esto es que en la ausencia de una tematización de la valorización del valor – que en Marx decantará lógicamente en la deducción del plustrabajo y la plusvalía – aparece implícita la noción ricardiana de valor de cambio propia de las sociedades industriales modernas, que nos lleva al segundo punto a precisar.

Por mucho interés que haya suscitado la economía política moderna en la intelectualidad filosófica alemana, en realidad su presencia conceptual es virtualmente nula. Schelling, Jacobi, Schleiermacher, Reinhold y, posteriormente, Trendelenburg y Schopenhauer, no dedicaron ningún trabajo importante a la economía, como en estricto rigor tampoco lo hizo Kant. Las únicas (y notables) aproximaciones fueron las ensayadas por Hegel y Fichte. Este, especialmente transido por las disputas políticas de su época, tomó una posición “nacionalista” análoga a la política económica nacional francesa que, por mucho que difiriera en término de comercio exterior, suponía las mismas consecuencias ante el avance de la influencia británica. *Der geschlossene Handelsstaat* de 1800 es posiblemente el último gran intento filosófico por fundamentar el mercantilismo de manera coherente y consistentemente en términos lógicos, aun cuando históricamente su influencia continental estaba al borde del precipicio (Arrese, 2018). Ahora, y más allá de la trayectoria interna del argumento de Fichte, sus fundamentos estriban en una visión restricta del trabajo en la medida que no logra deducir de su función asociada al capital la intensificación de la diferencia en la distribución, como si logra atisbarlo Hegel en virtud de su hipótesis sobre el trabajo abstracto.

2.4. La división social del trabajo

La mediación social del trabajo, continúa Hegel en el §199, implica lógicamente una división que a su vez se traduce en una duplicación de sentidos de la interconectividad de la particularidad. Si hasta el §198 el trabajo suponía una abstracción que adquiriría su sentido concreto en virtud de la socialización que históricamente le antecede, ahora ese mismo sentido concreto encuentra un fundamento en una universalidad que lógica e históricamente le antecede: la riqueza o patrimonio (*Vermögen*, §199). Este párrafo no es solo una de las pocas ocasiones en que Hegel habla de *dialektische Bewegung*, sino que también el lugar donde aparece por primera vez explicitada la deducción del fundamento universal de la variabilidad y circunstancialidad que la economía política piensa y representa: la nación como unidad productiva, consuntiva, distributiva y acumulativa. Si bien es necesario adelantarse algunos párrafos, es ese fundamento circunscrito y limitado el que debe realizarse debido ese

mismo movimiento dialéctico (2000a, §246) más allá de sí bajo la forma de la subsunción funcional y el colonialismo específicamente económico (2000a, §248). Este es el momento lógico donde Hegel anticipa, a pesar de las influencias y rasgos que hemos mencionado, su quiebre definitivo con el proteccionismo fisiocrático y mercantilista en cuanto objeto histórico de representación de la economía política.

Ahora, tanto en forma como en contenido (2000a, §202), la exposición de la división social del trabajo de la *Rechtsphilosophie* no dista sustancialmente de la exposición del *System der Sittlichkeit* (1992), que también operaba en su propio contexto como respuesta y distanciamiento del texto fichteano de 1800. Al igual que en 1802/03, Hegel asocia el llamado estamento sustancial a la posesión y trabajo de la tierra que, si lo leemos a la luz de los párrafos precedentes, son la clase que contribuye a la producción nacional de riqueza o patrimonio desde ese fundamento inmediato, razón suficiente para alejar aún más la hipótesis hegeliana de los principios de la fisiocracia. Aun cuando en Hegel no haya explícitamente una teoría de la renta de la tierra, su conceptualización del trabajo y de los estamentos supone al menos una diferenciación de la riqueza establecida a través de la renta o la productividad. La primera formulación de la teoría de la localización de von Thünen, escrita en explícita respuesta a la teoría hegeliana del mercado, es un esfuerzo por modernizar los principios mercantiles en virtud de la competitividad posible que los mercados nacionales (continentales) podrían tener ante la expansión de la economía inglesa ya avanzado el siglo XIX. Sin embargo, la focalización en la renta asociada a la localización relativa del mercado solo opera en términos cerrados (el nombre de la investigación de von Thünen es del todo representativo aquí, *Der isolirte Staat in Beziehung auf Landwirthschaft und Nationalökonomie*), y no toma en consideración la expansión global del mercado capitalista: cuestión que, incluso en sus teorías sobre la renta, tomó en consideración los ricardianos y, a su vez, también Hegel en su teoría de la colonización (Narváez, 2019, p. 199). La previsión del futuro y la confianza implican para Hegel una asociación directa con la tierra, por tanto, una forma de indistinción entre contenido y forma (2000a §203). Gans, que escribiría su comentario a la *Rechtsphilosophie* casi diez años después de su publicación original, sostiene por su parte que:

En nuestra época, la agricultura es cultivada también de manera reflexionante, como una fábrica, y adopta entonces un carácter de la segunda clase pugnante con su naturalidad. No obstante, esta primera clase conservará cada vez más la manera de la vida patriarcal y la disposición de ánimo de la misma. El hombre acepta aquí, con sentimiento inmediato, a lo dado y admitido y se agradece a Dios por ello, y vive en la confianza fiel de que este bien es duradero. Lo que él obtiene, le alcanza: lo utiliza, pues siempre le vuelve. Ésta es la sencilla disposición de ánimo no dirigida a la adquisición de riqueza: se la

puede llamar también tradicional, por cuanto consume lo que está allí. En el ámbito de esta clase, la naturaleza hace lo principal y la propia laboriosidad en cambio es lo subordinado, en tanto que en el ámbito de la segunda clase el entendimiento es lo esencial, y el producto natural sólo puede ser considerado como un material (2000a, §203ad).

Por supuesto, es importante no confundir la particularidad hegeliana con la de Gans, aun cuando en este punto en particular están íntimamente vinculadas. En el mismo §203 Hegel insiste en el carácter mitológico del vínculo productivo del estamento sustancial, aun cuando no le desconoce su funcionalidad. Ahora, si bien en 1820 Hegel modera su lenguaje en relación al utilizado en 1802/3, no deja de ser relevante cómo esta formulación anticipa la polémica de 1822 con Scheleiermacher sobre el cristianismo (1989, XI, p. 58). Confiar en la continuidad de la realidad y asumir *patológicamente* sus cambios y sentidos (en el sentido de *pathos*) supone una ausencia de reflexión en la que se vuelve imposible pensar el fundamento de esa misma variabilidad: de ahí viene no sólo la crítica de Hegel a la transustanciación como principio teológico de las sociedades católicas (por oposición a la consustanciación de las sociedades protestantes), sino también la distinción entre las *Kameralwissenschaften* como técnicas y no como ciencias e un *philosophische Gesichtspunkt* reflexivo.

Es desde esta perspectiva que Hegel entiende al estamento industrial, en su tripartición entre artesanos, fabricantes y comerciantes (2000a, §204), como la dimensión de la sociedad entregada a la producción de su propia realidad económica. Subsecuentemente, deduce Hegel (2000a, §205), el estamento universal media los intereses particulares propios de la dialéctica necesidad/satisfacción desde una perspectiva general concreta, es decir, más allá de la abstracción de los medios, de modo tal que la finalidad individual se realice en virtud de la realización general (el Estado). El estamento universal, que en última instancia no está lejos de la caracterización aristotélica, adquiere en la modernidad la forma específica de la burocracia estatal. En estricto rigor, los funcionarios de las unidades políticas precedentes (principados, reinos, etc.,) comienzan a desaparecer ante el ascenso de esa misma abstracción que constituye a la sociedad civil. La crítica de la burocracia moderna, que tanto peso tendrá en la teoría política posterior, cumple justamente la función de la administración de todas las formas de expresión estatal (desde la economía al derecho), y que en este contexto conforma justamente el paso lógico a la deducción de esa segunda abstracción (Assalone, 2011; 2012). Entonces, si bien el argumento continuará su recorrido en el §209, el §208 replica el movimiento lógico del §199, pues todo cuanto ha sido dicho sólo adquiere consistencia *real* en virtud de la administración de la justicia en general, y de la propiedad privada en particular, que le antecede lógicamente más allá de su posición posterior en

la exposición. En términos contemporáneos, de aquí en adelante Hegel discutirá el *estado de derecho* como fundamento de la economía realmente existente.

La economía realmente existente es también el punto más bajo de la conceptualización hegeliana de la economía política, y es también el momento que nos hemos reservado para cerrar esta exposición. Los §200 y 206 muestran con especial claridad las razones por las cuáles la filosofía hegeliana del derecho se convertiría en objeto de crítica y su reflexión sobre la economía política, en objeto de indiferencia por más de medio siglo.

La participación en la riqueza social, dirá Hegel, está “*condicionada* en parte por una base inmediata propia (capital), en parte, por la destreza”, la cual a su vez, está condicionada también por el capital. De esto, concluye Hegel, se sigue “necesaria la *desigualdad* de la *riqueza* y de las *destrezas* de los individuos” (2000a, §200). A primera vista, podría parecer que Hegel deduce la contradictoriedad económica de las sociedades modernas, posición que está ampliamente justificada por su subsecuente deducción del colonialismo como respuesta a esta dialéctica (2000a, §246). Sin embargo, el problema estriba en que no hay en ninguna versión de la *Rechtsphilosophie* un atisbo de explicación lógica o histórica de la diferencia ya existente de esa “base inmediata propia”, razón por la cual la notable deducción hegeliana de la economía política se traduce finalmente en justamente eso: una deducción, y no una crítica de la economía política. Si volvemos sobre la hipótesis de Ripalda, habría que precisar que, de haber una crítica, esta sería del capital circulante y de sus consecuencias sociales, pero no del capital como relación social de producción, distribución, consumo y acumulación en la medida que son las relaciones distributivas y acumulativas las que desaparecen en la exposición hegeliana. Por supuesto, aquí el concepto de *crítica de la economía política* remite a Marx y *El capital*, aunque no exclusivamente. Ya en Ricardo y en la escuela ricardiana – especialmente en *Labour Defended against the Claims of Capital* y *Natural and Artificial Right of Property Contrasted* de Hodgskin –, como también en la escuela francesa inaugurada por Say, la explicación lógico-histórica del origen del capital constituirá una condición *sine qua non* de la conceptualización de la economía política (Thompson, 2002, p. 25; Say, XI, 2006).

Lo mismo sucederá con el aspecto decisional del trabajo en el §206, donde Hegel llega a sostener que la clase particular a la que “pertenece el individuo”, depende de “la manera de ser, el nacimiento y las circunstancias, pero la última y esencial determinación se encuentra en la *opinión subjetiva* y en el *libre arbitrio particular*”. El arbitrio y la conciencia subjetiva serán reforzadas en la observación como criterio diferenciador del decurso histórico-espiritual de oriente y occidente, y como crítica de los principios

decisionales centralizados del platonismo (Hegel, 2000a, §206.1, §299). Esta robinsonada, en el lenguaje de Marx, no sólo desatiende la forma específica de la Revolución de 1688, los subsecuentes *enclosure acts* y los medios legales (e ilegales) mediante los cuales se conformaron las clases sustanciales e industriales en la Inglaterra isabelina, sino que también desconoce el proceso análogo que sucediera en Francia entre la fundación de la *Caisse d'escompte* y las crisis de 1821 que, con todas sus vicisitudes, daría origen a la reflexión sobre el carácter estructural de la *question sociale*. Por supuesto, no se trata de buscar en la *Rechtsphilosophie* antecedentes de todas las aristas de la economía política que se abrirían durante el siglo XIX, sino de mostrar cómo la manera en la cual Hegel plantea el problema le permite tematizar algunos aspectos infranqueables y novedosos, pero también obviar la presencia de conflictos en los cuales la libertad de la individualidad entra en cuestión, y que darían el ritmo no sólo a la filosofía política de los siglos siguientes, sino que también le darían el ritmo político a Europa entre 1830 y 1871 (y también al mundo durante el corto siglo XX).

3. A modo de conclusión

La posición filosófica hegeliana sobre la libertad del trabajo (2000a, §149, §162, §195), que podría operar como un marco epistemológico posible para una teoría del valor (González Díaz; McCadden, 2019; Jiménez-Castillo, 2017; Deranty, 2014; Dotti, 1982) y da ritmo a su conceptualización de la economía política (Huesca, 2021; Turró, 2021), debe ser leída siempre tanto a la luz de su propia consistencia como de la representatividad histórica que implica. La distancia crítica con el texto se traduce desde esta perspectiva en una evaluación de los usos posibles propios de su tiempo y el nuestro. Como ya hemos dicho, y sin restarle validez a la deducción del trabajo abstracto y sus consecuencias, la ausencia de una teoría de la acumulación y de la distribución – por sobre la ausencia de una teoría de la renta – implica que en la *Rechtsphilosophie* no sea posible abordar los procesos históricos reales de transformación en los que, a decir de Susan Buck-Morss,

La ideología del trabajo libre apoyada en Europa por nociones racistas de diferencia fue la traición de la clase trabajadora británica a medida que la noción de libertad se convertía en el término global para las reclamaciones británicas de su propia superioridad, y en tanto que, según ella, Inglaterra estaba ‘destinada a liderar las fuerzas del progreso económico y moral (2013, p. 143).

Siendo la economía política una ciencia de objetos variables, la conceptualización de esa misma ciencia debe asumir una posición que dé

cuenta de las transformaciones asociadas a esa misma variabilidad. Es decir que la filosofía hegeliana y su brillante aproximación a la economía adolece de una comprensión histórica del proceso de conformación del objeto de la economía: el capital. La ausencia de una conceptualización de la acumulación originaria y permanente no se resuelve en la posterior teoría de la colonización, pues desplaza el objeto a un más allá realmente existente, sin atender al proceso interno que le precede. Sin embargo, volver sobre estas páginas, constituye uno de los ejercicios filosóficos inevitables en un tiempo histórico en que se reconoce desde toda posición posible la continuidad entre los problemas de la economía política clásica y los nuestros.

Bibliografía

- ALISCIONI, C. “El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la *Filosofía del Derecho*”. Rosario: Homo Sapiens, 2010.
- ANDERSON, P. “Consideraciones sobre el marxismo occidental”. México: Siglo XXI, 2011.
- ARRESE, H. “Sense and Limits of the Fichtean Project of a Closed Commercial State”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, Vol. 54, pp. 215-236, 2018.
- ARRIGHI, G. “El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época”. Madrid: Akal, 1999.
- ASSALONE, E. “La caracterización de la burocracia en los *Principios de la filosofía del derecho de G.W.F. Hegel*. Los inicios de la reflexión filosófica sobre la administración pública”. *Revista de Humanidades*, Vol. 25, pp. 29-44, 2012.
- _____. “Hegel y la fundamentación burocrática de la filosofía. La relación entre la filosofía y el Estado en los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel”. *Revista Filosofía UIS*, Vol. 10(2), pp. 51-76, 2011.
- BUCK-MORSS, S. “Hegel, Haití y la historia universal”. México. FCE, 2013.
- BURMAN, A. y BARONEK, A. (eds.). “Hegelian Marxism: The Uses of Hegel’s Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoj Žižek”. Huddinge: Södertörns högskola, 2018.
- CIAVATTA, D. “The Event of Absolute Freedom: Hegel on the French Revolution and its Calendar”. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40(6), pp. 577-605, 2014.
- COMAY, R. “Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution”. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- DE BOER, K. “Hegel’s Non-Revolutionary account of the French Revolution in the *Phenomenology of Spirit*”. *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, Vol. 22(2), pp. 453-466, 2018.
- DERANTY, J.-P. “La teoría social del valor en Hegel”. *Revista de Pensamiento Político*, Vol. 5, pp. 121-142, 2014.
- DOTTI, J. “Economía política y teoría del valor en la filosofía del derecho de Hegel”. *Stromata*, Vol. 38(1/2), pp. 141-151, 1982.

- DUQUE, F. “La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios”. Madrid: Akal, 1999.
- GANS, E. “Naturrecht und Universalrechtsgeschichte, Vorlesungen nach G. W. F. Hegel”. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- GONZÁLEZ DÍAZ, R. y MCCADDEN, C. “Hegel, el dinero y la economía política”. *Estudios*, Vol. 129(17), pp. 79-111, 2019.
- HARVEY, D. “Hegel, von Thünen y Marx”. *Antipode*, Vol. 13(3), pp. 1-12, 1981.
- HEGEL, G. W. F. “La constitución de Alemania”. Madrid: Aguilar, 1972.
- _____. “Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831”. 4 Bände. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973.
- _____. “Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19 Nachgeschrieben von P. Wannemann”. Hamburgo: Meiner, 1983a.
- _____. “Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift”. Frankfurt del Meno. Suhrkamp, 1983b.
- _____. “Werke in 20 Bänden”. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- _____. “El sistema de la eticidad”. Madrid: Editorial Nacional, 1992.
- _____. “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”. Madrid: Alianza, 1999.
- _____. “Philosophie des Rechts. Nachschrift der Vorlesungen von 1822/23 von Karl Wilhelm Ludwig Heyse”. *HEGELIANA*. Frankfurt, 1999a.
- _____. “Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado”. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000a.
- _____. “Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/20. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier”. Frankfurt: Suhrkamp, 2000b.
- _____. “Escritos de juventud”. México D. F. FCE, 2006.
- _____. “Die Philosophie des Rechts. Vorlesung con 1821/22”. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- _____. “Fenomenología del espíritu. Buenos Aires: FCE, 2007.
- HELLER, Á, “Teoría de las necesidades en Marx”. Barcelona: Península, 1978.
- HIRSCHMAN, A. “On Hegel, Imperialism and Structural Stagnation”. *Journal of Development Economics*, Vol. 3, pp. 1-8, 1976.
- HOBSBAWM, E. “La era de la revolución. 1789-1848”. Crítica: Buenos Aires, 2009.
- HUESCA, F. “Economía política clásica en Hegel. Valor, capital y eticidad”. Buenos Aires: Biblos, 2021.
- JAMESON, F. “Valencias de la dialéctica”. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.
- _____. “Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente”. Barcelona: Gedisa, 2004.
- JIMÉNEZ-CASTILLO, M. “Una arqueología hegeliana de las teorías del desarrollo”. *Cinta de Moebio*, Vol. 59, pp. 186-197, 2017.
- LOSURDO, D. “Hegel y la catástrofe alemana”. Madrid: Escolar y Mayo, 2015.
- LUKÁCS, G. “El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista”. México: Grijalbo, 1963.

- MACGREGOR, D. "Hegel, Marx, and the English State". Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- MÄDER, W. "Kritik der Verfassung Deutschlands. Hegels Vermächtnis 1801 und 2001". Berlín: Duncker & Humblot, 2001.
- MARCUSE, H. "Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social". Madrid: Alianza, 2010.
- MASCARETTI, G. "For a Critique of Modern Rationalism. Revolutionary Terror in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *Governare la Paura. Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. 5(1), pp. 1-26, 2012.
- NARVÁEZ, A. "Hegel y la economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo". Valparaíso: EUV, 2019.
- _____. "Hegel y la economía política en la escena intelectual alemana. Bases históricas y bibliográficas". *Revista de Economía Institucional*, vol. 24(46), pp. 71-91, 2021.
- _____. "De la religión a la política. Aspectos históricos y bibliográficos sobre la restauración anti-hegeliana, 1832-1844". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Publicación en avance, 2023.
- NARVÁEZ, A. y PULGAR, P. "Hegel y la crítica de la economía política del colonialismo. La recepción de un debate inconcluso". *Hermenéutica Intercultural*, Vol. 32, pp. 187-208, 2019a.
- _____. "Hegel y la economía política: Contribuciones para un debate histórico y filológico". *Límites. Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Vol. 14, 2019b.
- POTIER, J.-P. y TIRAN, A. "L'édition des Œuvres complètes de Jean-Baptiste Say". *Cahiers d'économie Politique*, Vol. 57, pp. 151-173, 2019.
- RICARDO, D. "Principios de economía política y tributación". Madrid: Ayuso, 1973.
- RÓZSA, E. "La teoría hegeliana de la economía moderna". *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, Vol. 2(4), pp. 1-24, 2021.
- SAY, J.-B. "Traité d'économie politique". París: Económica, 2006.
- THOMPSON, N. "The People's Science. The Popular Political Economy of Exploitation and Crisis 1816-34". Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- TRIBE, K. "Governing Economy. The Reformation of German Economic Discourse 1750-1840". Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- TURRÓ, S. "La crítica de la economía política en Fichte y Hegel". *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Vol. 14, pp. 24-63, 2021.
- WALLERSTEIN, I. "El moderno sistema mundial III". México: Siglo XXI, 2011.
- ŽIŽEK, S. "Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism". Londres: Verso, 2013.
- _____. "Visión de paralaje". Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

ALBERT CAMUS: Gnosticismo, Existencialismo e Niilismo*

ALBERT CAMUS: Gnosticism, Existentialism and Nihilism

Jelson Roberto de Oliveira

<https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>

jelson.oliveira2012@gmail.com

*Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, Paraná, Brasil*

RESUMO *O presente artigo tem por objetivo analisar as teses de Albert Camus sobre os movimentos gnósticos de grande influência sobre o cristianismo primitivo. Para tanto, parte-se de um exame da relação entre gnosticismo e modernidade, para, então, demonstrar como, segundo o pensador franco-argelino, as seitas gnósticas representam o fil rouge que liga a tradição grega (da racionalidade) às perspectivas cristãs (principalmente a ideia de redenção). Além disso, a análise pretende demonstrar como, para Camus, o gnosticismo e a modernidade mantêm laços estreitos, principalmente pelo conceito de exílio do homem no mundo. Com isso, compreende-se como Camus se apropria desse sentimento para formular a sua própria obra filosófica e literária, articulando o niilismo gnóstico e o niilismo contemporâneo.*

Palavras-chave: *Camus. Gnosticismo. Niilismo. Existencialismo.*

* Artigo submetido em: 08/12/2021. Aprovado em: 06/01/2023.

ABSTRACT *This article aims to analyze the theses of Albert Camus on the Gnostic movements that had a great influence on early Christianity. Therefore, it starts with an examination of the relationship between Gnosticism and modernity, and then demonstrates how, according to the French-Algerian thinker, the Gnostic sects represent the fil rouge that links the Greek tradition (of rationality) to Christian perspectives (mainly the idea of redemption). In addition, the analysis intends to demonstrate how, for Camus, Gnosticism and modernity maintain close ties, mainly due to the concept of man's exile in the world. Thus, it is understood how Camus appropriates this feeling to formulate his own philosophical and literary work, articulating Gnostic nihilism and contemporary nihilism.*

Keywords: *Camus. Gnosticism. Nihilism. Existentialism.*

Introdução

Poucos intérpretes e leitores da obra de Camus exploraram sua relação com o mundo antigo, muito menos com o gnosticismo e o cristianismo primitivo. No geral, as atenções dirigem-se para a marca moderna e pós-moderna do pensamento camusiano. Tentaremos demonstrar, neste texto, como a relação com o mundo antigo é parte de uma estratégia que pode ser reconhecida como crítica à modernidade, na medida em que pretende demonstrar como a cultura ocidental se fundamenta em um dualismo e, conseqüentemente, em um niilismo, cujas repercussões atravessam a obra de Camus desde os primeiros até os últimos escritos.

Tentaremos demonstrar, portanto, no presente texto, como os estudos sobre a Gnose serão fundamentais na obra de Camus e como sua leitura parte do reconhecimento de que o gnosticismo é uma espécie de primeiro fio que ligou dois mundos diferentes: o mundo greco-romano e o mundo cristão. Isso porque, segundo a tese de Camus, “a heresia gnóstica” poderia ser considerada uma reflexão grega sobre temas cristãos, na medida em que ele é uma “instrução filosófica e religiosa” (Camus, 2007, p. 68) sobre a redenção (tema cristão) que se alcança pela ascese gnóstica, ou seja, pela racionalidade, pelo conhecimento (tema grego). Mas há algo mais: para Camus (como também para Hans Jonas, por exemplo), há uma relação direta dessa estratégia com a própria modernidade

e, nesse sentido, quem quiser fazer uma crítica à modernidade deve voltar a essa que é uma das bases fundamentais da civilização ocidental.¹

Gnosticismo e modernidade

O mundo – escreve David Hume – talvez seja o esboço rudimentar de algum deus infantil, que o abandonou meio feito, envergonhado com a sua deficiente execução; é obra de um deus subalterno, de quem os deuses zombam; é a confusa obra de uma divindade decrépita e aposentada, que já está morta.

Com as palavras irônicas acima, Jorge Luis Borges (1984, p. 120) não apenas resumiu algumas das teses centrais do gnosticismo, como ligou o nome de Hume e dos filósofos iluministas – além do seu próprio – ao movimento gnóstico que, em muito, pode ser encontrado na raiz primaveril do Ocidente, cujo terreno são os obscuros mundos do antigo Oriente. Borges, ao fazê-lo, recupera a tradição desses relacionamentos (e “encantos”) obscuros que ligam a modernidade à tradição gnóstica, o que se manteve, ademais, como uma das marcas de toda a história do Ocidente, vindo a revelar-se mais ou menos evidente, mesmo lá onde era menos esperada – como é o caso do iluministas, dos enciclopedistas, dos poetas românticos ou mesmo dos existencialistas. A lista dessa “agenda gnóstica” (Willer, 2010, p. 9) pode incluir, além de Hume e Borges, Voltaire, Goethe, Vitor Hugo, Nerval, Baudelaire, Yeats, Whitman, Blake, Artaud, Hesse, Melville e Albert Camus. André Breton, cuja influência sobre os meios culturais franceses, especialmente o surrealismo, é amplamente conhecida, reconheceu o gnosticismo como uma das marcas da poesia de seu tempo: “os poetas cuja influência se mostra hoje a mais vivaz, cuja ação sobre a sensibilidade moderna mais se faz sentir (Hugo, Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Mallarmé, Jarry), foram mais ou menos marcados por essa tradição” (Breton, 1979, p. 211).

Sobre Camus, Willer lembra, citando Sarane Alexandrian em seu *História da filosofia oculta* (s.d., p. 74) que o escritor franco-argelino interpretou a modernidade com um mesmo “retrato da sensação de ser estranho no mundo que o ‘eleito’ gnóstico tem” (2010, p. 20). Além de citar seu trabalho *Métaphysique chretienne et neoplatonisme* (que analisaremos adiante), Willer refere-se especialmente a *O estrangeiro*, cujo título faria referência direta às escrituras

1 Vale lembrar que Nietzsche, um dos mais contundentes críticos da modernidade, já havia identificado essa questão e, por isso, retornou à seita gnóstica do Zoroastrismo para combatê-lo (ou invertê-lo) por meio de seu *Assim falou Zaratustra*.

gnósticas: “é *O estrangeiro, Allogenes*, também um epíteto de Set, terceiro filho de Adão e sua ‘outra descendência’, conforme Gênesis 4 e 5, progenitor, para os gnósticos, dos ‘eleitos’ ou ‘perfeitos’, aqueles com acesso à gnose” (Willer, 2010, pp. 20-21). A referência aqui é ao chamado *Livro do Estrangeiro* (ou do *Estranho*), um texto gnóstico de origem setiana² que está entre os chamados evangelhos apócrifos, cuja principal cópia foi encontrada em Nag Mammadi em 1945 (e uma outra é parte do Códice Tchacos, um antigo papiro egípcio datado de 300 d.C.). Esse texto é formado pelas revelações de Alógenes, que superou o seu medo e ignorância e ascendeu até o reino de Deus, o Pai Inefável.

Com essa pista, Willer restitui uma perspectiva que foi aberta por Hans Jonas no tratamento da filosofia existencialista, cuja preferência era Heidegger, mas que também inclui outros autores, como Pascal, Kierkegaard e mesmo Camus, cuja interpretação teria nascido de seu esforço de compreensão do conceito de gnose, levado a cabo em sua tese de doutorado, defendida em 1934 sob orientação do próprio Heidegger. Nesse trabalho de ampla repercussão, Jonas tenta aplicar a analítica existencial do *Dasein* inaugurada por seu mestre a um período obscuro da história do pensamento ocidental, que resume pelo menos cinco ou seis séculos (cerca de 300 a.C. até 300 d.C.), reunidos nos dois livros que formam a sua obra: a mitologia gnóstica e a filosofia mística. Escreve Hans Jonas em 1952:

Quando, há muitos anos, voltei-me para o estudo da gnose, observei que os pontos de vista, de certo modo a ‘ótica’ que eu havia adquirido na escola de Heidegger, colocavam-me em condições de ver os aspectos do pensamento gnóstico que ainda não haviam sido vistos até então. [...] Quando então, após longa permanência em terras estranhas, eu retornei à minha própria terra, ao palco da filosofia contemporânea, verifiquei que o que eu havia aprendido lá fora fez-me entender melhor as plagas de onde havia partido. (Jonas, 2004, p. 233).

Essa é a declaração inicial do texto *Gnose, existencialismo e niilismo*,³ de 1952, no qual Jonas explica a sua convicção de que o niilismo que anima

2 Seita gnóstica pré-cristã, cujas primeiras referências se encontram no Pseudo-Tertuliano e em Irineu.

3 Ensaio publicado pela primeira vez em 1952 na *Social Research* (19, 4, pp. 430-452), sob o título *Gnosticism and Modern Nihilism*; uma versão alemã apareceu em 1961 (*Kerygma und Dogma*, VI, 1960, pp. 155-171) e uma versão definitiva em 1963 na *Kleine Vandenhoeck-Reihe* (pp. 5-25), com o título de *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (Entre o nada e a eternidade). Embora não conste na primeira versão de *Organism and Freedom, An Essay in Philosophical Biology*, de 1955, o texto fez parte da primeira edição de *The phenomenon of life* (de 1966) e foi publicado em *Organismus und Freiheit* (Vandenhoeck; Ruprecht; Göttingen, 1973). A partir desse último livro é vertida a versão portuguesa, de 2004, intitulada *O princípio vida. Fundamentos para uma biologia filosófica*. No texto *Gnosis und spätantiker*, organizado e publicado por Kurt Rudolph em 1993, o texto também aparece, como parte dos *Parerga sobre a gnosis* (cap. VII). O texto também aparece como epílogo na segunda edição (de 1962) a *The Gnostic Religion*, com o objetivo, segundo Jonas escreve no prefácio de julho de 1962, de “aventurar-se a confrontar o antigo gnosticismo com elementos da modernidade”.

a modernidade (e o existencialismo em particular) é o mesmo que animou o gnosticismo. A estratégia de Hans Jonas nesse texto, assim, é estabelecer uma crítica analógica entre o existencialismo e o gnosticismo antigo. Segundo Zafrani (2014, p. 192), essa estratégia pode ser descrita em três dimensões: uma *lexical*, que dá destaque ao uso comum de palavras e expressões gnósticas por parte dos existencialistas (o foco central é Heidegger); uma *existencial*, com a consideração a respeito da situação de isolamento, angústia e abandono do homem no mundo; e uma *histórica*, pela qual Jonas realiza um exercício de comparação entre a filosofia existencialista e os movimentos gnósticos, com destaque para a descoberta de um princípio comum entre esses dois momentos históricos: a ruptura entre o homem e a natureza, ou seja, o dualismo, que se revelava, nos gnósticos, como hostilidade e nos modernos como indiferença.

Em uma anotação de 1952, que consta no Arquivo Hans Jonas, de Konstanz (HJ 13-29), o filósofo esclarece a relação entre “gnosticismo” e “existencialismo” (em torno do título *Gnosticism and modern nihilism* – que, ademais, foi escrito de próprio punho na capa da pasta dos documentos relacionados ao assunto, na caixa 13 dos arquivos) nos seguintes termos:

Eu gostaria agora de me desculpar por dar uma definição inicial do termo “nihilismo moderno”, conforme o título dessa aula. O que é necessário dizer está centrado na indicação de que eu vejo sua expressão filosófica eminente nas genuínas (*unadulterated*) formas do Existencialismo alemão e francês. Por genuína (*unadulterated*) eu entendo: não adulteradas por tentadas combinações com o Cristianismo ou pelo nihilismo representado por qualquer outra fé religiosa. Em outras palavras: um existencialismo ateu. (HJ 13-29-3⁴)

É esse existencialismo ateu, portanto, que se desenvolve na Alemanha e na França, que guarda as marcas mais importantes (genuínas, intocadas) do antigo nihilismo gnóstico. Camus está entre os seus principais autores, embora não tenha sido citado por Jonas no referido texto (a referência, além de Heidegger, Pascal e Nietzsche, é Sartre).

transcendendo, assim, “os termos estritos do estudo histórico” do livro para explicitar como a discussão “sempre especulativa, [da relação do gnosticismo antigo] com os fenômenos religiosos e espirituais contemporâneos” e como “a compreensão desses últimos pode beneficiar-se de tal empenho” (Jonas, 2001, p. 27).

4 Sigla convencional para citação da obra não publicada de Jonas, que consta no Arquivo da Universidade de Konstanz; HJ corresponde ao nome do arquivo, seguido por três números que correspondem ao número da prateleira, ao número da pasta e ao número do documento.

Camus: *Métaphysique chrétienne et neoplatonisme*

“Para compreender a originalidade do cristianismo, é necessário esclarecer aquilo que constitui o seu sentido profundo e, do ponto de vista histórico, voltar às suas origens”: com essa frase, Albert Camus (2007, p. 39) resume o objetivo de um dos seus textos mais enigmáticos e que mais marcas haverá de deixar em suas obras posteriores, conforme pretendemos demonstrar neste texto. Trata-se da sua tese para a *agrégation*, ou seja, um texto escrito como requisito para a obtenção de seu *Diplôme d'études Supérieures* na Universidade de Argel,⁵ defendida sob supervisão de René Poirier e forte influência de seu mestre Jean Grenier. Publicado com o título de *Métaphysique chrétienne et neoplatonisme*, o trabalho é formado por quatro partes: a primeira delas sobre a cristandade evangélica, a segunda sobre a gnose, a terceira sobre a razão mística e a quarta sobre Santo Agostinho.

Esses temas resumem a perspectiva da obra, que desenvolve uma análise da evolução histórica do cristianismo, para o qual Camus retorna com o intuito de descobrir a sua relação com a crítica da modernidade, algo que é grandemente inspirado por Nietzsche, cuja obra *O nascimento da Tragédia* Camus já conhecia⁶ e para quem ele se voltava como referência constante, principalmente no exame da cultura grega e, especialmente, na sua relação com os modernos. Isso nos leva ao tema do niilismo, precisamente porque é esse o *fil rouge* que ligaria esses momentos tão distantes no tempo: “se, para superar o niilismo, é preciso retornar ao cristianismo, pode-se muito bem seguir o impulso e superar o cristianismo no helenismo”, escreve Camus em seus *Cadernos* em 1947 (Camus, 1991, p. 183). Como lembra Ronald D. Strigley na sua Introdução à tradução inglesa de *Metaphysique chrétienne et*

5 Depois de ter cursado o equivalente ao ensino médio (o *baccalauréat* no Grand Lycée), Camus ingressa na Universidade da Argélia em 1933. Nos dois primeiros anos ele cursou o programa de *licence de philosophie*, retirando (como era obrigatório) quatro certificados em diferentes disciplinas escolhidas livremente por ele, entre as quais *moral et sociologie*, *psychologie*, *études littéraires classiques* e *logique et philosophie générale*. Conforme lembra Ronald D. Strigley, “Camus concluiu com sucesso todos os seus certificados em junho de 1935, dentro do limite de dois anos especificado pelo programa” (Camus, 2007, p. 2). O terceiro ano é usado para a escrita da dissertação, cuja conclusão dava direito ao *diplôme d'études supérieures*, que tornava seus candidatos elegíveis para fazer os exames para a *agrégation*, que era importante passaporte para uma carreira docente na França ou no exterior, ou mesmo para os estudos de doutorado – o equivalente, portanto, a um diploma de mestrado. Conforme Strigley (*in* Camus, 2007, p. 6), “Camus submeteu sua dissertação para avaliação em 8 de maio de 1936. Em 25 de maio, ele recebeu a notificação de que ela havia sido aprovada com uma nota de 28 sobre 40 e que havia recebido seu *diplôme d'études supérieures*. O comitê que avaliou a obra foi composto por Poirier, Grenier e o reitor da universidade, o historiador grego Louis Gernet. Poirier achou que o trabalho era uma boa parte da escrita. No entanto, ele também expressou pelo menos uma certa reserva sobre as habilidades filosóficas de Camus”. Em suas notas, Poirier teria declarado que Camus era “mais um escritor do que um filósofo”, abrindo uma série de críticas/observações que passaram a fazer parte da recepção da obra de Camus ao longo dos anos.

6 Ele escreveu em 1932 um *Ensaio sobre Música* inspirado no trabalho de Nietzsche.

neoplatonisme, essa posição, mais ou menos ambígua, foi esclarecida alguns anos depois: “Volte à passagem do helenismo ao cristianismo, o verdadeiro e único ponto de viragem na história” (Camus, 1991, p. 267). Isso significa que Camus, assim como, em boa parte, o próprio Nietzsche, parte de uma relação de continuidade entre o cristianismo e a modernidade e que os gregos seriam “a única alternativa genuína no Ocidente” (Srigley *in* Camus, 2007, p. 1), na medida em que só a cultura grega estava realmente livre das duas tradições. É esse o problema central de *Metaphysique chretienne et neoplatonisme* e, além disso, um dos problemas centrais de sua obra como um todo, repercutindo nos chamados três ciclos de seu pensamento – o último deles inacabado, como se sabe: em *O mito de Sísifo*, *O homem revoltado* e o *Mito de Nêmesis*.

Isso nos leva ao tema da gnose, que forma o segundo capítulo da obra de 1936, no qual o gnosticismo é descrito como um movimento de conciliação, que pretendia juntar a razão grega com as aspirações emocionais do cristianismo, em vista da salvação, algo que teria sido sintetizado por Agostinho, principalmente por causa da recepção de Plotino, que deu à razão um conteúdo mais digesto aos ensinamentos cristãos (tema do último capítulo da obra), em uma “versão mais suavizada da razão” (Srigley *in* Camus, 2007, p. 6) que resultou na criação de uma metafísica cristã que combina o cristianismo com a filosofia grega.

Seguimos aqui a opinião de Srigley (Camus, 2007) para quem o silêncio dos comentadores sobre essa obra camusiana e, principalmente, sobre sua evidente relação com o pensamento maduro do seu autor é notável. Na verdade, bem ao contrário, os temas desse ensaio permaneceram como característica central de seu pensamento, precisamente na medida em que seu esforço filosófico pode ser resumido como um projeto filosófico de crítica à modernidade. As várias metáforas e alegorias, mitos e argumentações, incluindo vários dos títulos das suas obras demonstram como essa volta aos temas gnósticos de ampla repercussão sobre o cristianismo primitivo são essenciais para a compreensão dos temas que figuram como centrais da obra camusiana o que pode incluir, como sugeriu Hans Jonas no seu ensaio *Gnosticismo, existencialismo e nihilismo* ou mesmo como demonstrou McBride (192, p. 175), um não satisfeito “desejo de totalidade” – algo que, como sugere também Srigley (*in* Camus, 2007, p. 10), pode ser vinculado à ideia do Deus cristão e que, no limite, estaria na base da noção de absurdo. Jonas não vai tão longe nem sequer é tão vertical quanto a Camus, embora sua tese geral sobre o existencialismo, especialmente o de cunho heideggeriano, é de que ele continua um gnosticismo na medida em que seus temas centrais expressam essa saudade do fundamento revelada como um incômodo diante da situação humana no mundo. Concorrem favoravelmente para esse argumento, no caso de Camus, além do absurdo, as

teses do estrangeirismo, da queda, do exílio, da peste e as suas contraposições, o reino, as núpcias, a hospitalidade ou a morte feliz.

O conceito de Gnose na obra camusiana

Para Camus, “no gnosticismo, o cristianismo e o helenismo se encontram sem se poderem assimilar e, portanto, colocam lado a lado os temas mais heterogêneos” (2007, p. 83) e sua estratégia é tentar compreender esses temas paralelos e essa relação ambígua e complexa. Já na introdução da sua obra, ele aponta para o que ele chama de “aspirações comuns” entre o helenismo e o cristianismo, definindo o gnosticismo nas seguintes palavras:

Poucos períodos foram tão angustiantes quanto aquele. Numa extraordinária incoerência de raças e povos, os antigos temas greco-romanos se misturaram a esta nova sabedoria vinda do Oriente. A Ásia Menor, a Síria, o Egito e a Pérsia estavam enviando pensamentos e pensadores ao mundo ocidental. Os advogados da época eram Ulpiano de Tiro e Papiniano de Herese. Ptolomeu e Plotino eram egípcios; Porfírio e Jâmblico, sírios; Diasconides e Galeno, asiáticos. O próprio Luciano, esse consagrado espírito “ático”, é natural de Commagene, na fronteira do Eufrates. E é dessa maneira que na mesma época os céus podiam ser povoados pelos Æons gnósticos, o Javé judeu, o Pai cristão, o Plotiniano e os próprios deuses romanos antigos, ainda adorados no interior da Itália. (Camus, 2007, p. 42)

Camus tem em mente a soma de movimentos gnósticos que chegavam do Oriente e alcançavam o Ocidente, sendo recepcionados pelos primeiros patrísticos. Em outra passagem ele escreve: “seria melhor resumir o espírito do gnosticismo assim: estendendo-se por mais de dois séculos, ele reúne todas as ideias que permaneceram sobre o período para formar um cristianismo ultrajante, tecido a partir das religiões orientais e da mitologia grega” (2007, p. 86). Além disso, Camus insiste que a mudança ocorre na substituição da razão pela sensibilidade: “não se trata de saber ou de compreender, mas de amar”. E ele continua:

E o cristianismo nada pode fazer a não ser incorporar essa ideia, tão pouco grega por natureza, de que o problema para o homem não é aperfeiçoar sua natureza, mas escapar dela. O desejo por Deus, a humildade, a imitação e as aspirações de um renascimento, todos esses temas estão entrelaçados nos mistérios orientais e nas religiões do paganismo mediterrâneo. Acima de tudo, desde o segundo século antes de Cristo (o culto de Cibele foi introduzido em Roma em 205 a.C.), as principais religiões não cessaram, em sua influência e em sua expansão, de preparar o caminho para o cristianismo. (2007, p. 43)

Por isso, ao apresentar os próprios argumentos nessa introdução, Camus insiste no fato de que o cristianismo já estava, de alguma forma, prefigurado

no mundo grego e que, assim, a Grécia estava prenhe da mensagem cristã, precisamente porque e onde ela se apresentava já marcada pelos elementos gnósticos. Ele afirma, por exemplo, que “um grande número de temas gnósticos parece vir de Platão, ou pelo menos da tradição que ele representa” (2007, p. 85). Mas, ao mesmo tempo, “o gnosticismo retirou do cristianismo a essência dos seus dogmas” (2007, p. 85), que foram ampliados com outras influências variadas, como as religiões de mistérios (que incluem o orfismo), a influência de Filo de Alexandria,⁷ as especulações orientais, especialmente de Avesta, o zoroastrismo,⁸ “os Ameshas Spentas e os Yazatas” e Ahura Mazda.

Dessa forma, a gnose é o fio que costurou esses dois mundos: um que se separou do judaísmo e se dispersou pelo mundo greco-romano; e outro, o greco-romano, que vinha gestando os anseios trazidos pelas religiões de mistérios que acabaram por facilitar a introdução do cristianismo. Por isso, “o papel da Grécia era universalizar o Cristianismo orientando-o para a metafísica” (Camus, 2007, p. 45). Mas por que, afinal, a gnose interessa? É o próprio Camus quem responde: “a Gnose buscou uma solução especial na qual a Redenção e o conhecimento estão unidos” (2007, p. 45). Em outras palavras, na medida em que somou o conhecimento aos temas religiosos, a gnose passou a ser um dos estágios desse florescimento pelo qual viveu e se difundiu o cristianismo, algo que se desdobra, não por acaso, no neoplatonismo, na medida em que esse reconciliasse “o racionalismo e o misticismo”, fazendo com que, “com o auxílio de suas fórmulas”, o cristianismo dogmático se transformasse, “por meio de Santo Agostinho, em uma metafísica da Encarnação” (2007, p. 45).

Para Camus, “a heresia gnóstica” deve ser compreendida “como uma das primeiras tentativas de colaboração greco-cristã” (2007, p. 67), porque ele é, na verdade, “uma reflexão grega sobre temas cristãos” (2007, p. 67) ou mesmo porque, “historicamente, de fato, o gnosticismo é uma instrução filosófica e religiosa, dada aos iniciados, baseada em dogmas cristãos mesclados com a filosofia pagã, que assimilou tudo o que havia de esplêndido e brilhante nas mais diversas religiões” (2007, p. 68). Tendo escolhido o tema da encarnação como o tema máximo do cristianismo, Camus chega a afirmar que, embora ambas as correntes tentem constantemente se opor, “os gnósticos eram cristãos”

7 “Não devemos nos surpreender ao encontrar nos gnósticos um número bastante grande de temas caros a Filo: o Ser supremo, fonte de luz que brilha em todo o universo, a batalha entre a luz e as trevas pelo controle do mundo, a criação do mundo por intermediários, o mundo visível como uma imagem do mundo invisível, o tema (essencial para Filo) da imagem de Deus como a essência não adulterada da alma humana e, finalmente, a libertação, atribuída como a meta da existência humana” (Camus, 2007, p. 85).

8 Apresentado por Camus como “fruto do exílio dos judeus, da proteção que Ciro lhes concedeu e da benevolência que demonstrara a Avesta, [e que] desempenhou um papel considerável na evolução das ideias nos primeiros séculos de nossa era” (2007, p. 85).

precisamente porque o tema da encarnação já estava presente em sua doutrina. Camus, contudo, não escapa do problema próprio de todos os que se dedicam ao tema do gnosticismo: para ele, não é fácil definir esse movimento, reconhecendo, antes, ser apenas possível falar em “gnosticismos”, no plural, embora várias de suas teses possam ser recuperadas a partir do que disseram a “primeira geração gnóstica”, que incluía Basílides, Marcião e Valentino, em torno dos quais se articulam alguns temas comuns que podem servir de base para uma compreensão mais geral do movimento. Para Camus, a miséria do mundo é o tema que se estabelece a partir de Basílides e Marcião, especialmente, os quais passam a considerar a realidade carnal a fonte do pecado, de tal forma que, na medida em que cresce a lista de pecados, aumenta em demasia a distância entre o homem e Deus, de tal forma que ao tamanho do abismo deve equivaler o tamanho do conhecimento da divindade. Só um mensageiro enviado por Deus, afinal, poderia quebrar esses anéis de realidade e acordar o homem de sua condição de ignorância. É esse mensageiro, segundo Camus, uma aplicação doutrinária gnóstica da ideia de cristã de encarnação – essa é a “solução dos gnósticos” (Camus, 2007, p. 69). Camus ressalta, contudo, que a ideia de encarnação é confundida pelos gnósticos com a de iniciação, já que apenas os iniciados poderiam acessar a salvação: “A salvação é aprendida. Portanto, é uma iniciação” (2007, p. 69). Ora, como iniciado, o gnóstico não apenas participa passivamente, mas atua e influencia: isso remete ao helenismo, na medida em que preserva a “esperança, sobre a qual é tão tenaz, que o homem tenha o seu destino nas mãos” (2007, p. 69). Ou seja, ao mesmo tempo que pende para o cristianismo, a gnose oscila para elementos do helenismo, buscando a conciliação. É precisamente isso que torna a gnose um *fil rouge*: “a gnose é uma tentativa de conciliar o conhecimento e a salvação” (2007, p. 69), ou seja, o helenismo e o cristianismo.

Assim como Hans Jonas fez identificando um “princípio gnóstico” comum a todos os vários movimentos da gnose, Camus reuniu o que, segundo ele, são os “quatro temas fundamentais” que se encontram “no coração de todo o sistema gnóstico”: “o problema do mal, a redenção, a teoria dos intermediários e uma concepção de Deus como um ser inefável e incomunicável” (2007, p. 70). Para o problema do mal, ele destaca o pensamento de Basílides, que teria ensinado entre 117 e 138 d.C., já no período, portanto, do que Jonas e demais estudiosos caracterizam como da *filosofia mística*, quando o cristianismo recebia as influências da *mitologia gnóstica*. Marcião (85 d.C.), por sua vez, tratou do problema da redenção e é apresentado como um autor antijudaico por excelência, provavelmente por sua concepção de duas divindades (um

superior e outro mundano⁹): “de maneira geral, seu pensamento gira em torno de três pontos: primeiro, Deus; segundo, Redenção e a pessoa de Cristo; e terceiro, moralidade” (Camus, 2007, p. 73). Por fim, Camus diz que “os dois últimos temas do gnosticismo devem ser considerados como intimamente ligados” (2007, p. 75), com enfoque central no dualismo e, mais ainda, a relação conflituosa entre Deus e mundo: “não podendo colocar em contato esse nada e esse infinito, ao menos [deve-se] reconhecer um ou mais intermediários que participam ao mesmo tempo do infinito divino e de nossa finitude” (2007, p. 75) e “encontrar esses termos médios é mais ou menos o grande problema dos primeiros séculos de nossa era” (2007, p. 75), um problema que vai ser enfrentado especialmente pelos primeiros cristãos, já que os gnósticos estavam satisfeitos com a ideia de um Deus “inefável e inexprimível” – nisso, Camus recupera aquilo em que Jonas também insiste, ou seja, no fato de que Deus era, para os gnósticos, um princípio anticósmico: “seus sucessores [dos primeiros gnósticos] foram ainda mais longe, e algumas de suas expressões muitas vezes lembravam o *Brahman* dos *Upanishads*, que só pode ser definido por ‘não’” (Camus, 2007, p. 75). O mesmo tema da intermediação também é central em Valentino (100 a 160 d.C.), segundo Camus, o mais conhecido dos gnósticos, embora não por sua vida (chega-se a duvidar mesmo de sua existência), mas por sua produção (que englobava teologia, cosmologia e moralidade), cuja coerência deu concretude à “encarnação” da mitologia gnóstica no cristianismo primitivo.

Ora, para Camus, o que une os gnósticos é o fato de que “todos são pessimistas em relação ao mundo” (2007, p. 86), o que denota da sua análise do mal que é o mundo e de sua teoria da graça e da redenção, que não são outra coisa do que uma tentativa de fuga da realidade mundana.

Vida em exílio: do niilismo gnóstico ao niilismo moderno

Em *O mito de Sísifo*, Camus escreve: “A hostilidade primitiva do mundo, através dos milênios, remonta até nós. Por um segundo não o entendemos mais, porque durante séculos só entendemos nele as figuras e desenhos que lhe fornecíamos previamente, porque agora já nos faltam forças par usar esse artifício” (2005, p. 28). A alusão à herança das metafísicas do passado é evidente: o mundo moderno tinha voltado, afinal, “a ser ele mesmo”, ou seja, destituído de todas as explicações do passado e, precisamente por isso, “ele nos

9 Para Camus, “não se trata de dois princípios opostos de igual força cuja luta sustenta o mundo, mas de um Deus e um demiurgo entre os quais a luta é desigual” (2007, p. 73).

escapa” e “aqueles cenários disfarçados pelo hábito voltam a ser o que são”. A passagem, não por acaso, se encerra com a afirmação: “Uma coisa apenas: essa densidade e essa estranheza do mundo, isto é o absurdo” (Camus, 2005, p. 29). Nesse sentido, o homem moderno é aquele que sente em si o vazio deixado pelas antigas explicações de mundo criadas pelas metafísicas. Ele sente esse “mal-estar diante da desumanidade do próprio homem, essa incalculável queda diante da imagem daquilo que somos, essa ‘náusea’, como diz um autor dos nossos dias, é também o absurdo” (2005, p. 29). Esse sentimento é o que deriva, propriamente, do niilismo como estado psicológico, tal como descrito por Nietzsche que se autoproclamava o primeiro a ter concretizado completamente o niilismo. Ora, tal afirmação deve ser compreendida no âmbito próprio da compreensão que ele mesmo faz do seu diagnóstico. Sua influência sobre Camus pode ser apontada, como o faz Madoz (2006), a partir daquela que poderia ser uma das consequências psicológicas do niilismo: a frustração advinda da consciência de ter criado uma via de fuga do mundo, algo que se revela agora como uma busca vã que, tendo-se esvaziado, joga o homem novamente no devir implacável, marcado pela ausência de sentido que, em Camus, remete ao conceito de absurdo, descrito como um “divórcio entre o homem e sua vida” produzido pela ruptura introduzida pelo niilismo:

Qual é então o sentimento incalculável que priva o espírito do sono necessário para a vida? Um mundo que se pode explicar, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar. Mas num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, pelo contrário, o homem se sente estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida. Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento do absurdo. E como todos os homens sadios já pensaram no seu próprio suicídio, pode-se reconhecer, sem maiores explicações, que há um laço direto entre tal sentimento e a aspiração ao nada (Camus, 2014, p. 20).

O niilismo de Camus é o diagnóstico desse exílio, que é um desamparo: “consciência da necessidade de sentido do homem e da ausência de tal sentido” (Madoz, 2006, p. 25). Algo que permanece sem solução e diante do que nem a razão consegue posicionar-se adequadamente: “nunca, talvez, como em nosso tempo, o ataque à razão foi tão forte”, escreve Camus, deixando claro que tal sentimento se liga a Nietzsche, mas também a Kierkegaard e outros:

Desde o grande grito de Zaratustra: “Por acaso é a nobreza mais antiga do mundo. Eu a atribuí a todas as coisas quando disse que acima dela não havia nenhuma vontade eterna a querer”, desde a doença mortal de Kierkegaard, “esse mal que leva à morte sem mais nada depois dela”, os temas significativos e torturantes do pensamento absurdo se sucederam. Pelo menos, e este detalhe é capital, os do pensamento irracional e religioso. De Jaspers a Heidegger, de Kierkegaard a Chestov, dos fenomenólogos a

Scheler, no plano lógico e no plano moral, toda uma família de espíritos, aparentados por sua nostalgia, opostos por seus métodos ou seus fins, teimaram em obstruir a vida real da razão e recuperar os caminhos retos da verdade. [...] Todos eles partiram do universo indizível em que reinam a contradição, a antinomia, a angústia ou a impotência. (Camus, 2005, p. 37)

Camus adere ao “pensamento humilhado” (2005, p. 36), que se revela na consciência de que “o fosso entre a certeza que tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a esta segurança jamais será superado”, resultando que “para sempre serei estranho a mim mesmo” (Camus, 2005, p. 33). Afinal, “matar-se, em certo sentido, e como no melodrama, é confessar. Confessar que fomos superados pela vida ou que não a entendemos” (Camus, 2005, p. 19). A razão e o autoconhecimento, que tinham servido de guarida para o homem diante da desproteção, já não servem mais: “entendo que posso apreender os fenômenos e enumerá-los por meio da ciência, mas nem por isso posso captar o mundo” (2005, p. 34). O absurdo é, assim, o diagnóstico de um *mal metafísico*, na medida em que delinea o incômodo do homem diante do desamparo que torna o *sem-sentido* o único sentido possível. É por isso que não podemos falar de um *sentimento de (ou do) absurdo*, mas, mais precisamente, de um *sentimento absurdo*, o qual seria marcado pela falta de amparo/fundamento dos sentimentos particulares como nostalgia, desespero, desamparo ou rebeldia. Algo que é, portanto, sentido – muito antes de ser pensado. É o que se expressa na enigmática sentença: “Essa revolta da carne é o absurdo” (Camus, 2020, p. 98), algo para o que *O mito de Sísifo* é uma descrição: “só se encontrará aqui a descrição, em estado puro, de um mal do espírito” (2005, p. 16). Um tal *mal* não é outra coisa que o *mal metafísico* nascido de uma tomada de consciência sobre a falta de sentido da existência, sobre a profunda privação que marca a vida. O suicídio aparece, aí, como uma manifestação do niilismo absoluto, que leva à negação total da vida própria. Em uma anotação de 1934 Camus já adianta o que tematizará, anos mais tarde, em *O mito de Sísifo*:

[...] amanhã tudo mudará, amanhã. Repentinamente descobre que amanhã será igual, e depois de amanhã, e todos os demais dias. E esse irremediável descobrimento o esmaga. Ideias como essas fazem alguém morrer. Por não poder suportá-las, alguém se mata. Ou se se é jovem, faz frases com elas.¹⁰

Essa falta de sentido da vida é, portanto, o convite ao suicídio, cujas formas genéricas são resumidas em suicídio individual, filosófico, lógico e superior

(ou pedagógico). Ao final, Camus conclui que não há compatibilidade entre o absurdo e o suicídio. Isso porque, se a tomada de consciência do homem diante de sua existência produz um desencanto (nascido do confronto entre o que ele espera do mundo e o que o mundo tem a oferecer), então as “diferentes crenças religiosas, diferentes ideologias políticas e até atos desesperados como suicídio ou assassinato podem ser entendidos como tentativas de superar o desencanto existencial” (Madoz, 2006, p. 35). Todas essas são, por isso, novas formas de fuga e, mais ainda, especificamente o suicídio, é uma aniquilação da consciência. Ora, “quem afirma, como já dissemos, ‘tudo começa com a consciência e nada vale mais do que por ela’ não pode resignar-se a aceitar que o suicídio é a única solução para o ‘impasse’ do sentimento absurdo” (Madoz, 2006, p. 35). O suicídio, em outras palavras, não supera o absurdo, apenas destrói o seu sentimento. Ele é um atestado do fracasso. Encontrar uma via de superação do absurdo ainda no horizonte da consciência só é possível, afinal, pela via da revolta.

Ora, se o suicídio não é mais do que uma interpretação errada da tentativa de superar o absurdo analisado em *O Mito de Sísifo*, o assassinato também o é em *O homem revoltado*: Iván Karamazov, afinal, está errado ao achar que o crime encontra legitimidade diante da morte de Deus porque, sem o divino, “tudo está permitido”. Para Camus esse é o equívoco da liberdade moderna, que continua presa, em termos nietzschianos, ao antigo ideal, embora em perspectiva negativa e estéril, ou seja, ela ainda não encontrou a única via possível de enfrentar o niilismo, que é a criação de novos valores, tarefa resumida por Zaratustra no apelo pela “fidelidade à terra”. O absurdo, afinal, precisa ser superado:

Se, portanto, era legítimo levar em conta a sensibilidade absurda, fazer o diagnóstico de um mal tal como se encontra em si e nos outros, é impossível ver nesta sensibilidade, e no niilismo que ela supõe, mais do que um ponto de partida, uma crítica vivida, o equivalente, no plano da existência, à dúvida sistemática. Em seguida, é preciso quebrar os jogos fixos do espelho e entrar no movimento pelo qual o absurdo supera a si próprio. (Camus, 2020, p. 21)

A autossuperação do absurdo é produzida, assim, em outras palavras, pela revolta. *O homem revoltado*, desse modo, não é outra coisa do que um esforço para compreender como as manifestações políticas e ideológicas da modernidade (tanto as burguesas quanto as revolucionárias) mantêm o niilismo como sua origem comum: a tentativa de fuga, mobilizada pelo mesmo sentimento de desamparo diante do mundo que deu origem às metafísicas antigas. Com essas ideologias, vale lembrar, o niilismo haverá de mostrar o seu potencial de destruição.

De um lado, é preciso reconhecer que a modernidade é marcada por um crescente movimento de esvaziamento dos ideais transcendentais em nome de uma imanência mais radical, que acabou levando ao esvaziamento dos valores supremos (e ao advento do niilismo) e à consequente crise do sentido intrínseco dos valores, agora submetidos à “pura conveniência histórica”, onde reina a liberdade humana (Srigley *in* Camus, 2007, p. 11). De outro, para Camus, a modernidade ainda guarda uma relação direta com os gregos e os cristãos, reconhecendo os segundos como opostos aos primeiros, no sentido de que eles teriam, devido ao gnosticismo, fortalecido uma visão de mundo que afastou a humanidade de uma visão afirmativa da existência – tal como lemos em várias obras de Nietzsche, a começar por *O nascimento da tragédia*. Nesse sentido, ao conectar esses três aspectos da história ocidental, Camus demonstra a continuidade entre o cristianismo e a modernidade, ao mesmo tempo que acentua a sua diferenciação em relação à cultura grega antiga. Nesses termos, o esforço de Camus é muito próximo daquele que ele leu em Nietzsche:¹¹ mudar os conceitos que serviram para explicar a modernidade, ou seja, demonstrar que a interpretação da superação da transcendência (cristã) via afirmação da imanência (moderna) não é a última palavra nesse diagnóstico; longe disso, trata-se mesmo de reconhecer a modernidade em sua relação íntima com os ideais cristãos – para o que serve de exemplo a descrição dos totalitarismos revolucionários de *O homem revoltado*. Também Nietzsche via, por exemplo, na ascensão da democracia e do socialismo, além do antissemitismo, continuidades dos idealismos próprios do cristianismo.

Considerações finais

“Sozinho e sem senhor” (Camus, 2020, p. 99) em um mundo que fora liberado da pressão de um Deus e suas ideias morais, o homem sente uma nova desventura, que antecede qualquer sentimento de liberdade plena ou mesmo de felicidade. Buscando em si a lei que ele perdeu com a morte de Deus, o homem dá início ao “tempo dos rechaçados, a busca extenuante da justificação, a nostalgia sem objetivo, ‘a pergunta mais dolorosa, mais dilacerante, a do coração que se indaga: onde poderei sentir-me em casa’” (2020, p. 99). Referindo-se a Nietzsche, Camus dá conta do sentimento de exílio que marca o homem moderno e que acompanha, de forma indissociável, a libertação do espírito. É por isso que qualquer ato criativo, desde então, contém o germen

11 Para uma maior compreensão da relação de Camus com Nietzsche, cf. Arnold (1979).

da solidão, sobre o qual se volta o “vertiginoso esforço” (2020, p. 99) do criador que é, antes de tudo, aquele que aceita o convite feito por Zaratustra, de manter-se fiel à terra.

Tudo isso, no caso de Camus, estaria associado a um sentimento de vazio próprio da vida moderna em geral produzido pelo empobrecimento da qualidade das experiências e pelo estreitamento ou fechamento dos horizontes humanos. Embora tal diagnóstico possa favorecer ou confirmar a tese de Jonas, identificando certo anseio religioso sub-repticiamente mantido ao longo de sua vida e obra, é importante destacar que Camus jamais deu alguma pista que pudesse confirmar tal perspectiva. Na verdade, bem ao contrário: ele “negou sistematicamente que esse anseio fosse comparável a qualquer realização cristã” (Srigley *in* Camus, 2007, p. 10). A análise da metafísica cristã nesse primeiro ensaio poderia ser vista, por isso, como parte de uma tentativa de compreender a própria modernidade como essa *crise* marcada por um *anseio* por realização que era própria do cristianismo, embora agora isso seja resultado de um sentimento de esvaziamento daquele sentido que antes era oferecido pela fé. Diante dos cristãos e dos modernos, por sua vez, “os gregos são alegres e despreocupados” (Srigley *in* Camus, 2007, p. 29), a ponto de se contentarem com uma “justificativa esportiva e estética de existência”, algo que se revela pela retidão de seus templos e que expressava uma espécie de dístico que Camus chama de “evangelho”: “nosso Reino é deste mundo” (Camus, 2007, p. 40). Camus faz referência à frase de Marco Aurélio (“Tudo se ajusta a mim, meu Universo, que se ajusta ao teu propósito”) para expressar a ideia de que o homem grego se encontra conciliado ao mundo, uma conciliação que é mediada pela racionalidade. Embora essas afirmações não possam resumir a posição (ademais, dúbia e ambígua) de Camus em relação aos gregos, é possível encontrar nelas pelo menos uma parte das arguições que ligam gregos, cristãos e modernos a um mesmo tipo de mundo, embora se relacionando com eles de forma divergente em vários pontos: “algo no pensamento grego prefigura o cristianismo, enquanto outra coisa o rejeita de antemão” (Camus, 2007, p. 40).

Referências

- ALEXANDRIAN, S. “História da filosofia oculta”. Tradução de Carlos Jorge Figueiredo Jorge. Lisboa: Edições 70, s.d.
- ARNOLD, A. J. “Camus lecteur de Nietzsche”. *La Revue des Lettres Modernes*, Série Albert Camus, Nr. 9, (1979), pp. 95-99.
- BORGES, J. L. “Novas Inquirições”. Tradução de G. N. Carvalho. Lisboa: Editorial Quercó, 1984.
- BRETON, A. «La clé des champs». Paris: Société Nouvelle des Éditions Pauvert, 1979.

CAMUS, A. "Christian Metaphysics and Neoplatonism". Translated with an introduction by Ronald D. Srigley. Columbia: University of Missouri Press Columbia and London, 2007.

_____. "Notebooks 1942-1951". Trans. Justin O'Brien. New York: Paragon House, 1991.

_____. "O homem revoltado". Tradução de Valerie Rumjanek. São Paulo: Record, 2020.

_____. "O mito de Sísifo". 5. ed. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. São Paulo: Record, 2005.

JONAS, H. "O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica". Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. "The gnostic religion. The message of the alien God & the beginnings of Christianity". Boston: Beacon Press, 2001.

MADOZ, I. C. "La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus. La vida como obra trágica". Tesis doctoral. Valencia: Universidad de Valencia, 2006.

MCBRIDE, J. "Albert Camus: Philosopher and Littérateur". New York: St. Martin's Press, 1992.

WILLER, C. "Um obscuro encanto: Gnose, gnosticismo e poesia moderna". Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ZAFRANI, A. «Le défi du nihilisme. Ernest Bloch et Hans Jonas». Paris: Hermann, 2014. (Col. Philosophie).



KANT, LIBERDADE E A HERMENÊUTICA DO FRACASSO*

KANT, FREEDOM AND THE HERMENEUTICS OF FAILURE

Pedro Rego

<https://orcid.org/0000-0002-7861-7022>

pedrocostarego@gmail.com

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO Neste artigo, analiso o modo como uma importante tradição interpretativa do kantismo se deixou desencaminhar pelo fato de Kant trabalhar, em sua filosofia prática, com duas acepções distintas e aparentemente conflitantes da liberdade da vontade humana em sentido positivo: como causalidade numênica e como poder de escolha entre possibilidades alternativas. Em primeiro lugar, defendo que nenhuma acepção de liberdade na filosofia kantiana pode ser conflitante com aquela que, afirmada nas mais importantes obras fundacionais do filósofo, a define como o efetivo (e não meramente potencial) exercício da racionalidade moral. Em seguida, procuro mostrar, por argumentos tanto textuais quanto conceituais, a impertinência da adesão predominante a uma versão equivocada da segunda delas: a liberdade de escolha como o poder de escolher a favor ou contra a moralidade. Finalmente, sustento que a única maneira consistente de se entender a liberdade de escolha em consonância com a liberdade como efetivo exercício da moralidade implica uma real dificuldade conceitual no kantismo, que é o problema da imputabilidade das decisões imorais. O fio condutor desta exposição é uma interpretação das passagens

* Artigo submetido em: 26/09/2022. Aprovado em: 22/02/2023.

mais importantes do artigo de Karl Ameriks de 2002 intitulado “Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will”.

Palavras-chave: *Liberdade. Moralidade. Escolha. Imputabilidade.*

ABSTRACT *In this paper I attempt to show how an important traditional line of interpretation of Kantian philosophy went astray by the fact that Kant works in its practical philosophy with two distinct and apparently conflicting conceptions of the freedom of human will, namely, freedom as noumenal causality and freedom as the power of choice between alternative possibilities. Firstly, I argue that no conception of freedom in Kant’s philosophy can possibly conflict with that asserted in his most foundational works on practical philosophy, which defines freedom as the actual exercise of moral rationality. I next endeavor to show, by means of both textual and conceptual arguments, the inconsistency of the dominant adoption of a wrong version of the second alternative, namely that of freedom of choice as a supposed free power of choosing for or against morality. Finally, I defend that the only consistent way of conceiving Kant’s freedom of choice in accordance with his freedom as the actual exercise of morality reveals a real conceptual difficulty in Kant’s practical philosophy, namely, the problem of the accountability of immoral decisions. The guiding-thread of this exposition is an interpretation of Karl Ameriks’s article of 2002: “Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will”.*

Keywords: *Freedom. Morality. Choice. Imputation.*

Um dos principais alvos da hermenêutica que se debruça sobre a filosofia prática de Kant é uma certa duplicidade que caracteriza o projeto fundacional da liberdade e da moralidade. Essa duplicidade tem uma expressão material imediata que se faz ver no fato de Kant ter produzido duas obras maiores – a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e a *Crítica da Razão Prática* (1788)¹ — que reservam partes decisivas a um projeto aparentemente

1 Como referência para as citações de todas as obras de Kant, exceto a *Crítica da Razão Pura*, utilizo a Edição da Academia (doravante AA): KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff, assumindo a responsabilidade pelas traduções e adotando o modelo de citação recomendado pela AA. Para a *Crítica da Razão Pura*, utilizo a edição da Felix Meiner: *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, seguindo, na maior parte das vezes, a tradução de Santos e Morujão

único: buscar (*aufsuchen*), estabelecer (*festsetzen*),² indicar (*angeben*) e justificar (*rechtfertigen*)³ o princípio supremo da moralidade.

Um dos problemas mais importantes que os intérpretes desde sempre se esforçam por discernir é se a essa duplicidade material corresponde uma duplicidade de objetivos ou se as duas obras pretendem fornecer uma justificação filosófica do mesmo por caminhos argumentativos diferentes. A segunda opção, predominante na literatura secundária, também predominantemente produziu duas teses interpretativas sobre essa duplicidade.

A primeira foi a de que a estratégia argumentativa implementada na obra de 1788 seria resultado da constatação de um fracasso na de 1785 — que Kant jamais admitiu, diga-se de passagem, mesmo quando declaradamente recusou, ao fim e ao cabo, o projeto de uma “dedução” da moralidade,⁴ em princípio central no caminho da *Fundamentação*. E a segunda foi a tese de que, ao renunciar ao projeto dedutivo, Kant não teria superado o fracasso de 85, na medida em que, com o “argumento” do “facto da razão”, teria passado a oscilar entre uma postulação dogmática do caráter obrigante da moralidade para nós e a simples renúncia a qualquer projeto argumentativo justificacional. Em função dessas duas teses, permitir-me-ei, por motivos óbvios, chamar essa linha predominante de interpretação da duplicidade do projeto fundacional da filosofia prática de Kant de hermenêutica do fracasso.

A hermenêutica do fracasso tende a se reconhecer explicitamente na caracterização simplista e pedagógica das duas teses que propus acima. Mas, para além delas, eu gostaria de identificar um pressuposto normalmente tácito na base das mais virulentas denúncias e cobranças com que essa interpretação confronta o kantismo. Minha hipótese é a de que os adeptos dessa hermenêutica se movem no horizonte de uma certa compreensão do que deve ser o conceito kantiano de liberdade que, no limite, é injustificável, seja por uma dedução transcendental, seja como “facto da razão”, e que, precisamente por isso, não comparece no projeto fundacional da filosofia prática de Kant.

De saída, eu gostaria de reconhecer algum direito a essa linha interpretativa que, nas páginas que seguem, pretendo construtivamente criticar. Esse direito repousa no fato de que é o próprio Kant quem parece seduzir seu leitor com

(Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008). Como é praxe, indico no corpo do texto apenas a paginação das edições originais de 1781 e 1787, A e B respectivamente. Para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sigo a tradução de Guido Almeida (São Paulo: Discurso Editorial, 2009) e, para a *Crítica da Razão Prática*, a de Valério Rohden, na maioria das vezes (São Paulo: Martins Fontes, 2002).

2 Cf. GMS AA 04: 392.

3 Cf. KpV AA 05: 8.

4 Cf. KpV AA 05: 46-7.

uma (aparente?) equivocidade de importantes consequências para o seu projeto justificacional.

De um lado, é Kant quem nos transmite a convicção, pulverizada ao longo de todas as suas obras de filosofia prática, de que a vontade (razão prática) humana é livre na medida em que, negativamente, não é necessitada, em suas decisões, por impulsos sensíveis ou eventos anteriores segundo a lei de uma causalidade natural; e, positivamente, na medida em que, sendo capaz de iniciar por si uma série de eventos no mundo, *sempre poderia ter escolhido uma alternativa relativamente à escolha que fez*.⁵ De outro lado, também é Kant quem nos transmite a convicção de que somos livres em nossas decisões na medida em que nossa vontade, não sendo necessitada por impulsos sensíveis, *opera sempre em suas deliberações no elemento de uma causalidade racional*, que é, para uma vontade sempre entendida como razão prática, a *lei causal* de sua própria *autonomia*.⁶

Em seu artigo originalmente publicado na revista *Mind* que virou uma das referências sobre o assunto, Henry Sidgwick, não sem algum constrangimento, radicaliza essa duplicidade, identificando no texto kantiano o pecado de uma categórica equivocidade.⁷ Segundo ele, “Kant, em diferentes partes da exposição da sua doutrina, expressa com a mesma palavra ‘liberdade’, *duas concepções essencialmente diferentes*, ainda que ele não pareça estar consciente

5 Cf. KpV AA 05: 99-100; KrV A555/B583; MS AA 06: 226 etc.

6 Passagens importantes do texto kantiano apontam muito resolutamente para a assimilação entre liberdade e efetivo exercício da moralidade. Permito-me aqui citar algumas delas, porque a hermenêutica do fracasso que aqui questiono tende a mitigá-las para além do limite do razoável. Cf. as teses kantianas de que “liberdade e lei prática incondicional referem-se reciprocamente (*weisen also wechselweise auf einander zurück*)” (KpV AA 05: 29); de que “liberdade e legislação própria da vontade [isto é, lei moral] são ambas autonomia e, portanto, *Wechselbegriffe*” (GMS AA 04: 450); de que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e mesma coisa” (GMS AA 04: 447); de que “a liberdade [...] tem que ser uma causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie peculiar” (GMS AA 04: 446); a caracterização da “liberdade enquanto uma causalidade da razão *pura*” (KrV AA 05: 48, meu grifo), que não pode ser outra senão a legalidade moral, e enquanto uma “causalidade que é determinável unicamente pela lei [moral]” (KpV AA 05: 78); a identificação da vontade livre com uma vontade dependente da lei moral: “...*dass man das praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen ausser allein dem moralischen Gesetze definieren könnte*” (KpV AA 05: 94); a identificação do justifica a moralidade de uma ação como o mesmo que justifica sua liberdade: “independência de toda matéria de lei” e “determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal” (KpV AA 05: 33) (“*In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes [...] und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und, als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande*” (meu negrito). Cf. ademais GMS AA 04: 453, 457; KpV AA 05: 47 etc.

7 É com base nessa equivocidade que Eric Weil, a propósito da filosofia prática de Kant, se permitiu produzir um comentário que parece tornar filosoficamente elevado o que antes de mais nada precisa ser filosoficamente explicado: “o ser humano não escuta [por vezes] a voz da razão e a voz da liberdade precisamente porque ele é livre” (Weil, 1990, p. 13). “Ser livre para recusar ser livre” é uma fórmula que tira seu único sentido possível da ambiguidade entre liberdade como causalidade racional e liberdade como voluntarismo eletivo racionalmente neutro, como veremos no que segue.

de nenhuma variação de sentido do termo”⁸ (Sidgwick, 1962, p. 511, meu grifo).

“Conscientemente” justapostas ou não, essas duas caracterizações kantianas da liberdade em sentido positivo podem não produzir uma real equivocidade. Mas, para isso, é preciso que o leitor, com pouquíssima ajuda de Kant, construa interpretativamente o sentido da compatibilidade entre uma escolha governada pela *lei da autonomia racional* e uma escolha sujeita ao *princípio das possibilidades alternativas*.⁹

Minha hipótese, então, agora mais delimitada, é a de que a hermenêutica do fracasso se dedicou muito pouco a essa tarefa. E o resultado foi que, trabalhando a cada vez com acepções de liberdade positiva não compatibilizadas, exigiu do projeto fundacional de Kant a impossível prova da realidade objetiva de uma liberdade que garantiria à vontade humana o *poder de deixar de ser a razão prática que ela mesma é*. Noutros termos: entendeu a prova kantiana da liberdade como causalidade numênica e inteligível — na linha da *Fundamentação III* — como uma prova suficiente apenas para uma vontade santa; mas como uma prova insuficiente para a “nossa” vontade, uma vontade dita “imperfeita”, “imperfeitamente racional” ou “finita”, cuja liberdade, em função dessa imperfeição, seria, antes, uma liberdade para alternativas não limitadas pela racionalidade prática.

O que eu pretendo neste artigo é explicitar esse descuido hermenêutico tornando o mais claro possível que, dadas as escolhas fundacionais e argumentativas da filosofia prática de Kant, não faz sentido exigir para a vontade humana finita uma prova da sua liberdade que seja diferente da prova da liberdade da razão em sua operação prática de determinação representacional

- 8 Sidgwick define cada uma das duas liberdades kantianas nos seguintes termos: de um lado, “a liberdade que nós realizamos ou manifestamos na medida em que fazemos o certo”, que ele batiza de “liberdade racional”; de outro, “a liberdade que é realizada ou manifestada igualmente quando escolhermos ou bem o certo, ou bem o errado”, que ele propõe chamar de “liberdade neutra”, ou “liberdade moral” (essa última expressão, que considero pouco oportuna, só podendo significar “liberdade em relação à moralidade”) (Sidgwick, 1962, pp. 511-16). Timmermann observa que, ao adotar a “liberdade neutra”, Sidgwick “*grabs the wrong horn of the dilemma*” (Timmermann, 2007, p. 164). Sidgwick justifica sua escolha afirmando que adoção da “liberdade racional” envolveria uma “excisão mais séria” na filosofia prática de Kant (provavelmente a imediata excisão da imputabilidade do mal moral, sob a evidência de que a razão não escolhe a desrazão, como veremos adiante no artigo). Mas o “erro” de Sidgwick, a meu ver, é anterior à sua escolha por um dos polos do dilema (o da “liberdade neutra”, que, ao fim e ao cabo, tampouco garante a livre escolha pelo mal). Ele nasce na própria concepção de uma liberdade de escolha como *escolha a favor ou contra o moralmente certo*. Veremos no decorrer deste trabalho por que essa formulação não pode corresponder a nenhum conceito propriamente kantiano de liberdade, embora o texto kantiano pareça frequentemente flertar com ele.
- 9 Assumo nesta última formulação todo o risco do anacronismo porque, a meu ver, ele é preferível a caracterizar e entender de antemão, nos termos de Sidgwick e Reinhold, uma eventual “liberdade de escolha” no kantismo como escolha a favor ou contra “a razão” ou “a moralidade”, definição que Kant repudiou explicitamente, como também aparecerá adiante neste ensaio.

de fins, e que não há “facto da razão” que seja capaz de fornecer qualquer base justificacional a uma liberdade para ilimitadas escolhas alternativas.

Minha estratégia para isso será apresentar e comentar o que considero o essencial no importante artigo de Karl Ameriks de 2002, que traz como título uma das mais debatidas frases da *Crítica da Razão Prática*, presente na Introdução da obra na forma de uma condicional: se “A razão pura por si mesma é suficiente para determinar a vontade” (Ameriks, 2002, p. 99). O motivo dessa escolha é que, nesse artigo, Ameriks defende posições e se move sob o comando de pressupostos que, a meu ver, representam de modo privilegiado o tipo de problematização que o que chamei de hermenêutica do fracasso impõe ao projeto fundacional da filosofia prática de Kant.

Mas meu interesse aqui não é apenas o de denunciar o que considero um descaminho hermenêutico na lida com o conceito kantiano de liberdade. Ao final do artigo, pretendo mostrar que, apesar de ser um erro interpretativo exigir de Kant uma prova da liberdade da vontade como poder de escolha entre o bem e o mal moral, o necessário abandono dessa reivindicação mantém viva uma real dificuldade no sistema da filosofia prática de Kant, que é o problema da (in)imputabilidade do mal moral.



Como a maioria dos intérpretes da filosofia prática de Kant, Ameriks entende que Kant precisa operar nas obras fundacionais sobre a moralidade com dois conceitos de liberdade. Na sua terminologia própria, existiria no kantismo uma dupla “autodeterminação”, uma dupla “autonomia” da razão, ou ainda uma duplicidade de “aspectos” no conceito kantiano de autonomia.¹⁰ Dado que a autonomia é textualmente apresentada como a definição kantiana de liberdade em sentido positivo,¹¹ então existiriam em Kant, segundo Ameriks, duas liberdades.

O comentador justifica essa duplicidade sugerindo que Kant adota a concepção de que, “como seres puramente práticos e autodeterminantes, temos que ser capazes de fazer as coisas certas e, antes, saber que coisas são essas” (p. 104). Supostamente, portanto, uma das liberdades é tal que diz respeito ao “saber quais são as coisas certas” a se fazer, enquanto a outra liberdade diz

10 A referência para todas as citações do trabalho de Ameriks nos próximos cinco parágrafos é Ameriks, 2002, pp. 102-104. Por praticidade e economia textual, no corpo do texto aparecerá apenas a paginação.

11 Cf. GMS AA 04: 446-7, KpV AA 05: 33.

respeito ao “ser capaz de fazer” essas coisas certas que, em virtude da primeira liberdade, já sabemos quais são. Ameriks, então, especifica conceitualmente cada uma dessas liberdades, ou aspectos da autonomia kantiana.

A primeira seria uma autodeterminação da razão prática que ele chama de “formal”. Sobre ela, afirma que se trata de um “saber qual é a coisa certa a fazer *de acordo com a razão*” (p. 103, grifo do autor); que seria um saber que compromete o sujeito agente com uma racionalidade em algum sentido psicológica ou avaliativa;¹² que essa autonomia diz respeito a uma “determinação do conteúdo da moralidade por considerações puramente racionais” (p. 102) e, finalmente, que essa primeira autonomia é uma “mera reflexão conceitual [que] pode revelar a autonomia do conteúdo da moralidade, mas [...] não pode revelar por si mesma que essa autonomia de fato não passa de uma quimera em nossas vidas” (p. 104).

Ademais, ainda no interior do espaço conceitual dessa autonomia dita “formal”, Ameriks identifica dois movimentos distintos e cooperativos de autodeterminação. O primeiro seria aquele em que a razão prática determina para si mesma o conteúdo de um comportamento propriamente racional,¹³ portanto, o conteúdo da moralidade; e o segundo seria o ato pelo qual essa mesma razão prática reconhece (*cognizes*) como válido aquele conteúdo racional e moral,¹⁴ que é um movimento propriamente epistêmico de “discernir” que nós devemos fazer aquilo que a nossa razão prática pura determina como sendo aquilo que nós devemos fazer.

Fato é que, por complexa e bipartida que seja a chamada “autonomia formal”, nada nela garantiria, segundo Ameriks, que “de fato” somos autônomos “em nossas vidas” (p. 104). De modo que é provavelmente para dar conta dessa outra liberdade, essa nossa liberdade “em nossas vidas”, que Ameriks identifica em Kant uma segunda autodeterminação, que ele chama de “eficiente”.

A autodeterminação eficiente é então caracterizada como “muito mais concreta” (p. 103) do que a formal; é aquele tipo de autonomia em que a vontade, apenas aqui entendida como um “poder livre” (p. 104), “verdadeiramente se autodetermina” (p. 103), porquanto é, aqui, uma “causa absolutamente livre” (p. 103); finalmente, é dita uma autodeterminação que, somente ela, exige do indivíduo agente que ele seja “literalmente uma causa não causada” (p. 103). E Ameriks conclui afirmando que essa autonomia só pode ser bem compreendida

12 “O agente individual opera racionalmente em algum sentido psicológico ou avaliativo” (p. 103).

13 “O conteúdo puro que é reconhecido (*cognized*) pela nossa razão prática” (*loc. cit.*).

14 “O puro ato de cognição que realizamos ao reconhecer (*cognize*) esse conteúdo” (*loc. cit.*).

sob a ideia da exigência de uma “liberdade absoluta de escolha” (p. 104), o que aparentemente não se aplica à autonomia formal.

Essas distinções vão se mostrando então como o *background* da adesão de Ameriks à hermenêutica do fracasso: à leitura amplamente difundida de que a *Fundamentação* fracassa no estabelecimento da liberdade e da moralidade; de que Kant implicitamente admite esse fracasso quando parte para o argumento do “facto da razão” na *Crítica da Razão Prática* e, finalmente, que esse fracasso se deve à constatação de que é possível “saber” ou ter consciência *de qual é a lei suprema da racionalidade prática* — bem como de “saber” *que nós temos o dever de agir por ela* — (autonomia formal) e, apesar desses dois modos de consciência, ainda nos faltar uma motivação para agir segundo sua orientação (autonomia eficiente).¹⁵ É possível esse descompasso entre o *saber o que se deve fazer* e o *querer fazer o que se sabe que se deve fazer* porque a vontade humana teria essa peculiaridade de ser afetada (*affiziert*) por impulsos sensíveis (*sinnliche Antriebe*),¹⁶ diferentemente do que ocorre com uma vontade puramente racional ou santa. A imperfeição da vontade humana — para Ameriks, “*nosso lugar no mundo sensível*” — seria, assim, o passaporte do deslocamento do texto kantiano de uma dedução da liberdade na *Fundamentação* III para o argumento de que nossa liberdade (“*eficiente*”) deveria ser estabelecida pelo “facto” de que nós, ainda que finitos e sobretudo porque finitos, *devemos* agir moralmente; e *apenas devemos* (isto é, não necessariamente o fazemos) agir moralmente, para Ameriks, na medida em que somos livres para escolher abraçar ou recusar o que esse dever comanda, isto é, na medida em que somos livres para escolher entre agir moralmente e agir imoralmente; numa frase, na medida em que somos “eficientemente autônomos”.

15 Schönecker é particularmente afinado com Ameriks nesse ponto, ao defender que “o imperativo categórico tem um conteúdo (mais ou menos formal), qual seja, a ideia de universalização; esse conteúdo que nós apreendemos não por sentimento, mas pela razão. Entretanto, o imperativo categórico é também um comando. Que ele realmente *seja* um comando de que nós devemos agir apenas segundo máximas que podemos pensar e querer como leis gerais, eis o elemento do imperativo categórico que só podemos conhecer (*cognize*) pelo sentimento de respeito” (Schönecker, 2013, p. 4). Tudo indica que a autonomia formal de Ameriks é o “conteúdo racionalmente apreensível” de Schönecker, e que a autonomia eficiente de Ameriks, produto e objeto indedutível de um “facto”, corresponde ao *comando* moral de Schönecker, apreensível apenas pelo sentimento. A diferença relevante entre ambos está na profunda confiança de Schönecker no poder justificacional do argumento do facto da razão. Para ele, que a nossa vontade, ainda que apenas imperfeitamente racional, *deva* agir moralmente, fica suficientemente justificado pelo argumento de que nós facticamente sentimos sua subordinação à lei moral na sua forma imperativa. Schönecker, no entanto, não explica a necessidade apriorística de um sentimento para o qual se pretende todo esse poder justificacional. O desafio é antigo e conhecido: se, de um lado, como parece defender Kant, o respeito é um efeito prático da consciência racional da lei moral, em última instância, ao apreendermos o comando moral, o que justifica nossa subordinação é a razão, e não o sentimento. De outro, se o respeito é um fundamento justificacional apartado da razão — pela qual apenas conheceríamos o conteúdo abstrato da moralidade — então a subordinação real da vontade de cada sujeito agente à moralidade parece depender da contingência de um sentimento pessoal.

16 CRP, A534/B562.

Tendo especificado conceitualmente nesses termos os dois movimentos de autodeterminação da vontade de que a filosofia prática de Kant precisa dar conta, Ameriks defende explicitamente duas teses.

A primeira é a de que o argumento do facto da razão na *Crítica da Razão Prática*, bem-sucedido ou não, é apresentado por Kant como uma tentativa de estabelecer a autonomia eficiente, visto que a autonomia formal já havia sido bem fundada antes do chamado “*Faktum Text*”, notadamente, na *Fundamentação III*.

A segunda tese de Ameriks é mais interessante e mais grave. Trata-se da tese de que se Kant fosse o que ele, Ameriks, e filósofos contemporâneos chamam de “compatibilista”, o *Faktum Text*, entendido como estabelecimento da autonomia eficiente, seria desnecessário. Eu gostaria de chamar uma atenção especial para esse ponto. Para o comentador, isso é o mesmo que dizer o seguinte: que é apenas a suposta insistência de Kant na ideia de uma autonomia eficiente que faria dele um anticompatibilista, portanto um libertarianista, que exigiria, para o devido estabelecimento de seu conceito de liberdade da vontade, mais do que uma consciência “meramente racional” da nossa subordinação à moralidade. Ora, como para Ameriks o que existe no projeto fundacional da liberdade na filosofia prática de Kant antes do chamado *Faktum Text* é essencialmente a “dedução do conceito de liberdade” na *Fundamentação III*, ao defender que a *Fundamentação III* fornece uma dedução “compatibilista” da liberdade, o que Ameriks está defendendo é que o argumento da *Fundamentação III* — a saber, o de que nossa consciência numênica de nós mesmos como sujeitos agentes nos inscreve no “mundo inteligível”¹⁷ — dá conta apenas da chamada autonomia formal (e não de nossa “autonomia eficiente”), e assim sendo, não dá conta ao fim e ao cabo da nossa “verdadeira autodeterminação” como “causas absolutamente livres”. Mas o que significa dizer que ao nos tomarmos numericamente como agentes racionais não estamos nos tomando como “verdadeiramente” e “absolutamente” livres? Em termos kantianos, isso significa dizer, temerariamente, que a *consciência numênica que nós temos de nós mesmos como sujeitos agentes racionais* nos revela a nós mesmos como dotados de uma liberdade que *não precisa ser transcendental*, portanto, uma liberdade que pode ser ao mesmo tempo determinismo em sentido kantiano. Segundo essa leitura, portanto, a terceira seção da *Fundamentação* admitiria que a liberdade que caracteriza a operação racional-judicativa da nossa vontade na determinação de fins como preferíveis pode ser uma causalidade mecânica;

17 Nos termos de Ameriks, “um argumento pela liberdade [...] a partir da mera consideração da ‘inteligência’” (Ameriks, 2002, pp. 104-105).

portanto, que a razão prática, que é a definição mesma de nossa vontade, pode ser governada causalmente nas suas operações pelo determinismo da natureza. É isso precisamente o que significa ser o texto da *Fundamentação* III um argumento compatibilista pela liberdade, posição defendida por Ameriks.¹⁸

O que essa leitura, a meu ver claramente desencaminhada, parece revelar é que Ameriks, ao contrário de Kant, não concebe a liberdade que caracteriza *os atos racionais de determinação de fins* como uma liberdade transcendental. Com isso, ele se alinha a leituras que remontam à objeção originária de Ulrich a Kant, segundo a qual a liberdade, tal como Kant a caracteriza como uma “causalidade segundo leis inteligíveis”, se reduz a um “fatalismo inteligível”, portanto a um tipo de determinismo que precisaria ser recusado como antikantiano.¹⁹

18 É importante aqui evitar um possível mal-entendido acerca do lugar do kantismo no que veio a ser designado contemporaneamente como a “controvérsia do compatibilismo”, ainda que o anacronismo da discussão seja fonte inesgotável de ambiguidades, e que este ensaio se permita passar ao largo da questão. A posição de Ameriks é a de que Kant seria um libertarianista incompatibilista, mas somente graças ao suposto projeto de enfrentamento da autonomia eficiente com a doutrina do facto da razão. Não há dúvidas de que o sistema filosófico do idealismo transcendental kantiano fornece espaço conceitual *tanto* para a liberdade (em sentido transcendental), *quanto para* o determinismo da natureza, e que por isso não é ilegítimo ver aqui a expressão de um certo “compatibilismo” kantiano entre liberdade e determinismo. Mas essa convivência só é possível sobre a base de uma clara distinção de “modos de consideração” (*Vorstellungsarten*) (KrV, BXVIII) ou “pontos de vista” (*Gesichtspunkte*) (KrV, BXIXn) segundo os quais o arbítrio vier a ser considerado; ou bem fenomenicamente, ou bem numericamente. O que aqui importa particularmente é que, adotado um desses pontos de vista, o alternativo se acha peremptoriamente excluído da consideração. Nos termos do Prefácio B da *Crítica da Razão Pura*, na medida em que a vontade humana ou a “alma” está sendo considerada fenomenicamente, ela está sendo posta sob a regulação da causalidade natural que não comporta (isto é, não é “compatível” com) a espontaneidade de uma causa livre. Inversamente — e foi o que pretendi enfatizar acima — a consciência numérica que nós temos de nós mesmos como sujeitos agentes racionais (isto é, o ponto de vista numérico de consideração da nossa vontade) nos revela a nós mesmos como dotados de liberdade transcendental, que, como tal, não admite (isto é, não é “compatível” com) a co-incidência da regulação por causalidade mecânica. É nesse ponto que divirjo da posição de Ameriks segundo a qual essa mesma consciência numérica que nós temos de nós mesmos como sujeitos agentes racionais, elemento essencial na dedução da liberdade na *Fundamentação*, pode nos revelar a nós mesmos como dotados de uma liberdade que não precisa ser transcendental. Não se trata, portanto, de ignorar que no kantismo há tanto liberdade transcendental quanto determinismo natural. Trata-se de defender que, na medida em que estamos nos considerando do “ponto de vista” numérico como sujeitos agentes dotados de racionalidade, não podemos estar nos considerando ao mesmo tempo do ponto de vista fenomênico como dotados de um arbítrio governado pelo mecanicismo da natureza; e é apenas nesse sentido que defendo, contra Ameriks, que para Kant a liberdade transcendental é “incompatível” com o determinismo em nosso processo deliberativo. Numa frase, trata-se de uma incompatibilidade entre liberdade transcendental e determinismo *no interior do ponto de vista numérico* de consideração de nós mesmos como sujeitos agentes, que é aquele a partir do qual gira toda a reflexão fundacional da liberdade na *Fundamentação* III. Tudo isso torna evidentemente problemática a inscrição de Kant naquela controvérsia anacrônica, e particularmente interessante o diagnóstico de Allen Wood sobre o tema: “*When we consider all Kant’s views together, it is tempting to say that Kant wants to show not only the compatibility of freedom and determinism, but also the compatibility of compatibilism and incompatibilism*” (Wood, 1984, p. 74).

19 Cf. Ulrich, 1788, pp. 24-25, 33-34. Paul Guyer sumariza o argumento da *Eleuteriologia* afirmando que, para Ulrich, “o esforço de Kant por salvar a liberdade da vontade do determinismo absoluto do mundo físico através da sua distinção entre o fenomênico e o numérico, ou entre o sensível e o inteligível, foi um fracasso, porque ainda que o ‘caráter inteligível’ não esteja sujeito à lei de toda determinação temporal, de que tudo o que é alterável, isto é, tudo o que *acontece no fenômeno* [...] tem a sua causa’, segundo o próprio Kant o caráter inteligível de um agente é ‘original e inalterável’, de modo que um agente não escolhe agir de acordo com a

Ora, parece claro que, para Kant, o fato de a nossa vontade, que ele inúmeras vezes define como razão prática,²⁰ proceder sempre racionalmente, não torna essa vontade uma instância governada pelo “determinismo da racionalidade”, precisamente o que Ulrich quis dizer com a expressão “fatalismo inteligível” e que Ameriks assimila à sua autonomia meramente formal. Para o Kant das obras fundacionais da moralidade, a vontade humana é, com efeito, inteiramente “determinada”; mas *pelas suas próprias leis práticas*, que fundam uma legalidade que é, no kantismo, o antípoda do determinismo — entendido kantianamente, a saber, sempre como o outro da liberdade. Recusar isso equivale a acusar a dedução da liberdade e da moralidade na *Fundamentação* III — que consiste numa prova de que o sujeito racional, ao se tomar como agente, se inscreve numericamente no domínio inteligível da *necessária* racionalidade prática — de uma prova da escravidão desse sujeito, e não de sua liberdade. Se para Kant é tão importante conquistar em 1785 o conceito de “autonomia” como caracterização positiva da liberdade da nossa razão prática, é precisamente para estabelecer que a legalidade que determina de modo necessário o comportamento decisório da razão prática é uma *legalidade proveniente da razão prática ela mesma e a ela mesma dirigida*, e não a legalidade necessária do “determinismo” (para Kant, sempre da natureza), sob o qual todo *evento* é causalmente determinado, (evidentemente também de modo necessário) mas por algo que lhe é *estranho e externo*.

Alinhando-se, ao menos nesse ponto, aos pressupostos de Ulrich e Ameriks, Timmermann formula o seguinte desafio para Kant: “se aceitamos a tese kantiana de que as leis morais são leis da razão prática, por que elas também são tidas como leis da liberdade?” (Timmermann, 2007, p. 164) Afinal, poder-se-ia completar, deveria ser evidente que a liberdade não tem leis, que ela não é uma forma de causalidade legal, porque uma “liberdade legal” seria uma *contraditio in adjecto* e todo agente livre é, justamente, livre de regras, quaisquer que elas sejam...

Poderíamos multiplicar aqui os testemunhos de comentários inconformados com a assimilação kantiana entre liberdade e causalidade racional, como se o coração do argumento da *Fundamentação* III pudesse ser algo diferente de uma dedução — isto é, uma prova da “validade objetiva prática” ou da

lei moral mais livremente do que ele escolhe violar essa lei, e portanto Kant não deixa qualquer espaço para imputação de responsabilidade tanto no mundo fenomênico quanto no numênico” (Guyer, 2017, p. 122).

20 Cf. por exemplo GMS AA 04: 412: “Toda coisa na natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios, ou uma vontade (*Wille*). Visto que se exige a razão para se derivar de leis as ações, a *vontade nada mais é do que razão prática*” (meu grifo).

“possibilidade real”²¹ — da liberdade como *liberdade das operações judicativas e representacionais da razão prática*;²² nos termos da *Fundamentação*, de uma “dedução do conceito de liberdade a partir da *razão prática pura*” (GMS AA 04: 447, meu grifo). Tratar-se-ia, como quer por exemplo Thomas Hill, apenas de uma “aparente identidade entre vontade livre e vontade moral na *Fundamentação*” (Hill, 2008, p. 211), ou de um “problema aparente que só pode repousar sobre um sério mal-entendido”, porque, afinal, isso leva a um “resultado intuitivamente absurdo” (p. 225). De modo que se a *Fundamentação* comete esse erro, ela ou bem contém uma dedução fracassada, ou bem precisa ser complementada por um outro argumento que, esse sim, justifique a “nossa” liberdade “em nossas vidas”.

E a partir de então inicia-se uma busca obstinada no texto kantiano por uma prova da liberdade da vontade como um poder, inclusive, de recusar exatamente aquilo que é, no agente, a única garantia de sua liberdade, a saber, a racionalidade e sua lei prática, a lei moral. Para muitos, além de Ameriks, o “facto da razão” aparece como o (também fracassado, assim como a dedução da *Fundamentação*) recurso de um Kant desesperado, que não saberia como provar o que é em última instância o mais ou o único digno de prova — sob pena de o sistema de sua filosofia prática, esgotado na *Fundamentação III*, parar na dedução da lei prática de uma vontade santa que, escrava da racionalidade, nada escolhe “por si mesma”.

Kant parece resistir à acusação de “determinismo da racionalidade”, ou de um “fatalismo inteligível” em todos os momentos importantes, porque fundacionais, de seu projeto no domínio da filosofia prática. Mas vou me permitir citar aqui, por economia, concisão e eloquência, uma reflexão provavelmente pré-crítica e uma nota de Collins.

A Reflexão 3856, datada aproximadamente de 1769, afirma que

no caso da liberdade, ser determinado não significa ser passivo, nem pelo modo como objetos afetam, nem por uma causa produtora superior. Posso dizer: neste momento sou livre (*libera ut devinctus*) (não constrangido) para fazer o que eu prefiro; e no entanto,

21 Portanto, para além da prova da possibilidade lógica da liberdade operada na solução da Terceira Antinomia da primeira *Crítica*.

22 É importante aqui ter clara a distinção entre uma prova da “possibilidade lógica da liberdade” e uma dedução da “liberdade das operações judicativas da razão prática”. O projeto kantiano de uma dedução da liberdade da vontade humana equivale ao projeto de uma prova da validade objetiva prática dessa liberdade (que Kant também chama de uma prova da “possibilidade real” da liberdade, que vai além da prova de sua “possibilidade lógica”), e não é desenvolvido na *Crítica da Razão Pura*, mas sim somente a partir da *Fundamentação*. O que se chama uma prova da possibilidade lógica da liberdade na *Crítica da Razão Pura* é apenas uma prova de que é possível pensar sem contradição uma vontade livre atuando no mundo fenomênico, e não uma dedução da liberdade, como a que Kant pretende ter fornecido na *Fundamentação III*, como uma prova da liberdade das operações judicativas e representacionais da nossa razão prática, isto é, da nossa vontade humana.

é inevitavelmente necessário que eu aja desse modo. É uma lei da auto-atividade o que torna impossível o oposto (R3856, AA 17: 314).

Na mesma direção, Kant parecia afirmar em seus cursos que “ações podem ser [racionalmente] necessárias sem conflitar com a liberdade” (V-Mo/Collins, AA 27: 267).

Recusando qualquer racionalidade nessa posição kantiana, Ulrich, Ameriks, Timmermann, Hill e tantos outros, a pretexto de querer livrar a vontade (razão prática) do “determinismo”... de sua própria natureza racional (!), acabam produzindo uma reconstrução do kantismo que precisa transformar a vontade humana em outra coisa que não razão prática. Na origem, sempre esteve o anátema de Reinhold: a “confusão entre nada mais do que a livre ação da razão prática [...] e a ação da vontade...” (Reinhold, 1792, p. 268).²³

Na mesma toada, Ameriks, com a sua ideia de uma autonomia eficiente distinta da autonomia formal, exige de Kant a contradição de provar uma liberdade que seja ao mesmo tempo uma liberdade pertencente à vontade e uma liberdade em relação à vontade (razão prática). Ao fim e ao cabo, o que Ameriks chama de liberdade transcendental, de “verdadeira” liberdade, de liberdade “concreta”, de “causa absolutamente livre” e, finalmente, de “absoluta liberdade de escolha” não é outra coisa senão um poder de escolher *que não opera racionalmente*, sob o risco de transigir com o compatibilismo e ser “deterministicamente” condicionado... pela própria razão. O que Ameriks chama de absoluta liberdade de escolha só pode ser um poder de escolha racionalmente neutro, vale dizer, pré-racional, que apenas como tal poderia escolher, com mérito, a favor da lei racional da moralidade, mas também, com demérito, contra ela.

Sabe-se bem que Kant recusa categoricamente essa suposta liberdade na *Metafísica dos Costumes* como sendo uma “liberdade de indiferença”, e sentencia de modo aparentemente muito convicto que, justamente, “a liberdade não pode ser definida como um poder de escolher a favor ou contra

23 Tentando salvar a filosofia prática de Kant do que ele chamara em 2009 de um problema irresolvido pelo kantismo, Paul Guyer decide em 2017 sacrificar “o inteiro argumento da primeira parte da *Fundamentação III*” (Guyer, 2017, p. 133) (a saber, GMS AA 04: de 451 a 453), que corresponde a nada menos do que à “dedução do conceito de liberdade”, chamando-o de um “argumento anômalo” (*loc. cit.*) e, na mesma página da “confusão” de Reinhold, sentencia: “razão prática e vontade não são idênticas em seres humanos” (Guyer, 2017, p. 127). Não é de surpreender que, para sustentar essa negativa, o comentarador tenha precisado jogar fora a inteira dedução da *Fundamentação*, já que Kant a designa como uma “dedução do conceito da liberdade [humana, evidentemente, e não da liberdade dos santos ou de Deus] a partir da razão prática *pura*” (GMS AA 04: 447, meu grifo).

a moralidade, como muitos tentaram fazer”²⁴ (meu grifo) — “muitos”, leia-se: Reinhold, Ulrich e, *avant la lettre*, Ameriks.²⁵

O fato é que, a rigor, nem precisaríamos esperar pelas afirmações expressas de Kant, proferidas apenas em 1797, cristalinamente contrárias à “intuitiva” liberdade de indiferença de Thomas Hill. Antes de ser textual, o problema é conceitual, e se encaminha conceitualmente. Kant jamais poderia entender a liberdade transcendental como uma liberdade diferente daquela independência causal que é própria das *operações judicativas da razão prática*. Não que esse entendimento seja isento de graves consequências, como veremos adiante. Mas o argumento a favor dele é que se não é a *razão prática* que é “verdadeiramente”,

24 “Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definit werden — wie es wohl einige versucht haben...” (MS AA 06: 226-7).

25 Thomas Hill, que comumente cita a *Metafísica dos Costumes* para sustentar suas interpretações — notadamente as passagens sobre distinção entre vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*) —, insiste em trabalhar com um conceito de liberdade que Kant tão categoricamente recusa nessa mesma obra. Para Hill, a única maneira de desfazer o mal-entendido das obras fundacionais de Kant sobre liberdade e moralidade é assumir que “nós temos a liberdade da vontade (*the freedom of the will*) para escolher satisfazer o desejo ou seguir a razão” (Hill, 2008, p. 225); que “agentes morais têm inclinações naturais, razão e o poder de escolher qual dos dois seguir quando inclinação e razão entram em conflito”; que, de novo, “nós também temos o poder (*free will*) de escolher a inclinação ou a razão quando elas conflitam. Pelo menos isso é o que devemos pressupor do ponto de vista prático de um agente deliberando sobre o que fazer” (p. 216); e finalmente que “nós adotamos nossas máximas como seres humanos sujeitos à influência tanto de nossas inclinações sensíveis, quanto de nossa razão prática (*Wille*) moralmente legisladora. Todas as nossas máximas, no entanto, são presumivelmente resultado do exercício do nosso *power of free choice*” (p. 220, meus grifos em todas as citações de Hill, 2008). Observe-se que Hill manifesta essas convicções no contexto de sua interpretação sobre o problema da fraqueza da vontade na filosofia kantiana. Seu ônus, portanto, é duplo. Primeiro, explicar como é possível decidir livremente — isto é, segundo padrões de justificação racional — pela irracionalidade da via imoral. E segundo, explicar como é possível que essa escolha seja resultado de uma fraqueza da vontade. Hill acredita resolver o primeiro problema considerando a assimilação entre liberdade da vontade e exercício necessariamente moral da causalidade racional como um simples mal-entendido (enquanto a maioria dos intérpretes um pouco mais cuidadosos tentam compatibilizar de algum modo as duas exigências kantianas: de racionalidade eletiva e escolha por possibilidades alternativas), apostando em que, por si só, a distinção da *Metafísica dos Costumes* entre vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*) dispensa ulteriores esclarecimentos sobre como o arbítrio “desracionalizado” escolhe de modo responsável e imputável qualquer caminho. Quanto ao segundo problema, Hill explica a fraqueza ora como um querer o “certo de algum modo vago e relativamente inexplicito em relação às suas implicações”, ora como um querer o certo “fracamente”, isto é, “de modo oscilante” (*wavering*), apenas “semi-resoluto” (*half-hearted*) ou “sem querer os meios necessários e disponíveis” (Hill, 2008, p. 228). Sobre a primeira alternativa, vagueza e falta de clareza são fenômenos perfeitamente alinhados com uma tradição de explicação do erro moral como ignorância, *agnóia*, que remonta ao chamado “intelectualismo moral” do platonismo (certamente do *Protágoras*, do *Laques*, do *Cármides* e do *Menon*, mas não do Livro 4 da *República*), e que se não elimina, pelo menos mitiga significativamente a imputabilidade da escolha pelo mal, o que, a meu ver, vale perfeitamente para Kant. Numa frase, é absolutamente antikantiana a tese de que a imoralidade de uma decisão ou de todo um caráter seja resultado do desconhecimento (ou um conhecimento vago e obscuro) do que é o moralmente certo. Seja porque o moralmente certo é, segundo Kant, imediatamente acessível ao menos cultivado dos intelectos, seja porque erro por ignorância não é falta moral. Sobre a segunda alternativa, “querer fracamente” não é a explicação, mas justamente o que precisa ser explicado. Se é a sensibilidade que “afeta” o arbítrio humano que explica “querer fracamente” o fim moral (e, por conseguinte, a recusa de meios penosos à felicidade própria), então o erro daí decorrente é inimputável. Se não é, então um arbítrio racional capaz de resistir aos apelos do sensível simplesmente não escolhe a irracionalidade do mal moral. Assim, quer me parecer que as tentativas de Hill passam longe de uma explicação consistente, no quadro do kantismo, da escolha pelo mal não apenas por fraqueza moral, mas por qualquer razão que seja.

transcendentalmente e “absolutamente” livre, se a liberdade é o poder de escolha de uma vontade racionalmente neutra, então as escolhas produzidas por essa vontade, não sendo produzidas *pela razão*, evidentemente não seriam racionalmente justificáveis, o que significa que elas seriam produto ou do acaso, ou da natureza. Mas fica claro que, nesse caso, elas não seriam “escolhas” em sentido algum, isto é, decisões imputáveis a um sujeito agente que opera por razões.

É fato que existem no texto kantiano formulações que apresentam a liberdade em termos próximos do que os contemporâneos designaram como o princípio das possibilidades alternativas. Kant sempre reiterou a tese de que nossa vontade humana e finita é livre na medida em que sempre poderíamos ter decidido alternativamente.²⁶ E não há dúvida de que isso precisa ser entendido como uma expressão do libertarianismo e do antideterminismo contumaz de Kant. A pergunta que se impõe aqui ao intérprete é se esse libertarianismo de Kant, como querem Ameriks e a maioria dos intérpretes, precisa colidir com a concepção ainda mais irrecusavelmente kantiana da mesma liberdade como uma *causalidade segundo as leis da racionalidade prática*. Ameriks entende que a liberdade de um proceder, na determinação de fins, sempre e necessariamente segundo a regra da racionalidade prática contradiz a liberdade como poder de escolha — ou talvez, como um “poder decidir alternativamente” — pelo fato de que uma vontade sempre racionalmente comprometida não seria “livre” para a alternativa que consiste em *recusar* a regra da racionalidade prática. Com efeito, Kant parece bloquear *essa* alternativa, tomando-a em diferentes momentos como “inexplicável” (MS AA 06: 321n), “inconcebível” (MS AA 06: 226), “imperscrutável” (Rel AA 06: 43), questão que abordaremos à frente. Mas não é evidente que isso desqualifique a tese das possibilidades alternativas *tout court* ou a torne peremptoriamente incompatível com a da liberdade moralmente comprometida.

Ainda que não seja meu objetivo aqui salvar essa compatibilidade, uma palavra a esse respeito pode abrir portas. É possível que, para Kant, afirmar que eu sou livre na medida em que eu poderia ter escolhido alternativamente seja apenas uma maneira, não de todo inequívoca, de reforçar a tese de que eu, enquanto razão prática, não estou necessitado por inclinações nas minhas escolhas últimas. Para isso, teríamos que aceitar que são apenas todas aquelas escolhas “minhas” — e as aspas aqui são a expressão do maior dos problemas, como aparecerá adiante — em que prevaleceu o princípio da felicidade que

26 Cf. CRP A554-6/B582-4; KpV AA 05: 98, 100; MS AA 06: 226 etc.

poderiam, em mim — e jamais nos seres dotados de um arbítrio bruto —, ter sido diferentes.

Uma das melhores expressões dessa interpretação — que certamente tem suas profundas dificuldades — está numa reflexão do final da década de 1770. Segundo ela, não podemos “dizer que a alternativa de *todas* as nossas ações tem que ser subjetivamente possível a fim de que nós sejamos livres [...], *mas apenas a alternativa daquelas que vêm da sensibilidade*” (R5619, AA 18: 258, meus grifos).²⁷ Talvez a explicação do que essa reflexão propõe seja que eu, como sujeito agente, sou uma razão prática que, como tal, posso a qualquer momento fazer valer a lei desse meu próprio ser agente, que é, no limite, a lei moral. Se quisermos tentar formular esse princípio de modo ainda mais restrito: o princípio kantiano das possibilidades alternativas diria apenas que a razão prática que eu sou, como sujeito agente, sempre e a qualquer momento “pode” — ainda que eu não necessariamente tenha controle sobre esse poder — despertar²⁸ e assumir o comando das minhas deliberações. Ou ainda: a razão prática que eu sou, como sujeito agente, sempre pode deixar o estado de potência e se atualizar, o que sempre acontecerá na forma da ocorrência de uma decisão livre, porque racional.

É importante notar que isso é essencialmente distinto de afirmar, como quer Ameriks, que a minha liberdade (“eficiente”), como sujeito agente, me permite escolher alternativamente entre a racionalidade moral e a irracionalidade dos impulsos sensíveis, como se “eu” fosse uma instância deliberativa anterior e independente da razão prática, capaz de escolher ela ou o oponente dela. Se partirmos do pressuposto de que é isso que Kant quer dizer quando afirma o seu libertarianismo antideterminista, de novo, estaremos atribuindo a ele um tipo de liberdade que torna inimputável qualquer escolha, e contraditória sua própria designação como “escolha”: um eu pré-racional não escolhe nem responde por decisões, nem por aquelas a favor, nem por aquelas contrárias à racionalidade moral.

Ocorre que, como essa leitura, a meu ver equivocada, não consegue apagar as incontestáveis evidências textuais e conceituais de um conceito kantiano de liberdade como *causalidade racional numênica*,²⁹ Ameriks opta por duplicar

27 Timmermann tenta explicar isso como “uma capacidade assimétrica de, quando convocados, deixarmos de fazer o errado e fazermos o certo” (Timmermann, 2007, p. 165).

28 Timmermann explora essa linha de leitura, sugere que a afecção sensível a que se acha exposta nossa vontade estaria na base de uma instabilidade do comando eletivo da nossa racionalidade, e ao fim e ao cabo confessa o embaraço: “*We do not understand how the elective will, which after all is not subject to the causal laws of nature, can be ‘affected’ by sensibility at all. Sometimes, reason mysteriously fails to be active, or as active as it ought to be...*” (Timmermann, 2007, p. 166).

29 Para as “textuais”, cf. nota 6.

a única liberdade kantiana numa liberdade formal e noutra eficiente — que é, esta última, a rigor, uma liberdade de indiferença disfarçada de “absoluto poder de escolha” a favor ou contra a moralidade —, tentando crer que os dois conceitos ou “aspectos” podem conviver harmonicamente dentro do projeto fundacional do filósofo. Para isso, bastaria fazer da “liberdade formal” o objeto da *Fundamentação* III, e da “liberdade eficiente” o foco do “facto da razão” na *Crítica da Razão Prática*.

Mas o desfecho dessa estratégia é, para Kant, profundamente ingrato. A *Fundamentação* seria bem-sucedida na sua dedução de uma liberdade que, apesar de deduzida, pode permanecer uma liberdade “psicológica ou avaliativa”, “nada mais do que uma quimera em nossas vidas”. Quanto à *Crítica da Razão Prática*, a conclusão de Ameriks parece inevitável: “não fica claro o que o *Faktum Text* pode fornecer como suporte para a reivindicação de nossa robusta autonomia com respeito ao seu controverso componente eficiente (isto é, absolutamente livre)” (Ameriks, 2002, p. 105). Talvez devêssemos dizer: fica bastante claro que o *Faktum Text* não pode fornecer esse suporte que Ameriks exige dele, e que o próprio Kant não parece reconhecer como dotado de algum sentido.

Tudo isso posto, resta um registro da maior importância. É indispensável reconhecer um móbil muito mais forte para a decisão de tantos comentadores pela duplicação da liberdade kantiana e/ou pela adesão à liberdade de indiferença disfarçada de “autonomia eficiente” — e inspirada pela defesa kantiana de algo próximo ao princípio das possibilidades alternativas. Quem recusa a liberdade da vontade deduzida na *Fundamentação* III como liberdade das operações próprias da racionalidade na determinação de fins, recusa mais do que o inconveniente *prima facie* de um “determinismo racional” ou de um “fatalismo inteligível”. O problema real não é que a vontade, operando segundo as leis racionais de sua própria autonomia, decide pela ação moral sob a “determinação” de uma lei que lhe é irrecusável; o problema é que ela não decide contra essa lei.

Numa frase: dado que a liberdade da vontade consiste no seu proceder racional que é, por análise, sempre o caminho da moralidade, uma decisão imoral, porque irracional por análise, não poderia ser dita livre. Portanto, o que subjaz, na origem, projetando a hermenêutica do fracasso na direção da liberdade de indiferença, sempre foi um inconformismo em relação ao que talvez de fato seja uma consequência necessária de uma liberdade da razão prática: a inimputabilidade das decisões imorais. Por outras, o que despertou a aversão pelo fatalismo das boas escolhas foi a evidência mais grave de que as más não poderiam ser livres.

O choque original veio de Reinhold, na oitava de suas *Briefe über die Kantische Philosophie*, de 1792:

Da confusão entre nada mais do que a livre ação da razão prática, a qual é, com efeito, espontânea, mas não faz nada além de fornecer a lei, com a ação da vontade, a qual somente age como vontade pura na medida em que livremente adota essa lei, dessa confusão resulta nada menos do que a impossibilidade da liberdade para ações imorais. Tão logo se aceita que a liberdade da pura vontade consiste meramente na espontaneidade da razão prática, deve-se também admitir que a vontade impura, que não é determinada causalmente pela razão prática, simplesmente não é de modo algum livre (Reinhold, 1792, p. 268).³⁰

De Reinhold até nossos dias, passando por Henry Sidgwick, John Silber, Gerold Prauss, Thomas Hill, Robert Paul Wolff, Henry Allison, Paul Guyer e Jens Timmermann, a evidência da imputabilidade do mal, ratificada por Kant não apenas na *Religião* — obra paradigmática sobre o tema da conversão imputável — mas ao longo de toda a sua obra, vem sendo usada pelos intérpretes como uma credencial inabalável para consertar o kantismo ou lhe cobrar explicações. E a maioria deles acreditou que seria possível e preferível mitigar os prejuízos de uma liberdade de indiferença camuflada do que buscar o caminho, no quadro conceitual do kantismo, de uma desafiadora responsabilização da razão prática por escolhas que não foram propriamente suas.

Essa preferência exigiu que se ignorasse, para além das inconsistências conceituais já assinaladas, o fato de que Kant, por mais que tenha afirmado a imputabilidade e a liberdade das escolhas imorais, jamais as explicou satisfatoriamente, ou mesmo as considerou explicáveis. Na mesma passagem da *Metafísica dos Costumes* em que recusa explicitamente a liberdade de Reinhold como um poder de escolher a favor ou contra a moralidade, Kant afirma que “não somos capazes de dar conta da possibilidade (*wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können*) de o sujeito racional [...] adotar uma escolha conflitante com sua razão (legislante)” (MS AA 06: 226). Adiante, numa famosa nota da primeira subseção (A) da Observação Geral ao §49 da obra, Kant afirma:

Qualquer transgressão da lei não pode ser explicada de outro modo, se não que ela provém de uma máxima do criminoso (a máxima fazer desse crime uma regra para si). Porque se derivássemos essa transgressão de um impulso sensível, ela não teria sido cometida pelo sujeito como um ser livre, e portanto não lhe poderia ser imputada.

30 A versão de Timmermann para o mesmo inconformismo: “É um lugar-comum filosófico que a liberdade é condição necessária e suficiente da responsabilidade moral. Se atos moralmente maus não são expressão de liberdade, será que realmente merecemos ser condenados por eles? Eles parecem ser determinados por leis da natureza e, como tais, não ser de forma alguma livres; seres humanos poderiam ser responsáveis apenas por ações moralmente boas” (Timmermann, 2007, p. 164).

Mas como é possível para o sujeito adotar uma tal máxima contrária à clara interdição da razão legislante, é *simplesmente inexplicável* (*lässt sich schlechterdings nicht erklären*)³¹ (MS AA 06: 321n, meu grifo).

E finalmente, encontramos no mesmo texto a caracterização da escolha racional e livre pelo mal moral como uma “maldade formal, totalmente sem sentido (*förmliche* <*ganz nutzlose*> *Bosheit*)”. Dela, Kant afirma que “até onde percebemos (*so viel wir einsehen*), um crime dessa natureza [...] é impossível (*unmöglich*) a um humano de cometer” (MS AA 06: 321n, 34 - 322n, 21).³²

31 Kant fornece na mesma passagem uma explicação para essa “inexplicabilidade” que poderia vir a ser usada para mitigar a gravidade do problema que este artigo quer destacar. A afirmação subsequente de que “somente os acontecimentos segundo o mecanismo da natureza são passíveis de explicação” sugeriria, segundo essa linha, uma mera incompatibilidade técnica entre o procedimento da “*Erklärung*” e os objetos da filosofia prática. Discordo dessa mitigação. Em primeiro lugar, porque isso que a nota da p. 321 chama de “inexplicável” — a saber, “como é possível para o sujeito adotar uma tal máxima contrária à clara interdição da razão legislante” — parece ser exatamente o que o corpo do texto da p. 226 também recusa, mas agora chamando não de “inexplicável”, e sim de “inconcebível” (*wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können*), a saber, “a possibilidade de o sujeito racional [...] adotar uma escolha conflitante com sua razão (legislante)”. Portanto, das duas uma: ou bem Kant está falando de coisas inteiramente diferentes (uma inexplicável, outra inconcebível) quando se refere (i) à possibilidade “para o sujeito adotar uma tal máxima contrária à clara interdição da razão legislante” e quando se refere (ii) à “possibilidade de o sujeito racional [...] adotar uma escolha conflitante com sua razão (legislante)” — hipótese extremamente improvável; ou bem a referida limitação técnica do verbo “*erklären*” teria que recair também sobre o verbo “*begreifen*”, e nesse caso, também profundamente improvável, Kant estaria praticamente esgotando seus recursos linguísticos para garantir que não haveria qualquer problema mais sério com a possibilidade da livre escolha do mal moral, apesar de “inexplicável” e “inconcebível”. Em segundo lugar, se quisermos sair da *Metafísica dos Costumes* mas permanecer na década de 90, Kant emprega ainda outro vocabulário que não o de “*erklären*” e “*begreifen*” para designar esse seu mesmo constrangimento para dar conta da “origem racional” do que é agora caracterizado como “*Verstimmung* do nosso arbítrio”, que o faz “elevantar incentivos subordinados (inferiores) ao posto de comando de suas máximas” e, assim, escolher livremente a “corrupção” e o mal moral. Na *Religião*, chama isso de “*unerforschlich*” (Rel AA 6: 43). Assim, parece cada vez mais improvável que a livre escolha pela imoralidade, que não pode ser “explicada”, que é “inconcebível” e que é “imperscrutável”, esteja de algum modo bem resolvida para Kant. Finalmente, a permanecer na “*Erklärung*” da nota à p. 321 da *Metafísica dos Costumes*, pode ser verdade que o procedimento racional explicativo que adotamos para dar conta do mecanismo da natureza não funcione para dar conta do problema de como, na condição de sujeitos racionais, somos capazes de racionalmente adotar uma máxima antirracional. Mas a constatação dessa inadequação só torna mais dramático o problema de como isso (a livre escolha pelo mal) é possível, ou “concebível”, no quadro conceitual das obras fundacionais da moralidade no kantismo — sobretudo porque tampouco aqui, na *Metafísica dos Costumes*, Kant sequer sugere algum outro instrumento além da fracassada ou imprópria *Erklärung* para solucionar a dificuldade de que o artigo trata. Diante do evidente embaraço de a livre imoralidade “apenas poder e dever ser explicada de um modo” (*kann und muss nicht anders als so erklärt werden...*), e no entanto “não poder ser explicada” (*lässt sich schlechterdings nicht erklären*) desse modo, ao leitor resta a simples e claramente insuficiente afirmação de que “um sistema da moral não a deve excluir” (MS AA 06: 322n).

32 Essas afirmações de Kant merecem um comentário. Na nota da p. 321 da *Metafísica dos Costumes* em que Kant afirma que “é simplesmente inexplicável como é possível para o sujeito adotar uma tal máxima contrária à clara interdição da razão legislante”, encontramos um esforço de distinção entre duas maneiras de proceder à imoralidade: uma, em que “o criminoso apenas se desvia da lei” “sem recusar formalmente obediência” a ela; e outra em que “ele rejeita a autoridade da própria lei, da qual, apesar disso, ele não pode, diante de sua razão, negar a validade” (321:34-42 a 322:17-21). Aparentemente, é a propósito apenas do segundo tipo que Kant afirma que “até onde percebemos, um crime dessa natureza [...] é impossível a um humano de cometer”. Essa restrição, entretanto, é problemática pelos seguintes motivos. Em primeiro lugar, no trecho inicial da nota (linhas 27-34), Kant está asserindo a inexplicabilidade de “qualquer transgressão da lei” (*eine jede Übertretung des Gesetzes*) e não de um tipo específico; e, no segundo, a expressão “*so viel*

É verdade que os que aceitaram a “dedução” do imperativo categórico na *Fundamentação* e a liberdade da vontade como causalidade numênica precisam enfrentar a indigesta inexplicabilidade, honestamente confessada por Kant,³³ da escolha livre pelo mal moral, que equivale a uma decisão lucidamente racional pela irracionalidade do erro e pelo privilégio das inclinações.³⁴ O que eu pretendi registrar neste artigo é que o preço de um empenho desmedido para evitar essa dificuldade pode ser alto demais. A história da hermenêutica do kantismo

wir einsehen” está próxima demais do “*lässt sich schlerchertdings nicht erklären*” para, no mínimo, deixar aberta a possibilidade interpretativa de que Kant estaria aí se referindo ao mesmo inexplicável nos dois casos, a saber, o primeiro apresentado: “*eine jede Überbetretung...*”. Ademais, Kant já afirmara, na mesma obra, a mesma impossibilidade de se conceber a livre escolha pela imoralidade — a saber, no parágrafo em que recusava a definição da liberdade como poder de escolher entre o bem e o mal moral (MS AA 06: 226) — sem propor qualquer distinção de graus de imoralidade. O segundo motivo, que, a meu ver, confirma a prioridade que confiro ao primeiro trecho na identificação do objeto “inexplicável” e “impossível [...] segundo nossa perspicácia” (*unmöglich... so viel wir einsehen*) — a saber, “qualquer transgressão da lei” —, é um motivo conceitual, e não apenas exegetico. Não há, na articulação conceitual das obras fundacionais de Kant sobre liberdade e moralidade, notadamente a *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática*, uma distinção relevante entre graus de radicalidade nas escolhas imorais. Pelo menos nessas obras, que, a meu ver, sempre devem ser usadas como referência para o debate conceitual, só existe um único fundamento para qualquer caso de imoralidade: em situações de conflito moral, a incorporação na máxima da conduta do princípio da satisfação das inclinações em vez de a incorporação da lei moral. Assim, por mais que Kant pareça, na referida nota da p. 321, atenuar a imoralidade por “desvio”, em qualquer caso, o ato de escolha de uma máxima imoral precisa ser um ato realizado pela razão prática para ser considerado como livre e imputável (“*denn wenn man sie von einem sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm, als einem freien Wesen, begangen, und könnte ihm nicht zugerechnet werden*”). Isso significa que, para qualquer ato de escolha imoral, mesmo a transgressão “desviante” (*abweichen*), vale o essencial que marca a imoralidade (“inexplicável”) da “infração” (*abbrechen*): o reconhecimento racional da validade da lei (“*dessen Gültigkeit er sich doch vor seiner Vernunft nicht abläugnen kann*”) e a recusa racional de sua autoridade (“*...verwirft er die Autorität des Gesetzes...*”). Se o desvio da lei, ainda que como autodispensa ocasional (“*sich gelegentlich...dispensieren*”), é dito “deliberado” (“*vorsetzlich*”), não há outra maneira de compreender isso senão que o agente lúcida e racionalmente identificou a escolha imoral como imoral, e ainda assim optou por ela, rejeitando o caminho da moralidade, que ele também precisa ter identificado racionalmente como o certo. Desse modo, por mais que haja uma diferença entre, de um lado, “desejar contornar a lei sem recusar formalmente obediência a ela” e, de outro, “fazer para si mesmo a regra de atuar contra a lei”, em ambos os casos se faz ver o essencial do “inexplicável” na imoralidade: que o sujeito agente reconheça a validade da lei por sua própria razão e ainda assim rejeite sua autoridade — pouco importando se apenas “ocasionalmente”. Meu uso da citação é governado pela hipótese interpretativa declarada do artigo, segundo a qual o grave, relevante e discutível do caso da imoralidade por infração não é a hostilidade à lei: é a capacidade de perceber racionalmente qual é o caminho do bem e escolher também racionalmente o caminho do mal, uma capacidade que supostamente já se atualiza, “inexplicavelmente”, na imoralidade por desvio.

33 Sobre o que, lamenta Timmermann “*Unfortunately, while a frank admission of failure makes its author more likeable it does not save his theory*” (Timmermann, 2007, p. 167).

34 Timmermann diagnostica esse fracasso após recusar a definição reinholdiana de liberdade e se esforçar por inscrever a possibilidade da livre escolha pelo mal no escopo de sua própria interpretação geral da liberdade humana em Kant como “mera capacidade assimétrica”. Sua hipótese inicial é a de que, para Kant, a vontade humana seria livre na medida em que poderia escolher alternativamente apenas à imoralidade, e jamais escolher a imoralidade como alternativa ao bem moral. Mas mesmo abraçando uma liberdade voluntarista assim limitada, constata o embaraço de qualquer versão da liberdade como “mera capacidade”: “*If freedom is a mere capacity, we cannot account for moral failure, which amounts to the free renunciation of freedom [...]. To rephrase the objection in more Kantian terms: moral failure cannot just be an effect of natural causation, as the agent is negatively free from that; but it cannot entirely be due to rational causation either, as after all immoral actions are not rational. We do not understand how the elective will, which after all is not subject to the causal laws of nature, can be ‘affected’ by sensibility at all. Sometimes, reason mysteriously fails to be active, or as active as it ought to be...*” (Timmermann, 2007, p. 166).

mostrou que os que abandonaram a liberdade como causalidade numênica a favor de uma “autonomia eficiente”, que se mostrou uma *libertas indifferentiae*, a fim de evitar o “fatalismo inteligível” de Ulrich e a inimizabilidade do mal de Reinhold, não produziram apenas malabarismos improváveis para mitigar a recusa categórica da liberdade de indiferença por Kant na *Metafísica dos Costumes*. Além disso, e mais grave que isso, produziram uma vontade racionalmente neutra que não pode ser imputada nem em escolhas morais, por que já não seriam escolhas racionalmente justificáveis.

Referências

- AMERIKS, K. “Pure reason of itself alone suffices to determine the will”. In: HÖFFE, Otfried (Hrsgb). *Kritik der Praktischen Vernunft*. Akademie Verlag, Berlin, pp. 99-114, 2002.
- GUYER, P. “The Struggle for Freedom: Freedom of the Will in Kant and Reinhold”. In: WATKINS, E. *Kant on Persons and Agency*. Cambridge University Press, 2017.
- HILL, T. “Kant on Weakness of the Will”. In: HOFFMANN, T. (ed.). *Weakness of the Will from Plato to the present*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2008, pp. 210-230.
- KANT, I. “Kritik der Reinen Vernunft”. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- _____. “Gesammelte Schriften”. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.
- REINHOLD. C. L. “Briefe über die Kantische Philosophie”. Vol. 2. Leipzig: Göschen 1792
- SCHÖNECKER, D. “Kant’s Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions”. *Kant Studies Online*, 2013.
- SIDGWICK, H. “The Methods of Ethics”. Palgrave Macmillan, 1962.
- TIMMERMANN, J. “Freedom and moral failure: Reinhold and Sidgwick”. In: *Kant’s Groundwork of Metaphysics of Morals: a Commentary*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- ULRICH, J. A. H. “Eleutheriologie, oder über Freyheit und Notwendigkeit”. Jena: Cröker, 1788.
- WEIL, E. “Problèmes Kantians”. Paris: J. Vrin, 1990.
- WOOD, A. W. “Kant’s Compatibilism”. In: A. W. Wood (ed.). *Self and Nature in Kant’s Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984.



UM ESTUDO SOBRE A LINGUAGEM DA CATEGORIA DA OBRA* **

A STUDY ON THE LANGUAGE OF THE WORK CATEGORY

Daniel Soares

<https://orcid.org/0000-0001-7275-9217>

benevides.soares@gmail.com

Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará, Brasil

RESUMO *Na Lógica da filosofia de Eric Weil, a obra aparece como ruptura com o absoluto, atitude da violência pura, cuja oposição se realiza pelo agir, portanto, é muda. E mesmo assim, essa atitude possui uma linguagem. Nosso objetivo é compreender como essa contradição é possível, caracterizando a linguagem da qual a obra faz uso. Para tanto, propomos uma pesquisa dividida em três seções. Na primeira, apresentamos a distinção entre linguagem e discurso conforme entendido por Weil. Assim surge o recurso por meio do qual se entende o empréstimo de um discurso à violência, o que permite acessar sua linguagem. Na segunda seção propomos uma divisão da linguagem da obra em três níveis: do fenômeno, da formalidade e da forma. Nessa seção também discutimos um exemplo da formalidade com a categoria da condição. Na terceira seção, propomos seis traços que constituem o terceiro nível da linguagem da obra: mito, metáfora, sentimento, serventia, proposição e imperativo. Finalizamos com uma revisão dos aspectos trabalhados à luz da mentira e com a proposta de um imperativo que se opõe ao imperativo da obra, portanto, à sua linguagem.*

Palavras-chave: *Obra. Linguagem. Violência. Eric Weil.*

* Artigo submetido em: 21/07/2022. Aprovado em: 08/11/2022.

** Agradecemos pela sempre obsequiosa leitura de Evanildo Costeski.

ABSTRACT *In Eric Weil's Logic of Philosophy, the work appears as a rupture with the absolute, an attitude of pure violence, whose opposition is realized by acting, therefore, it is mute. And yet, this attitude has a language. This paper seeks to understand how this contradiction is possible, characterizing the language that the work makes use of. To this end, we have divided this paper into three sections. In the first section, we present the distinction between language and discourse as understood by Weil. Thus arises the resource through which the loan of a discourse to violence is understood, which allows access to its language. In the second section we propose a division of the language of the work into three levels: phenomenon, formality and form. In this section we also discuss an example of the formality with the condition category. In the last section, we propose six features that constitute the third level of the language of the work: myth, metaphor, feeling, usefulness, proposition and imperative. The paper concludes with a review of the aspects worked in the light of the lie and with the proposal of an imperative that is opposed to the imperative of the work, therefore, to its language.*

Keywords: *Work. Language. Violence. Eric Weil.*

Introdução

A categoria¹ da obra² se caracteriza pelo mutismo. O paradoxo da violência é que seu acesso à palavra, no sentido da compreensão no discurso, a levaria à dissolução. Ainda assim, a violência fala. Como isso é possível? A filosofia

- 1 Na sua obra principal, *Lógica da filosofia*, Weil apresenta 18 possibilidades para o discurso filosófico: as categorias. Uma atitude é uma forma de viver e estar no mundo. Nem toda atitude gera uma categoria. Apenas quando essa forma atitude reflete sobre seu essencial a atitude se torna uma categoria. É o conjunto das categorias que permite a ideia de uma lógica da filosofia enquanto sucessão dos discursos nos quais o ser humano compreendeu as suas realizações e se compreendeu nas suas realizações. A passagem de uma atitude para uma categoria mostra como o discurso se forma na história a partir de uma atitude que não se é obrigado a deixar; de como aquilo que é implicitamente reconhecido pela atitude chega a sua consciência. A lógica da filosofia enquanto compreensão compreensiva (Perine, 1987, pp. 136-138).
- 2 O tripé obra, finito e ação marca o segundo movimento da *Lógica*, com o qual surge a primeira ruptura irreparável do discurso, a tentativa de reconhecer no discurso uma atitude que é a do homem violento (Perine, 1987, p. 150). A obra é categoria da revolta (Perine, 1987, p. 169). "Para Weil, a violência é o outro irreduzível da razão, ela não é um não-ainda-tornado-razão. Ela é a recusa sempre definitiva e inapelável a toda autoridade da razão, não a sua arma ou o instrumento da sua astúcia" (Perine, 1987, p. 169). A violência encontrada na obra é aquilo que é incompreensível para a categoria do absoluto, categoria que assinala a possibilidade filosófica do discurso absolutamente coerente. Se a pretensão é refutar o absoluto, só é possível fazê-lo no seu próprio campo. Entretanto, a obra não pretende refutar o absoluto. Indo mais longe, a obra pergunta se é preciso pensar. Além disso, a obra apresenta como característica da sua atitude a preponderância do sentimento de si sobre o falar: o homem da obra separa-se do discurso, deixa de ocupar-se com o discurso para ser (Perine, 1987, pp. 169-170).

não pode a conhecer se não obliquamente, indiretamente. Paradoxalmente, a revolta pura da obra pressupõe um discurso filosófico contra o qual se revoltar (o absoluto) e um discurso filosófico que a reconhece (o sentido, ou a lógica da filosofia) (Kirscher, 1992, p. 148). O ato de recusar o discurso é um “não” que a obra lhe dirige ao se afirmar absolutamente (Kirscher, 1992, p. 151). Esse “não”, portanto, é de onde a filosofia extrai e destila a compreensão da linguagem da obra. A seguir, procuramos compreender como se dá essa linguagem na categoria da obra. Inicialmente é importante tanto diferenciar linguagem e discurso³ como estabelecer o recurso que permite dar à violência esse discurso. Assim compreende-se como a atitude da obra faz uso de uma linguagem. Em seguida, definimos quais são os seus níveis. Propomos três níveis para essa linguagem: o do fenômeno, o da formalidade e o da forma, apresentando um exemplo para a melhor definição do segundo nível. Feito isso, a proposta seguinte traz seis traços do último nível da linguagem da obra e cujo conjunto compõe sua forma. Finalizamos com um conjunto de imperativos linguísticos que fazem uma oposição ao uso violento da linguagem.

1. Discurso e linguagem da violência

Em uma análise da linguagem política, Ricoeur lembra que é necessário um indivíduo que maneje a fala para criar as sentenças que mobilizem o ódio, que cimentem a sociedade do crime e que convoquem para o sacrifício e à morte, para dar voz à violência, uma voz que é significante e semântica (1995, pp. 62-63). “Ainda hoje, sobretudo hoje, Hitler passa por Goebbels” (Ricoeur, 1995, p. 62). Nosso propósito é tratar sobre o tipo de linguagem violenta que torna possível compreender um Hitler (Weil, 2012, p. 501, nota 2).

Começemos pelo modo como a atitude da violência pura encara a linguagem do absoluto, a categoria do discurso absolutamente coerente: como uma riqueza que não alimenta, “visto que a linguagem se transformou naquela riqueza estéril do discurso” (Weil, 2012, p. 495). Para o absoluto, a refutação do discurso se faz falando, ou seja, aderindo ao discurso. Para aquele que vive na atitude da obra, entretanto, trata-se de *ser* a despeito do discurso. Isso porque linguagem e ser humano são um só apenas para aquele que se contenta com a linguagem. A atitude da obra sabe que declarar ser outra coisa que não a linguagem significa submeter-se à linguagem e lhe atribuir um valor, de modo

3 Sobre uma forma de ver a relação entre linguagem e discurso em Weil a partir de uma interpretação hermenêutica do autor, ver BERNARDO, L. M. A. V. “Linguagem e discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil”. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.

que não há qualquer preocupação nesse sentido. O indivíduo que é diferente da linguagem a emprega como um instrumento, inaugurando com ela uma relação de serventia, o que abre o estado de alteridade entre ambos. Weil utiliza como exemplo a situação do indivíduo que usa uma ferramenta ou um animal doméstico, sem com isso confundir-se com ambos. Isso porque a linguagem não é o essencial para essa atitude (2012, p. 496).

O essencial para a atitude será o sentimento da sua obra, e o que lhe interessa é apenas criar por criar. A rejeição do universal pela obra se mostra também na linguagem, pois uma linguagem preocupada com a resolução dos seus próprios conflitos desembocaria no universal (Weil, 2012, pp. 497-498). “Mas o universal é também o comum, a coisa pública que não pertence a ninguém, porque pertence a todos” (Weil, 2012, p. 498). A obra, por sua vez, é imediata para o seu criador, e essa imediaticidade garante que ela não seja de mais ninguém. Diante disso, aparece de maneira candente o porquê de a linguagem ser instrumento: o que está excluído da imediaticidade é outro, podendo ser matéria-prima, colaborador ou adversário, mas ainda assim *outro*. Entretanto, Weil pondera que ao mencionarmos a matéria-prima, o instrumento, não se deve com isso concluir que o homem da obra esteja preocupado em oferecer uma interpretação do seu empreendimento quando ele faz uso dessa linguagem.

Quem quer a obra não deve se preocupar e não se preocupa com a interpretação de sua empreitada. Sabe que as palavras são impotentes, essas palavras do raciocínio cuja totalidade é a Razão, e que a obra tenha um sentido ou não, a seu ver, é uma questão a um só tempo pedante e pueril (Weil, 2012, p. 498).

Ele pode falar de violência, assim como pode falar de tudo, porque falar de certas coisas de certa maneira pode servir à obra; mas a linguagem que ele emprega jamais é a sua linguagem; é a linguagem dos outros, aos quais ele menos se dirige do que deles se serve (Weil, 2012, p. 499).

A obra pode ser descrita como uma atitude muda que leva ao paroxismo o elemento constituinte da violência.⁴ Assim, seria contraditório tentar determinar uma linguagem da qual ela faça uso. Apenas por essa contradição, não haveria prejuízo para a sua compreensão, pois ela é contraditória do ponto de vista do pensamento. Não obstante, apontando o que significa essa mudez da atitude,

4 A violência é o silêncio, silêncio inicial, anterior à reflexão, silêncio do bruto. A consciência da violência que quer ser violência conduz ao silêncio da brutalidade humana (Weil, 2011, p. 231). A obra é o caso mais exacerbado de uma atitude que se recusa a ser categoria, rejeitando a coerência. Isso é o que significa dizer que ela é antifilosófica: a obra é atitude que deseja permanecer como tal, privada de todo discurso, manifestando-se no seu silêncio (Kirscher, 1989, p. 304-305).

desanuvia-se o horizonte para entender o papel desempenhado pela linguagem. Essa mudez é o vazio que a atitude sente diante da categoria que é recusada, o absoluto, de modo que falar significaria perfilar-se com aquilo que é recusado. Ora, para a obra, o absoluto é apenas um ‘aquilo’, uma coisa qualquer, assim como toda linguagem. Para o discurso coerente, os problemas da linguagem são solucionados no universal (Perine, 1987, pp. 169-170).

A linguagem da obra fala do projeto da criação impossível em direção ao nada. Para a atitude, a linguagem é ferramenta. Mas para a categoria, ou seja, do ponto de vista do discurso, ela se mostra importante por constituir o fundo da própria obra (Kirscher, 1989, p. 313). Essa contradição exemplifica uma dificuldade ao se trabalhar com a obra. Como é possível, então, falar de uma linguagem para essa atitude? Em primeiro lugar, tratemos da distinção entre discurso e linguagem, para em seguida compreendermos como a filosofia empresta um discurso à violência.

A linguagem é fundo e fundamento do discurso, no qual se desenham todos os problemas (Quillien, 1981, p. 1224). Dito isso podemos entender que o sentido é o que cruza de parte a parte o discurso. Se a filosofia é ciência formal do sentido, é a linguagem que cria os sentidos concretos. A forma do sentido é o infinito da filosofia (Quillien, 1981, pp. 1232-1234). O sentido perpassa o discurso que se mostra na categoria. A linguagem oferece ao sentido uma forma concreta. Como esse esquema pode ser aplicado à obra?

Kirscher chama a atenção para uma distinção crucial: a linguagem da obra é diferente do discurso da *Lógica da filosofia* sobre a obra. Um discurso da categoria sobre a atitude seria considerado a traição mais prejudicial à obra do seu próprio ponto de vista. A tentativa de compreender a obra como categoria, portanto, se diferencia de sua atitude, por isso Kirscher exorta diferenciar metodicamente entre a doutrina e a explicação nas categorias. O discurso sobre a obra é um discurso virtual, já que a atitude é eminentemente *fazer* (1989, pp. 307-308). Mas se a linguagem é parte da categoria da obra, como explicar que ela esteja disponível para a atitude? De acordo com Kirscher, a categoria está presente na atitude porque a atitude emprega a linguagem da obra. E é nesse sentido que podemos compreender a afirmação do autor de que a categoria importa pouco à atitude (1989, p. 308). A linguagem é a obra na medida em que tudo que serve para a obra o é, mas ela é um instrumento, que, à semelhança de qualquer outro – como os seus colaboradores –, só tem existência *na* obra à medida que serve para a realização do seu projeto.

O discurso sobre a categoria da obra situa-se no plano de uma lógica da filosofia. Duas são as demandas reunidas nesse discurso. De um lado, a exigência filosófica de compreender e de se compreender em um discurso coerente. De

outro, a demanda irredutivelmente antifilosófica da atitude desinteressada em toda compreensão, a quem interessa apenas criar. Essa junção é estranha, os elementos condenados a permanecer separados, incapazes de se refletir um no outro (Kirscher, 1989, p. 309). A linguagem está presente para a atitude enquanto ferramenta, mas o discurso da categoria só existe para o lógico da filosofia. Feita essa primeira distinção, podemos agora passar ao modo como esse discurso é elaborado. Isso ocorre porque, mesmo no interior dos discursos filosóficos, o violento não tem um discurso próprio. O filósofo lhe empresta um discurso que ele não tem, mas que *teria* caso discorresse a respeito de sua recusa do discurso (Kirscher, 1992, p. 36). É por um artifício de prosopopeia que o lógico da filosofia faz aparecer o discurso da violência (Perine, 1987, p. 176).

Aparece aqui, em termos de linguagem, algo essencialmente diferente do que se via até então nos discursos das categorias anteriores. O ser humano deixa de *ser* linguagem para *ter* uma linguagem da qual apenas se serve. Mesmo que tal instrumento seja imprescindível, ele está apenas submetido à criação. Apartada do universal e da coerência, essa linguagem não tem qualquer valor enquanto tal, importando apenas na medida em que serve e sua serventia é medida apenas segundo sua eficácia sobre as massas.⁵ Trata-se de uma linguagem do sentimento e da violência que se proclama conscientemente, linguagem mítica, do mito que se sabe mito (Quillien, 1970, p. 419). A obra suscita uma linguagem, porém, essa linguagem não se depura em um discurso coerente: ela é apenas um instrumento a serviço da força. Seu objetivo não é a reconciliação com os interlocutores, mas sua manipulação. A linguagem da obra desdenha da afirmação de igualdade entre as comunidades humanas e entre os indivíduos. Isso porque a sobrevivência de um tipo de ser humano autoriza a destruição de outros (Savado, 2016, pp. 199-200).

2. Os três níveis da linguagem da obra

Para a presente seção, é imprescindível a distinção que Weil estabelece entre a atitude/categoria e sua fenomenologia, ou seja, a doutrina exposta na *Lógica* e os fenômenos históricos que podem ser compreendidos por essas doutrinas. A compreensão simples se dá na história e a compreensão compreendida na lógica da filosofia.⁶ Estribados nessa premissa, para nosso propósito diferenciaremos três níveis da linguagem da obra.

5 Sobre o conceito de massas em Weil, ver 1991, pp. 255-294.

6 Conferir a esse respeito Weil (2012, pp. 160-161, pp. 242) e Perine (1987, pp. 140-141).

O primeiro nível é o da *fenomenologia*, que diz respeito às manifestações históricas dos usos da linguagem da obra. Esse nível pode ser encontrado sobejamente tanto na Alemanha nazista⁷ e na Itália fascista⁸ quanto em fenômenos contemporâneos.⁹ O segundo nível refere-se à *formalidade*, o que traduz a linguagem da categoria empregada como instrumento para a realização do propósito da obra. Na presente investigação, seguiremos a indicação de Weil de que a condição desempenha essa incumbência da melhor maneira, sem perder de vista que outras categorias podem ser utilizadas quando necessário, como a certeza.¹⁰ Adiantamos que o único critério para essa escolha é a serventia. O terceiro nível é a *forma* da linguagem presente na categoria, portanto, no seu discurso. Para determinar essa forma, proporemos seis traços essenciais que a caracterizam. Na atual seção, trataremos do segundo nível e, na seção seguinte, apresentaremos os seis traços que compõem a *forma*. Não discutiremos aqui o primeiro nível, para além dos exemplos já apontados.

A formalidade varia conforme a categoria utilizada. A condição é escolhida apenas por desempenhar com maior eficácia essa função no interior de um mundo marcado pelo trabalho eficaz. Weil elabora uma distinção importante. O criador da obra não fala *com* os outros, mas *aos* outros. Desse modo, o projeto que o criador deseja realizar deve ser proposto na linguagem daqueles aos quais é direcionado (2012, p. 515). “O criador se servirá das outras categorias como lhe aprouver, portanto, para apresentar seu projeto, para apresentar a si mesmo sob as formas mais variadas” (Weil, 2012, p. 515). Nesse momento, convém não perder de vista que essa apresentação do criador aos outros de que fala Weil não se dá como um julgamento do projeto. O criador é só e se sabe único. Essa apresentação visa apenas colher material para a obra – colaboradores.

Assim, essas retomadas¹¹ são apenas *máscaras* que a obra assume para realizar seu projeto, não sendo retomadas verdadeiras, pois isso implicaria na intenção da atitude de pensar a si mesma, o que só ocorrerá com o desenvolvimento da categoria – ou seja, no plano do discurso, quando surge a

7 Como exemplo, podemos indicar as regras de linguagem (*Sprachregelung*) a respeito da solução final discutidas por Arendt (1999, pp. 100-101).

8 Um exemplo é o uso do mito nos discursos de Mussolini (Stanley, 2019, p. 21).

9 Como exemplo, indicamos o excelente trabalho de Bignotto (2022, pp. 120-174). Agradecemos a gentil indicação de Marcelo Perine.

10 Registramos nossos agradecimentos à sugestão generosa de Francisco Valdério, dada no contexto dos encontros do Núcleo de Estudos Avançados de Filosofia (NEAFILOS) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA).

11 A retomada expressa a passagem de uma categoria a outra tanto na sua circularidade quanto na sua linearidade, enquanto fenômeno histórico. Trata-se da apropriação de uma linguagem antiga, de uma categoria já ultrapassada, pela nova atitude que lhe sucede (Perine, 1987, p. 141).

atitude do finito —; antes disso, essas máscaras ou apresentações são consideradas pela obra como estranhas a ela mesma (Weil, 2012, p. 516).

Mas mesmo as retomadas autênticas apresentam outra dificuldade, e que é de ordem filosófica. A atitude está por inteiro na obra; a retomada, vista sobre a obra a partir de outra categoria, pode se efetuar, portanto de duas maneiras, conforme seja efetuada pelo homem que vive nessa atitude (agindo), mas que só a pensa numa categoria anterior, ou por alguém que, vivendo e pensando em outra atitude-categoria, busca compreender a obra. Do ponto de vista formal, essa distinção é possível para cada categoria; ela se torna necessária nesse ponto, porque pela primeira vez a realização se separa do discurso e se faz não sem, mas contra este último. É de suma importância, portanto, discernir se estamos diante de uma *justificação* da obra que o criador busca conquistar diante do tribunal de seu pensamento¹² ou uma tentativa de compreender esse criador numa *apreciação*¹³ (Weil, 2012, p. 516).

Para as duas formas de retomadas verdadeiras descritas acima, a personalidade é imprescindível. Além desta, para as retomadas de justificação, distinguindo entre criador e adversários, é útil a categoria do verdadeiro e do falso. As retomadas de apreciação passam pela inteligência (Weil, 2012, pp. 516-518). Dito isso, o nível da formalidade que propomos aqui não é uma retomada de justificação ou de apreciação. Nesse nível, a linguagem da condição é aquilo que Weil denomina uma pseudoretomada ou máscara. As pseudoretomadas surgem para impedir que uma vontade de clareza confunda as máscaras com uma retomada de apreciação (2012, p. 516).

O elemento que caracteriza a condição como linguagem da obra enquanto formalidade é sua utilidade. A formalidade da linguagem da obra a caracteriza essencialmente como ferramenta, apresentando algumas funções. Ela serve para arrebanhar colaboradores, separando-os daqueles que serão inúteis ao

12 A obra é a atitude refratária a toda justificativa do seu projeto. Sendo assim, como é possível falar de uma tentativa de justificar a obra perante o “tribunal de seu pensamento”, como afirma Weil? Para compreender essa afirmação, convém primeiramente atentar que a obra é rejeição do Pensamento universal para ser esse universal (2012, pp. 487-488). Esse Pensamento de nada serve ao criador da obra (Weil, 2012, p. 494). O pensamento que lhe interessa é aquele que chega pela via da condição e que alcança o indivíduo entediado: “Ele pensa, mas isso de nada lhe adianta. Ele não pode não pensar, porque essa é a sua maneira de ser, sua condição; mas seria melhor que ele se limitasse ao raciocínio, àquele pensamento com minúscula que é o servo do trabalho: ele nada tem a ganhar elevando-se ao Absoluto, exceto o silêncio de todas as vozes que lhe prometiam uma dignidade maior, um valor mais autêntico, um desprendimento mais completo” (Weil, 2012, p. 494). Esse recurso ao pensamento com minúsculas pode ocorrer quando o criador encontra concorrentes que opõem à obra outro projeto. Nesse caso, surge a retomada de justificação (Weil, 2012, p. 518). É crucial, portanto, compreender que não é ao Pensamento ou à Razão que a obra se justifica: tudo se orienta para a eficácia do projeto – e isso passa pela aquisição do material necessário.

13 É importante registrar que *apreciação* aqui não significa *apologia*. A retomada de apreciação, pelo contrário, realiza a passagem da obra para o plano da linguagem do crítico (Weil, 2012, p. 518). A apreciação é, portanto, a visão crítica da obra por outra atitude-categoria com a linguagem que lhe é própria. Como exemplo de uma retomada de apreciação da obra pelo finito, podemos citar as análises de Jaspers sobre a situação da Alemanha após a queda do nazismo (2018, pp. 39-74).

empreendimento, seus inimigos. A linguagem da obra, portanto, pode ser compreendida nas suas características conforme sejam adequadas ao projeto. Ela pode servir-se de quaisquer formas, nos termos das categorias anteriores, de modo que o homem da obra, por exemplo, “pode falar de si mesmo empregando todas as categorias” (Weil, 2012, p. 505). Essa formalidade é apenas um invólucro que, como aponta Weil (2012, p. 505), pouco importa. Desde que funcione, qualquer invólucro pode ser empregado: profeta, clarividente, realizador da liberdade, mestre, *messias*, variando conforme as circunstâncias.¹⁴ O caráter eminentemente instrumental da linguagem técnica na condição¹⁵ se adéqua perfeitamente à visão daquele que vive a atitude da obra a respeito da linguagem.

Se, portanto, existir retorno a uma atitude anterior (não a uma categoria), será para o trabalho da *condição*. Aí, com efeito, o discurso pode ser deixado de lado. O trabalho liberta da liberdade abstrata do discurso, do tédio da circularidade do particular no Absoluto, e dá ao homem, se não um conteúdo, ao menos uma explicação para a ausência do conteúdo: o discurso não diz respeito ao homem que trabalha e que, em seu trabalho e graças a ele, sabe o que tem a fazer; se ele não está contente com sua condição atual, tem a certeza do progresso e, nessa certeza, a satisfação no que diz respeito ao mundo (Weil, 2012, pp. 492-493).

É sob a categoria da condição que Weil apreende a mentalidade técnico-científica da civilização industrial. Esse dado é importante, pois a moderna sociedade do trabalho funciona sob a lei da racionalidade instrumental (Guibal, 1984, pp. 106-107). Dominando a linguagem da condição, domina-se a sociedade do trabalho. Com isso, o criador da obra domina todos os materiais necessários à sua empreitada, incluindo os possíveis colaboradores. A condição se presta a esse domínio por permitir considerar o ser humano nessa categoria como se refletindo em uma natureza considerada apenas enquanto sistema de fenômenos condicionados uns pelos outros. Importa observar ainda que na linguagem da condição inexistem aparato adequado para traduzir o sentido da liberdade. Apenas o que possui sentido para sua linguagem é a ciência enquanto totalidade de fatores objetivos e fundamento de uma ação possível sobre a natureza. A linguagem da condição toma o real como possibilidade, ou seja, totalidade de variáveis tomadas segundo uma função determinada. A questão do sentido para a dominação desse conjunto de variáveis extrapola o âmbito

14 Esse elemento mutável e cambiante mostra a importância da categoria para a filosofia, pois explicita um traço que Weil atribui à violência mesma: a variedade de formas (2003, pp. 9-10).

15 A linguagem do homem da condição é a da ciência em progresso, ciência do trabalho, a técnica, cuja linguagem é a do agir. Essa linguagem é somente um instrumento para o conhecimento das condições (Weil, 2012, pp. 291-292).

da sua linguagem (Canivez, 1999, pp. 48-50). Eis por que essa linguagem cabe perfeitamente ao projeto da obra: ela pode servir de instrumento para sua realização sem o inconveniente de propor qualquer julgamento para além da eficácia técnica. A linguagem da condição é adequada ao projeto da obra, pois dominá-la significa dominar por extensão todas as condições instrumentais necessárias ao seu projeto, como a sociedade e o Estado¹⁶ (Weil, 2012, p. 503).

O mundo é tal como foi descoberto e descrito pela ciência da condição; mas esse mundo dos fatores e dos meios reveste agora um sentido, um fim, que é a obra. Ora, esse mundo é o mundo do trabalho e da organização dos homens, o mundo da sociedade e do Estado, e sua existência se baseia na linguagem. Mas a linguagem da condição – nas suas duas formas da linguagem científica e da linguagem da educação – já não é, para si, um meio de progresso, nem em si (como se evidencia nas categorias posteriores) um fim para ela própria. Ela serve à obra (Weil, 2012, p. 503).

É nesse eixo que deve ser compreendido o uso da linguagem da condição pela obra: trata-se de subordinar a primeira à segunda para convencer os colaboradores necessários à imediaticidade do projeto (Weil, 2012, p. 503). “A obra produz, então, sua linguagem própria, uma linguagem na qual ela se apresenta e se impõe aos homens que, por sua vez, não têm obra” (Weil, 2012, p. 503). Essa linguagem busca apropriar-se de um tédio manifesto nos indivíduos quando ela lhes mostra que seus valores não eram autênticos e que suas vidas não apresentavam sentido. Entretanto, esse tédio deve existir na medida em que se preste ao projeto, pois, generalizado ao extremo, destruiria o nível de organização requerido para a empreitada (Weil, 2012, p. 504). “O criador quer criar, a linguagem lhe é tecnicamente necessária, mas essa linguagem não tem valor em si mesma: a linguagem age, ela proporciona aquele poder sobre os homens que lhe é indispensável, ela não é o fim em si” (Weil, 2012, p. 504).

A linguagem como ferramenta atende a duas necessidades: deve ser compreensível e deve tornar os homens “seus”, pertencentes à obra. A condição atende a ambas. É compreensível, pois é partilhada por aqueles imersos no mundo do trabalho. Engendra colaboradores, pois permite ao homem da obra atrelá-los e descarregar sobre eles o trabalho e a organização atordoando-

16 O governo dos Estados modernos serve-se da administração, que é o aparelho racional e técnico destinado a dar pareceres e executar as intenções do governo. Ela é a consciência técnica racional do Estado. Sua importância é tão grande que sua presença não só define um dos elementos do Estado moderno como por vezes pode ser confundida com ele. Essa destacada importância da administração carrega o perigo de que ela escape ao controle do governo e o domine, como um órgão intumescido de maneira patológica que desequilibra a saúde do corpo. Um governo cego pode também canalizar as forças da administração eficiente para prolongar o reino da violência com a ajuda do entendimento calculista, que é tão irracional que chega a descartar as objeções da própria administração quanto ao sucesso do projeto (Weil, 2011, pp. 180-187).

os pela vertigem do movimento da obra. Para levar a cabo esse objetivo, a linguagem da obra deve falar ao sentimento. Esse sentimento deve criar uma nova imagem, cuja escolha depende exclusivamente da eficácia nas suas necessidades (Canivez, 1993, pp. 64-65).

Essa análise da sua linguagem permite explicitar a tendência da obra de ingerir traços de outras categorias e duplicá-las de modo distorcido para manter seu movimento. No exemplo, vemos como ocorre a fagocitose do aspecto da eficácia presente na condição, assimilado e distorcido numa eficácia própria orientada pela imagem adequada ao sentimento. Contudo, a obra pode realizar esse processo com qualquer categoria que se mostre adequada. Podemos agora passar ao próximo nível dessa linguagem, aquele que trata da sua *forma*.

3. A forma

Esse nível é composto de seis traços que estão interligados: *mito*, *metáfora*, *sentimento*, *serventia*, *proposição* e *imperativo*. Vamos apresentar cada um separadamente.

3.1. Mito

O conteúdo da linguagem da obra pode ser definido por um oxímoro: é moveição e constante. Move-se de acordo com as necessidades do criador, muito embora permaneça invariável. Assim, essa característica espelha o aspecto contraditório da obra por meio da sua linguagem: “se for necessário designar por meio de um termo seu conteúdo movente e sempre idêntico (para nós), pode-se chamá-lo de *mito*” (Weil, 2012, p. 506, grifo do autor). O mito exerce um papel importante na linguagem da obra atuando como o elemento que põe o raciocínio, a linguagem da condição, no seu devido lugar: como um instrumento. Tudo que for matéria-prima para a obra, como a tradição, o Estado, os valores, assim o será pela intervenção do mito (Weil, 2012, p. 506).

O mito da obra caminha rumo à criação do mundo e seu único valor consiste em ser eficaz nesse projeto. Pode-se pensar que o mito da obra encerra um significado oculto, esotérico – oposto ao exotérico –, porém, ela não exprime uma filosofia ou visão de mundo a partir da qual se possa discutir a verdade.¹⁷ O mito enquanto linguagem é uma imagem que impõe a forma da obra ao mundo.

O conteúdo deste mito não é destinado nem está apto a regular a vida e os atos dos homens que seguem e devem seguir as receitas da comunidade do trabalho. Ele não

17 Conferir a esse respeito Canivez, 1999, pp. 63-65.

se baseia na tradição real (a tradição viva da comunidade é contada entre os fatores de ordem técnica), mas cria para si uma tradição, ela própria mítica. Ela não dá ao homem um lugar estável num mundo compreendido, mas permite-lhe manter-se pronto para o movimento que o arrastará, juntamente com o mundo de sua tradição viva (Weil, 2012, p. 506).

É a instabilidade que executa essa atribuição. Ao estabelecer o que é matéria-prima para a obra, o mito prepara o colaborador para a criação da obra no seu movimento ininterrupto. O caráter cinético da obra apronta o material, e é o mito que executa essa preparação. Assim como a tradição torna-se ingrediente útil à criação da obra, os colaboradores, ao serem preparados para o movimento contínuo da obra em curso, pela intervenção do mito, são separados dos adversários.

A linguagem do homem da obra e o mito que ela contém não julgam, portanto, a si mesmos, e não podem ser julgados: são ou não são eficazes, pois são a expressão – mais exatamente, a ação – do homem só que não tem ninguém ao seu lado, no âmbito de sua obra e de seu mito. Ele tem colaboradores, pode ter amigos entre aqueles que sem colaborar com sua obra, aceitam seu mito; ele conhece inimigos, precisamente aqueles que opõem ao seu mito outro mito (porque, para ele, tudo é mito, isto é: toda expressão humana, mesmo aquela que parece excluir a ação sobre os homens, visa tão somente à ação e tem outro sentido); mas ele não pode ter iguais: os homens são a *massa*, o material da obra (Weil, 2012, pp. 506-507).

Podemos extrair dois pontos desse excerto de Weil para a compreensão da importância do mito. Em primeiro lugar, ao reduzir toda expressão humana à qualidade de mito, esse traço da obra atua como um espelho distorcido do absoluto; pois se este compreende a violência como momento da particularidade no interior do pensamento universal, a obra reduz toda expressão de sentimento à condição de mito, muito embora inexistam esforço de compreensão: o mito que não é imediato à obra, é adversário, excluído precisamente pela imediatez da obra, que atua como uma espécie de membrana separando da unidade o que não é o sentimento da obra. Em segundo lugar, ao considerar o conjunto dos colaboradores, a massa, como material para a obra, o mito atua, preparando-os para o movimento contínuo, como o pedreiro que, com matéria e movimento de enxada, prepara a argamassa para a construção.

Por certo essa massa não é absolutamente informe, ela não é uma simples soma de indivíduos; ao contrário, ela está organizada na sociedade e no Estado, e é de interesse da obra manter essa organização – e não desfazê-la – para dela se servir, mas opondo-lhe ao mesmo tempo o seu mito (Weil, 2012, p. 507).

A imagem da obra revela o segredo do mito. E tudo aqui se relaciona com a eficiência. Isso porque a humanidade para o criador da obra é uma massa que deve ser separada no seu caráter amorfo entre dois grupos: colaboradores e inimigos. Essa separação é empreendida pelo mito. O mito está relacionado com a imagem. Na verdade, o mito é assim porque a imagem não é imagem de nada. Ela não tem referente algum. Ela não se reduz a nenhum argumento ou não tem nenhum raciocínio como fundamento. Tudo que a imagem é – e o que a torna mito –, é no movimento da obra e conduz a esse movimento. Assim, o mito apenas serve para alimentar a energia do movimento.¹⁸ A imagem da obra é uma falsificação da verdade, pois ela se confunde com sua realização assim como a linguagem da obra se confunde com sua própria utilidade (Canivez, 1993, p. 65). Nisso reside também uma das ironias da obra: o mito é uma distorção do reconhecimento. Segundo Canivez, o mito serve eminentemente para utilizar a espécie. Além disso, o pseudorreconhecimento engendrado pelo mito promete àqueles identificados como colaboradores a dignidade por eles aspirada (1993, p. 66).

3.2. *Metáfora*

É a *metáfora* que acolhe o conteúdo plástico da linguagem e que também exerce uma função: os colaboradores se sagrarão com o efeito da metáfora (Weil, 2012, p. 505).

Quanto a estes, eles tomarão a metáfora como metáfora e recebê-la-ão sem julgá-la conforme o raciocínio, e mais justificadamente ainda sem recusá-la por seu caráter metafórico: aqueles que raciocinam não são, em caso algum, utilizáveis para a obra e devem ser tratados como inimigos (Weil, 2012, pp. 505-506).

A metáfora é necessária devido à imediaticidade da obra. Como é impossível separar a obra de sua criação, só é possível falar dela apelando ao sentimento e por meio de metáforas (Weil, 2012, p. 507). A plasticidade é um elemento extremamente importante para a linguagem da obra. Como ela fala ao sentimento, seu projeto deve chegar imediatamente e insuflar o sentimento. É a ponte para o sentimento do criador da obra que alcança o solo fértil do colaborador cuja terra ferve com o tédio e a revolta, perfeitos para firmarem as bases da arquitetura da obra.

18 Canivez considera que a linguagem da obra é dotada de três características: a primeira é a inexistência de qualquer sentido desvinculado de sua função de ferramenta; a segunda é que ela é imagem; a terceira, que essa imagem é mito (1993, p. 65).

3.3. *Sentimento*

Aqui esse conceito significa tanto o *sentimento* do criador da obra quanto o daquele que será colaborador do projeto. O sentimento do criador expressa “sua unicidade e a de sua obra” (Weil, 2012, p. 505).

Toda linguagem para a atitude da obra é *outro*. A marca de separação é o sentimento de si do homem da obra, pois esse sentimento é o “*caráter do que é imediato*” (Weil, 2012, p. 500, grifo do autor). Eis a fonte da imediaticidade, pois é esse sentimento a contraparte do Absoluto, a violência total que não admite nada que não seja ela mesma. Isso reafirma que o homem está imediatamente em sua obra, pois ela é a sua realização (Weil, 2012, pp. 499-501). Isso, contudo, não significa que a obra não precise apelar para os sentimentos da sua matéria-prima: seus colaboradores. O sentimento dos colaboradores é aquele que pode ser capitaneado pelo criador para se tornar uma extensão dos sentimentos dele próprio. Para tanto, é necessário que esse sentimento esteja devidamente preparado, fervilhante em uma solução de tédio e ódio. O sentimento do colaborador é o liame com a função da obra de identificar e separá-los dos inimigos. Para expressar e realizar esse sentimento, o conteúdo não é o determinante, podendo inclusive ser contraditório. O sentimento do colaborador será o que o identificará como tal, separando-o da taxonomia de obstáculo para a obra. É por um vazio, uma insatisfação com a sociedade do trabalho, que eles se tornam comprometidos,¹⁹ ou seja, atraídos pela promessa da obra.

Na realidade histórica (no sentido da categoria da condição), a influência do mito será maior ou menor de acordo com o papel desempenhado – para os homens – pelo trabalho de um lado, e pelo sentimento, de outro, e a menos que o desejo se sinta insatisfeito, isto é, que os homens escapem, em certa medida, à organização da sociedade e do Estado, eles não sentem a necessidade do melhor e não se tornam acessíveis à promessa do projeto, promessa esta que é vazia, e vazia de sentido para o pensamento da condição, satisfeito como ele está na ideia de progresso, e satisfatório para aqueles que não estão à altura desta ideia, ao fornecer-lhes um sucedâneo de pensamento (Weil, 2012, p. 507).

A obra oferece um substituto para a satisfação proporcionada pelo mundo do trabalho ilustrado pela condição. Apelando para o sentimento de insatisfação

19 Weil alerta que uma crise econômica sucedendo um progresso que implementou melhorias na vida dos cidadãos pode ser a geratriz de um desespero. Tal sentimento pode ser a semente que encerra uma espécie de revolta que eclodirá na forma de seres violentos (1991, pp. 308-309). Nessas ocasiões, pode surgir um tipo de líder das multidões desamparadas (1991, pp. 319-320), cujo apelo que ele dirige às massas depende de sua configuração. Massas mais jovens e não organizadas atendem palavras de ordem mais simplificadas. Para massas antigas, que não romperam de forma brutal com o passado tradicional, os valores tradicionais renascem à memória por uma linguagem mais calculada e racional, mais respeitosa da moral (1991, p. 297).

dos colaboradores, ela oferece algo em troca do pensamento da condição, apropriando-se da sua linguagem e de tudo que é descrito por ela: a organização e a eficácia técnica do mundo do trabalho, a burocracia do Estado. Eis por que o tédio não pode se disseminar entre os indivíduos de tal modo que solape os instrumentos de que a obra carece. Desalojada dos corações, a condição cede à obra tudo de que ela necessita.

3.4. *Serventia*

Perine evidencia o uso que a linguagem da obra tem em uma atitude que se caracteriza pelo mutismo: quando fala, o criador o faz apenas em vista e em função de sua obra. Sua linguagem, portanto, se caracteriza apenas por sua *serventia* (1987, p. 171). Quando se diz que aquele que vive na atitude *se serve* de uma linguagem como instrumento da obra, isso não é o mesmo que dizer que ele *tem* uma linguagem (Weil, 2012, p. 502). A primeira possibilidade insere o homem *na* linguagem. Não é o caso que apresentamos aqui.

O homem da obra está fora da linguagem ‘filosófica’. No entanto, não apenas o discurso que chegou à maturidade pode falar dele, não apenas o homem na segurança de sua obra deixa falar de si, sabendo que se pode falar de tudo: ele próprio fala. Mas essa linguagem é fundamentalmente diferente de qualquer linguagem anterior (Weil, 2012, p. 501).

Dizer que o homem da obra está ‘fora’ da linguagem filosófica significa que ele não *tem* uma linguagem, pois isso significaria romper com a imediaticidade da obra (Weil, 2012, p. 515-516). A linguagem utilizada pela atitude é diversa de qualquer linguagem anterior, significando que o homem da obra não se vale de nenhum dos recursos das categorias que foram ultrapassadas – logicamente – para mediar uma compreensão e um entendimento coerente do seu empreendimento. Isso faz com que mesmo a linguagem da condição entre nessa rejeição cabal: a condição interessa à obra como apetrecho, não enquanto instância de compreensão. As categorias anteriores apenas podem aparecer para a atitude enquanto utensílios, não reconhecidas enquanto discurso. A linguagem tem *serventia* apenas porque se mostra um meio para a execução da obra, que é puro fazer, ou seja, não há um pensamento anterior ao fazer. A linguagem, portanto, é um meio que se mostra adequado na concomitância da obra. O homem da obra é o senhor da linguagem, dominando-a. Isso se dá apenas para arremeter colaboradores. Isso significa que uma linguagem é requerida apenas porque os seres humanos que estão no mundo falam (Weil, 2012, p. 502-503). Seu falar se distingue por buscar um efeito: converter o outro em ferramenta, de modo que ele se torne afeito ao convite da obra. Assim, o efeito

que a linguagem da obra almeja é transformar, sem que ele o perceba, o outro em escravo que não discute, não sendo sequer a justificação de uma teoria da força (Kirscher, 1992, p. 34).

A linguagem da violência pura apresenta um regime logocrático que tem duplo sentido: é exotérica e esotérica, tendo um sentido para os iniciados e outro para aqueles que não fazem parte do seu círculo. O regime é logocrático, pois é uma linguagem fundamentada em um poder sedutor e enganoso, o que caracteriza seu aspecto demoníaco. O poder desnudo desse demoníaco se reveste de aparência de autoridade e de razão, mas na verdade é um sistema patogênico que educa para o mal, pois conduz a uma indiferença diante do horror. Esse aspecto da linguagem serve à função de separar adversários de colaboradores. Isso porque esse poder constitui uma verdadeira metafísica do ódio ao outro, reduzido ao *status* de obstáculo de um futuro brilhante por sua maldade essencial. A violência pura, assim, por meio desse traço da sua linguagem, faz com que seus colaboradores enxerguem no outro o mal absoluto, fazendo com que os colaboradores sejam possuídos por uma vontade demente, diabólica (Caillois, 1984, p. 221). Isso esclarece a serventia da obra: disseminar o sentimento violento do criador.

3.5. Proposição

A *proposição* expressa o caráter paupérrimo da linguagem da obra. Esse traço é suficiente, contudo, para recusar o universal do discurso absolutamente coerente (Perine, 1987, p. 172-173). Bem compreendido, aquilo que o criador fala, não importa de qual formalidade ele se valha, é invariavelmente a mesma coisa:

Essa linguagem diz uma única coisa: ‘A obra importa, e nada mais’; mas essa proposição única basta para recusar e rejeitar todo o pensamento, isto é, o universal no sentido do discurso absolutamente coerente, e para substituí-lo pela obra, que se torna, assim, categoria pela qual todas as coisas recebem sua função nos julgamentos do homem da atitude (Weil, 2012, p. 513).

Proposição aqui não deve ser entendida como um fenômeno da obra, ou seja, como significando que todo homem da obra materializa essa sentença nos seus discursos. Trata-se de um recurso de compreensão: do ponto de vista da filosofia, a linguagem da obra pode ser compreendida pelo recurso a esse conceito que extrai a forma subjacente às próprias categorias filosóficas (Weil, 2012, p. 506) que são utilizadas para atingir aqueles a quem a obra se dirige. É nesse horizonte que emolduramos o seguinte trecho de Weil que se dá em sequência à apresentação da proposição:

Em tudo o que diz, o criador da obra é sincero assim; as formas não contam para ele, e quer fale de grandeza, quer de bondade, de amor ou de luta, de salvação ou de alegria, ele não mente – nem que fosse porque a ideia de mentira não poderia se encaixar nesse plano, dado que no movimento não pode haver verdade; verdade e mentira existem juntas para outras categorias; uma vez que tenham sido ultrapassadas, a oposição desaparece junto com os termos que a compõem (2012, p. 506).

Não importa para a eficácia da proposição que sua forma seja paupérrima, assim como tal pauperismo não interfere na formalidade, que pode ser mais ou menos exigente conforme a necessidade de atingir determinados colaboradores. Essa formalidade é extremamente eficaz na substituição do pensamento válido universalmente pela própria obra, constituindo o aspecto total da violência da atitude e evidenciando a categoria para aquele que opta pelo discurso da razão (Weil, 2012, p. 513).

É pela proposição que a obra nega a linguagem das categorias anteriores. Quando caem na sua forma, passam pelo filtro da proposição e desembocam na serventia. Se é a recusa da razão que fornece a categoria dessa atitude, a obra se mostra como categoria ao declarar absurdas as linguagens de todas as outras categorias (Weil, 2012, p. 515). A linguagem da obra relaciona a categoria com todas as anteriores, tornando-as abertas para sua proposição (Kirscher, 1989, p. 311).

3.6. *Imperativo*

A linguagem do absoluto é aquela que é “válida e – filosoficamente – satisfatória para todos e para cada um” (Weil, 2012, p. 511). A essa linguagem, o homem da obra é perfeitamente indiferente. Como o julgamento do seu projeto de um ponto de vista universal não lhe interessa, ele nega esse universal. O que é necessário é apenas o que a obra assim exige, o que não carece de justificações e pode ser expresso na sua linguagem pelo *imperativo*.

O homem da obra não julga, as qualidades de bom ou mau se reduzem a questões técnicas que só lhe interessam secundariamente; ele comanda e seu comando dispensa justificações: ‘Faça isso, faça aquilo. A obra assim o exige!’, eis sua linguagem, que não é nem pretende ser pensada, visto que ela não diz respeito àquele que fala [...]; ela é meio de realização, não instância de julgamento do projeto: o projeto não é julgado, ele julga, e a razão pertence àquele que dela se apossa (Weil, 2012, pp. 512-513).

A exigência cumpre no imperativo também uma função: é o sucedâneo da razão. Weil assinala que o imperativo aqui não é moral, no sentido que trate de juízos de uma razão prática que é universalmente válida (2012, p. 512). O imperativo é o elemento que caracteriza a linguagem da obra como própria, diferenciando-a das demais, especialmente daquela da razão, pois

reduz tudo que há ao que a obra exige. O imperativo permite antever que a obra tem uma linguagem que é válida apenas para ela própria, ainda que se dirija aos colaboradores, que é avessa à teoria, muito embora reflita a pretensão de totalidade da teoria, atuando como um espelho deformador (Weil, 2012, p. 513) e servindo-se de toda e qualquer linguagem categorial adequada. Ricoeur assinala que esse empréstimo constitui o aspecto do imperativo como a proclamação, o envio à missão (1984, p. 413).

O criador se servirá das outras categorias como lhe aprouver, portanto, para apresentar seu projeto, para apresentar a si mesmo sob as formas mais variadas. Sua escolha dependerá da utilidade maior ou menor desta ou daquela categoria sobre este ou aquele grupo; ela terá a maior importância técnica e não terá nenhuma de ordem categorial, sendo apenas um meio destinado a permitir que o criador possa enfim empregar sua linguagem natural, o imperativo (Weil, 2012, pp. 515-516).

Esse traço colabora com o projeto da obra visando dominar a sociedade e o Estado – os quais não convém abolir, mas remodelar – por meio da totalidade de sua linguagem (Canivez, 1993, p. 64). A linguagem busca convencer do valor do seu projeto. A linguagem da obra não busca anunciar o que é, mas formular o que ela quer, de modo que ela não é esforço de compreensão da realidade; ela é comando, não saber. Sua linguagem almeja apenas o controle sobre a matéria inerte, a comunidade dos seres humanos, que deve ser transformada em colaboradores. Desse modo, essa linguagem não é endereçada para interlocutores com os quais se queira debater o valor da obra, mas para colaboradores cuja obediência é o que importa à linguagem (Savado, 2003, pp. 174-175).

Considerações finais

Concluimos com considerações de duas ordens. A primeira, por meio de um breve debuxo do tema da mentira em Platão,²⁰ complementa alguns dos aspectos da linguagem aqui trabalhada. A segunda extrai uma resposta ao imperativo da obra, propondo outro tipo de imperativo para a linguagem, inspirado em Ricoeur. Vamos à primeira ordem dessas considerações.

20 Uma figura relacionada com a categoria do objeto é Platão. Entre os expedientes utilizados pelo pensador para comunicar verdades filosóficas está o mito (Perine, 2016, pp. 299-303). O tema da mentira ao qual Weil possivelmente alude aparece n' *A república*: os mitos devem ser rejeitados para fortalecer e habituar à coragem os guardiões (Platão, 2009, pp. 72-75, 386a-388d). Esse papel do mito como forma de comunicar verdades filosóficas é distorcido na criação da obra, o mito a cuja construção sua linguagem se presta sendo de natureza completamente diversa.

Na linguagem da obra as fronteiras entre verdade e mentira são borradas e suas definições distorcidas (Weil, 2012, p. 506); o verdadeiro e o falso são incorporados à serventia do projeto, portanto, descaracterizados (Weil, 2012, p. 518). Weil afirma que Platão, não contente em permitir que o governante se valha da mentira, a recomenda (1970, p. 161). Possivelmente ele alude aqui ao trecho do Livro III da *República* em que Sócrates compara a administração da mentira com a de um medicamento, cabendo a quem é apropriado receitá-lo: o governante (Platão, 2009, pp. 76-77, 388d-389c). Platão distingue dois tipos de mentira. A primeira é o mais real, a chamada “mentira verdadeira, isto é, a ignorância na alma do homem que está enganado” (2009, p. 69, 382b-c). A segunda é menos real por não ser completamente pura, ou seja, misturada com a verdade (Teixeira, 2009, p. 69, nota 38). Essa é a “mentira que se expressa por palavras”, sendo de certo modo “uma imitação da disposição que existe na alma”, “transformada em simulacro” (2009, p. 69, 382b-c). Ela não é considerada justa nem quando é útil, ou seja, direcionada para a insensatez ou loucura dos amigos, pois o que é demônico e divino é oposto à mentira (2009, pp. 69-70, 382c-e). Finalmente, *demônico* aqui significa o que é enviado pela divindade (Teixeira, 2009, p. 70, nota 39).

A sumária apresentação dessa tratativa socrática da mentira permite organizar as linhas de eixo da relação entre os dois níveis da linguagem da obra que apresentamos nas seções II e III. Se não vejamos. A mentira por palavras platônica, conforme esboçado acima, é uma *mistura* e um *simulacro*. Ela recorre a uma *disposição existente no indivíduo*. Ela tem uma *utilidade* direcionada à loucura ou *insensatez* e é *oposta ao demônico*. Ora, todos esses traços estão presentes, por analogia, na linguagem da obra. A obra não tem, propriamente, conteúdo para sua linguagem, extraindo-o das outras categorias. Esse processo é movido por sua ironia. Assim, a obra faz um *simulacro* da linguagem da condição, por exemplo, ironizando o sentido de termos como “eficácia”. Esse uso irônico é capaz de *misturar* linguagens distintas à da condição, como a da certeza. Tal linguagem recorre ao sentimento individual, ao tédio e à revolta das massas enquanto *disposições existentes no indivíduo* disponíveis ao projeto da obra. Esse recurso é movido por uma *utilidade*: separar adversários de colaboradores, os primeiros distinguidos dos segundos por aderirem ao projeto *insensato* da violência *demoníaca* – e aqui convém demarcar a oposição que pode ser feita entre o *demônico* e o seu reverso: o *demoníaco*. A ironia da obra é uma deformação do que toca, atuando como um jogo de espelhos que distorce o que captura. A ironia na obra não refina o pensamento, como a socrática, ela se presta ao oposto: selar, inviabilizar, obstruir o pensamento. Passemos agora à segunda ordem das considerações.

Ricoeur retira três conclusões teóricas e práticas do confronto entre discurso e violência que dizem respeito à noção de sentido e discurso razoável. Em primeiro lugar, a discussão entre discurso e violência tem sentido apenas se for possível falar de uma destinação da linguagem. É no plano da destinação que a busca do sentido se contrapõe à violência. Essa destinação enquanto finalidade é a plena manifestação da orientação de um dinamismo: a vocação da linguagem para exprimir a totalidade do pensável. Em segundo lugar, falar de sentido razoável não é falar exclusivamente de entendimento calculador e inteligência instrumental. Finalmente, quando a inteligência calculista se apodera da linguagem, ela produz os mesmos efeitos da ausência de sentido. Conhecer as estruturas da linguagem não faz avançar na direção de um sentido razoável (1995, pp. 65-66).

Para viver na zona intermediária entre sentido e violência, Ricoeur elabora três regras do bom uso da linguagem no seu confronto com a violência. Primeira: não se deve deixar de considerar a verdade formal da oposição entre discurso e violência. Não deixar de reconhecer a violência como contrário do discurso é condição para não fazer apologia da violência, de considerá-la superada onde não está. Essa regra marca uma moral da responsabilidade (1995, p. 67). Segunda: além de reconhecer como formal a não violência do discurso, ela deve ser tomada como um imperativo: “não matar” é sempre verdade, ainda que não seja praticável; essa regra implica entrar em discussão com um adversário, não com um inimigo e jamais cometer em tempo de guerra um ato que torne a paz impossível. Isso atesta que o fim da história está ligado ao fim da violência. Essa regra marca uma moral da convicção (Ricoeur, 1995, p. 67). Terceira: a violência do discurso consiste na pretensão de que apenas uma das modalidades do discurso esgota o império da palavra. A essa violência Ricoeur opõe uma *prática não violenta do próprio discurso*. Ser não violento é respeitar a pluralidade dos discursos e a diversidade das linguagens, é reservar os lugares apropriados para todos os modos de discurso: por exemplo, o lugar para a linguagem calculadora e todas as linguagens do entendimento. Trata-se de respeitar a multiplicidade, a diversidade e a hierarquia das linguagens. Esse é o modo de trabalhar para o sentido razoável (1995, p. 68).

Inspirados nessas regras apresentadas por Ricoeur, oferecemos algumas características do uso linguístico que a obra faz da linguagem para identificá-lo, opondo imperativos a esse uso: i. Na obra, a linguagem tem apenas serventia, sendo apetrecho para uma obra que a transcende, mas, mesmo nessa transcendência, não há preocupação com o sentido; se a linguagem da ciência também pode cair nessa definição, deve haver ao menos a pergunta pelo sentido da ciência que usa a linguagem, ou seja, *deve haver* uma relação entre

linguagem e sentido: a linguagem *deve ser* filosófica, se filosofia é busca do sentido. ii. A obra separa os seres humanos entre os que servem ao projeto e os que devem ser exterminados para que os primeiros prevaleçam. A linguagem *não deve* servir para desumanizar os sujeitos, seu papel fundamental sendo o fortalecimento da consciência da humanidade do outro e do reconhecimento dos direitos da alteridade ao ser; a linguagem da obra serve para erigir diferenças essencialistas entre os indivíduos, separando inimigos de colaboradores e estes do criador da obra. Se o criador não tem iguais, apenas colaboradores, estes, pelo emprego do mito, sentem-se essencialmente separados dos adversários. Não se trata mais de uma oposição entre antagonistas ou do estabelecimento estrito de hierarquias de comando, mas da separação inapelável e essencial entre humanos verdadeiros e infra-humanos. A linguagem *não deve* ser utilizada para sacramentar esse tipo de separação. iii. A linguagem da obra desencadeia um reino de violência pura no mundo. *Será legítimo* o uso da linguagem que tenha como fim o desvelamento e a erradicação da violência no mundo; é ilegítimo o uso da linguagem cujo propósito final seja a pura sementeira da violência.

Referências

- ARENDDT, H. “Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal”. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BERNARDO, L. M. A. V. “Linguagem e discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil”. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.
- BIGNOTTO, N. “Bolsonaro e o bolsonarismo entre o populismo e o fascismo”. In: BIGNOTTO, N. *et al. Linguagem da destruição: a democracia brasileira em crise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CAILLOIS, R. “La violence pure est-elle démoniaque?” In: *Actualité d’Éric Weil*. Paris: Éditions Beauchesne, 1984. pp. 213-222.
- CANIVEZ, P. “Weil”. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- _____. “Le sa politique et logique dans l’oeuvre d’Eric Weil”. Paris: Eitions Kimé, 1993.
- GUIBAL, F. “La philosophie et son ‘autre’: Réflexions à partir de l’oeuvre d’Éric Weil”. In: *Actualité d’Éric Weil*. Paris: Éditions Beauchesne, 1984, pp. 105-117.
- JASPERS, K. “A questão da culpa: a Alemanha e o nazismo”. Tradução C. Dornbusch. São Paulo: Todavia, 2018.
- KIRSCHER, G. “Eric Weil ou la raison de la philosophie”. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.
- _____. “Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d’Eric Weil”. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.
- _____. “La philosophie d’Eric Weil”. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- PLATÃO. “A república”. Tradução, introdução e notas E. M. Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

- PERINE, M. “Platônicos sem mito e sem deus”. In: PERINE, M., COSTESKI, E. (eds.). *Violência, educação e globalização: compreender o nosso tempo com Eric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- _____. “Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil”. São Paulo: Edições Loyola, 1987.
- QUILLIEN, J. “De la sagesse comme fin de la Logique de la Philosophie: Sens et présence, poésie et philosophie”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Vol. XI, Nr. 3, pp. 1223-1242, 1981.
- _____. “Discours et langage ou ‘Logique de la philosophie’”. *Archives de Philosophie*, Nr. 33, pp. 401-438. Paris: Beauchesne, 1970.
- RICOEUR, P. “Violência e linguagem”. In: *Leituras 1: Em torno ao político*. Tradução M. Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- _____. “De l’Absolu à la sagesse par l’Action”. In: *Actualité d’Éric Weil*. Paris: Éditions Beauchesne, 1984. pp. 407-423.
- SAVADOGO, M. “O sentido da oposição entre razão e violência segundo Eric Weil”. In: PERINE, M., COSTESKI, E. (eds.). *Violência, educação e globalização: compreender o nosso tempo com Eric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- _____. “Éric Weil et l’achèvement de la philosophie dans l’Action”. Namur: Presses Universitaires de Namur, 2003.
- STANLEY, J. “Como funciona o fascismo: a política do ‘nós’ e ‘eles’”. Tradução B. Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- TEIXEIRA, E. “Introdução e notas”. In: PLATÃO. *A república*. Tradução, introdução e notas E. M. Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- WEIL, E. “Lógica da Filosofia”. Tradução L. C. Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.
- _____. “Filosofia política”. Tradução M. Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____. “La culture”. *Philosophie et réalité II*. Paris: Beauchesne Éditeur, 2003.
- _____. “Masses et individus historiques”. In: *Essais et conférences: tome II*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- _____. “La morale de l’individu et la politique”. In: *Essais et conférences tome I*. Paris: Librairie Plon, 1970.

**ENTRE A CERTEZA E A DÚVIDA:
DESCARTES E O CETICISMO
DE SEGUNDO GRAU***

***BETWEEN CERTAINTY AND DOUBT:
DESCARTES AND THE SECOND-DEGREE
SKEPTICISM***

Ana Cláudia Teodoro Sousa

<https://orcid.org/0000-0003-2187-6725>

teodoro.claudia.ana@hotmail.com

*Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte,
Minas Gerais, Brasil*

RESUMO *Este trabalho busca argumentar que a filosofia cartesiana é circunscrita invariavelmente pelos limites da razão humana. Para tanto, serão expostos trechos notáveis do corpus cartesiano a respeito da certeza, indicando que, em diferentes momentos de sua filosofia, é sempre possível distinguir que Descartes restringe o escopo de sua doutrina às capacidades do intelecto humano. Posteriormente, será necessário avaliar duas passagens cartesianas em que Richard Popkin se apoia para acusar Descartes de sustentar uma filosofia cética. Por fim, é defendido que essas passagens estão de acordo com o pensamento cartesiano e que, de modo algum, demonstram que o resultado do sistema construído por Descartes é um fracasso diante dos seus objetivos. Em conclusão, baseado na própria nomenclatura oferecida por Popkin, é estabelecido que Descartes sustenta um ceticismo de segundo grau, que é*

* Artigo submetido em: 29/10/2022. Aprovado em: 02/02/2023.

perene em sua filosofia e, como consequência, é evidenciado que Descartes não é um cético malgré lui como Popkin o acusa.

Palavras-chave: *Certeza. Verdade. Ceticismo. René Descartes.*

ABSTRACT *This work seeks to argue that Cartesian philosophy is invariably circumscribed by the limits of human reason. Therefore, remarkable excerpts from the Cartesian corpus regarding certainty will be exposed, indicating that at different moments in his philosophy, it is always possible to distinguish that Descartes restricts the scope of his doctrine to the capacities of the human intellect. Later, it will be necessary to evaluate two Cartesian passages that Richard Popkin relies on to accuse Descartes of holding a skeptical philosophy. Finally, it is defended that these passages are in accordance with Cartesian thought and that, nowise, they demonstrate that the result of the system built by Descartes is a failure in relation to its objectives. In conclusion, based on the nomenclature offered by Popkin himself, it is established that Descartes maintains a second-degree skepticism that is perennial in his philosophy and, as a consequence, it is evidenced that Descartes is not a skeptic malgré lui as he is accused by Popkin.*

Keywords: *Certainty. Truth. Skepticism. Rene Descartes.*

Provavelmente, o aspecto mais fundamental do pensamento de René Descartes (1596-1650) é a procura incansável pela certeza, esta que teria como resultado a fundamentação de uma ciência certa e universal. Essa fundamentação, como se sabe, deveria ser realizada de forma definitiva e, portanto, Descartes entende ser necessária uma reestruturação completa de todas as opiniões e concepções científicas existentes até aquele momento, começando pelos seus fundamentos, tanto epistemológicos quanto metafísicos. Para tanto, Descartes recorre aos argumentos céticos como ponto de partida de seu pensamento, para que, utilizando-os como crivo, “já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras” (Descartes, 2004, p. 19; AT VII, p. 12). O procedimento metodológico é melhor descrito nas “Meditações sobre Filosofia Primeira”¹ (2004) e, ali, a partir da observação das dúvidas céticas que

1 As “Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existencia et animae immortalitas demonstratur” foram primeiramente publicadas no ano de 1641, em Paris.

o fazem rejeitar todas as suas antigas opiniões, Descartes estabelece uma série de verdades que ele acredita serem inquestionáveis, especialmente as certezas do *cogito* e da existência de Deus.

Entretanto, ainda que Descartes se mostrasse seguro da legitimidade dessas verdades, em diversos momentos elas foram contestadas por terceiros. O processo que levaria até essas verdades também foi objetado: segundo os opositores da filosofia cartesiana, a dúvida que Descartes acreditou o guiar às certezas estabeleceria, na verdade, o ceticismo. Por isso, esse modelo de fundamentação da verdade levantou inúmeras polêmicas desde a publicação do “Discurso do Método”² (1983), se intensificando com a publicação das “Meditações” e chegando até os debates contemporâneos sobre o pensamento cartesiano.

Com a publicação da “História do Ceticismo”³ em 1960, Richard Popkin esclarece de forma surpreendente o quanto as dúvidas utilizadas por Descartes eram produtos de um contexto extremamente influenciado pelo ceticismo. É à vista disso, inclusive, que Popkin entende que a filosofia cartesiana tinha como principal objetivo refutar a corrente de pensamento cética (Popkin, 2003, pp. 143-157), mas, segundo Popkin, esse empreendimento de Descartes fracassa justamente por utilizar a dúvida como mecanismo para alcançar a certeza, já que tudo que fosse instituído em tal cenário também poderia ser derrubado pelos argumentos céticos. Nesse sentido, ao recorrer a duas passagens retiradas do conjunto de “Objeções e Respostas” anexadas às “Meditações”, Popkin (2003, pp. 158-173) afirma que, além de falhar em refutar o ceticismo, Descartes teria pessoalmente admitido a existência de um problema cético insolúvel dentro de sua filosofia. Portanto, Popkin acusa Descartes de ser um cético apesar dele mesmo (*malgré lui*), ou seja, um cético apesar de suas intenções dogmáticas. Devido a sua excelência e originalidade, a concepção de Popkin foi rapidamente difundida. Assim, o entendimento de que a filosofia cartesiana falhou frente a seus objetivos foi amplamente disseminada, influenciando grandes estudiosos de Descartes, como Edwin Curley e Harry Frankfurt. Assim, diante da influência da leitura de Popkin, que apresenta uma visão desfavorável em relação ao desfecho da filosofia cartesiana, entendemos ser

2 O “Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences” foi a primeira obra publicada por Descartes, tendo sido impressa e divulgada no ano de 1637, em Paris.

3 A primeira edição da “História do Ceticismo” foi publicada em 1960. Já em 1979, Popkin publica uma edição estendida até Espinosa e, vinte e quatro anos depois, em 2003, uma terceira e última versão do livro é publicada: “The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle”, esta que incorpora novos estudos sobre a influência do ceticismo em diversos autores e áreas do conhecimento. Utilizaremos a última versão, publicada em 2003, como referência.

necessário revisitar seus argumentos e propor uma interpretação distinta, esta que é mais favorável aos resultados de Descartes.

Consequentemente, este trabalho pretende evidenciar que Descartes reconhece os entraves colocados pela própria razão, esta que é a origem de seu sistema filosófico e científico, e, desse modo, argumentar que a filosofia cartesiana não se baseia em um dogmatismo intransigente. Por meio da ressignificação das pretensões de Descartes será viável evidenciar que seus resultados se conformam precisamente ao que foi previamente almejado por ele. Para isso, serão desenvolvidas três seções: a primeira pretende apresentar, a partir de passagens do *corpus* cartesiano, uma interpretação de Descartes que revela uma modéstia da sua parte, tanto em relação a sua razão quanto aos objetivos e resultados de seu empreendimento, já que reafirmam as restrições encontradas por ele ao desenvolver seu sistema filosófico; a segunda seção retomará a argumentação de Popkin, bem como as passagens do *corpus* cartesiano que o intérprete utiliza para fundamentar sua posição de que Descartes seria um cético apesar dele mesmo e, em oposição, será sugerida uma interpretação alternativa destas passagens; por fim, a terceira seção tem a intenção de comentar o corolário do que foi apresentado previamente, indicando que Descartes não pode ser considerado um dogmático radical e muito menos um cético *malgré lui*, já que sempre se porta como um filósofo compromissado com sua integridade intelectual e que está ciente das limitações do intelecto humano e, portanto, seus resultados refletem diretamente seu posicionamento moderado.

1. Descartes e um dogmatismo moderado

Os primeiros fragmentos escritos por Descartes conseguem demonstrar que o jovem, mesmo longe de se tornar o autor das “Meditações”, já mostra sua preocupação com o escopo da razão humana, questionando-se sobre os domínios que poderiam ser abordados por ele, um homem de razão limitada. Na passagem intitulada “Polybii Cosmopolitani Thesavrus mathematicus”, Descartes afirma ter encontrado um “tesouro” que conteria todos os meios para resolver as dificuldades da ciência e que, utilizando-os, não haveria nada mais que o *espírito humano* poderia contribuir para o alcance da solução de quaisquer problemas (AT X, p. 214).⁴ Em seguida, encontramos o fragmento em que Descartes afirma que

4 “Polybii Cosmopolitani Thesavrus mathematicus, in quo traduntur vera media ad omnes huius scientiae difficultates resolvendas, demonstraturque circa illas ab humano ingenio nihil ultra posse praestari [...]” As

limites determinados são impostos a todos os espíritos, e estes não podem os transcender. Se alguns, devido à imperfeição de seu engenho, não possam se servir de princípios para alcançá-las [as ciências], poderão, contudo, reconhecer o verdadeiro valor das ciências, o que lhes basta para fazer juízos verdadeiros sobre o valor das coisas.⁵ (AT X, p. 215)

Essas passagens, apesar de genéricas e superficiais, são uma indicação de que desde o início Descartes já está convicto da possibilidade de estabelecer uma ciência verdadeira, ainda que tenhamos um espírito limitado que determina nossas capacidades. Ademais, se observamos tais passagens tendo em vista outros excertos presentes na “*Cogitationes Privatae*”, escritos entre 1619 e 1621, é possível vislumbrar características importantes da gênese do pensamento cartesiano que fornecem uma estrutura para nossa argumentação. É claro que esses fragmentos revelam componentes rudimentares, o que é natural do pensamento juvenil de um filósofo. Em todo caso, não é insignificante a ocorrência de elementos no pensamento da juventude que vão perdurar durante as obras de maturidade de Descartes.

No mesmo sentido, durante as “*Olympica*”, Descartes reconhece que “o conhecimento humano de coisas naturais só se dá por semelhança com aquelas que caem sob os sentidos”⁶ (AT X, pp. 218-219) e, assim, parece prenunciar toda a concepção cartesiana sobre o conhecimento sensível, já que afirma a possibilidade de conhecimento humano, mas limita o acesso da razão às coisas sensíveis. Esse acesso não ocorreria por uma conformidade exata entre o conhecimento compatível à mente humana e as coisas sensíveis, mas só é possível por meio de semelhança (*similitudinem*). As “*Olympica*”, dessa forma, sugerem aquilo que será propriamente defendido e desenvolvido na Sexta Meditação ao demonstrar a hesitação de Descartes perante a possibilidade de sentenciar a perfeição do conhecimento humano e sua correspondência concreta com aquilo que é adventício, inclusive já indicando a suspeita perene do filósofo em estabelecer os sentidos como uma fonte segura de conhecimento.

O conteúdo do primeiro sonho que Descartes teve na noite de 10 de novembro de 1619 – também parte das “*Olympica*” e que chegou até nós por meio da cópia de Baillet – também pode amparar uma reflexão intrigante sobre

passagens de Descartes utilizadas neste trabalho seguem a edição de referência editada por Ch. Adam e P. Tannery: *Œuvres* (abreviadas como AT, seguido do número do volume e da página). A ortografia dos textos foi modernizada. As passagens já traduzidas para o português serão referenciadas de acordo com a tradução da qual foram extraídas (conferir bibliografia) e estarão acompanhadas da sua localização em *Œuvres*. Quando necessário, as traduções serão realizadas de forma autônoma, seguindo o texto da edição de referência.

5 “*Praescripti omnium ingenii certi limites, quos transcendere non possunt. Si qui principiis ad inveniendum uti non possint ob ingenii defectum, poterunt tamen verum scientiarum pretium agnoscere, quod sufficit illis ad vera de rerum aestimatione judicium perserenda.*”

6 “*Cognitio hominis de rebus naturalibus, tantum per similitudinem eorum quae sub sensum cadunt [...].* (AT X, pp. 218-219).

as aspirações de Descartes e as limitações da filosofia cartesiana, colaborando para a conclusão pretendida neste trabalho. Nota-se que, durante esse sonho, Descartes vaga de forma incerta pelas ruas quando sente um grande incômodo do lado direito do corpo e, por isso, busca refúgio na igreja de um colégio, onde iria para rezar (AT X, pp. 181-182). Porém, durante seu percurso, um vento muito forte empurra Descartes contra a igreja (AT X, p. 186). Existe aqui uma ambivalência, notada por Rodis-Lewis, tendo em vista a única citação direta da narração de Descartes conservada por Baillet: “*a malo spiritu ad templum propellebar*” (AT X, p. 186). *Templum probellebar* (contra a igreja), argumenta Rodis-Lewis, pode indicar um avanço ou um afastamento. Tendo em vista que Descartes considerou o vento como um mau espírito, então este vento queria o afastar de sua vontade inicial de se dirigir à igreja (Rodis-Lewis, 1995, pp. 129-130; 1996, pp. 55-57). Ao despertar, Descartes relata ter se arrependido de pecados graves, mesmo considerando que havia vivido de forma exímia até aquele momento. O que Rodis-Lewis julga, então, é que esse sonho de Descartes ocorre para o advertir de um pecado em intenção, sendo este o maior dos pecados para um cristão: querer se equipar com Deus.

Rodis-Lewis lembra, assim, do entusiasmo que precede os sonhos, já que Descartes afirma, no começo das “*Olympica*”, que no dia “*10 de novembro de 1619, quando estava cheio de entusiasmo e descobria os fundamentos da ciência admirável*”⁷ (AT X, p. 179). Segundo a autora, existe nesse entusiasmo um sentido de poder, um “*impulso exaltante*” que expõe para Descartes a possibilidade de chegar ao cume da sapiência. A tentação de atingir a máxima sabedoria, entretanto, se antagoniza aos ideais cristãos da igreja na qual o filósofo queria voluntariamente se refugiar. Portanto, esse sonho revelaria a Descartes que o impulso entusiasmado que sentiu fez com que ele se esquecesse da crença e do temor a Deus e, por isso, ele se sente culpado e se compromete, a partir disso, a viver uma vida de forma imaculada (Rodis-Lewis, 1995, pp. 128-130; AT X, pp. 180-181). Mais do que uma decisão moral, há aqui uma decisão epistemológica: em 1620, Descartes determina que as ciências se restrinjam às possibilidades humanas, já que percebe como é pecaminoso e impossível, epistemologicamente falando, rivalizar com Deus (Kambouchner, 2007, p. 366; Rodis-Lewis, 1996, p. 56). Descartes, portanto, abdica das suas ambições inacreditáveis⁸ e circunscreve sua aspiração a um domínio mais

7 “*X. Novembris 1619, cum plenus forem enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamento reperirem*”.

8 Na carta a Beeckman datada de 26 de março de 1619, ou seja, anterior à noite dos sonhos e da sua decisão moral, Descartes realmente admite possuir ambições inacreditáveis ou extraordinárias: “*Incredibile quam ambitiosum*” (AT X, p. 157).

razoável (Kambouchner, 2007, p. 365). A moderação cartesiana, dessa forma, já é referida por Kambouchner na medida em que o autor, seguindo os passos de Rodis-Lewis, indica que o cartesianismo determina qual é o grau de certeza acessível ao homem. Porém, Kambouchner se detém na interpretação de Rodis-Lewis a respeito dos textos de caráter moral de Descartes, argumentando que a mais alta sabedoria humana deveria se limitar a uma certeza moral (Kambouchner, 2007, pp. 360-361), o que é de fato proposto no artigo 205 da parte IV dos “Princípios da Filosofia” (AT VIII, p. 372). Aqui, em contrapartida, nos ocupamos majoritariamente de textos de cunho epistemológico, utilizando esse aspecto moral apenas como corroboração da hipótese da moderação cartesiana que pretendemos defender.

É possível determinar, então, que Descartes teria, desde 1620, a concepção dos limites da ciência almejada, levando em consideração tanto a infinitude do intelecto divino, o qual ele não poderia alcançar, quanto o reconhecimento de sua própria finitude e possibilidades de seu espírito. Em outras palavras, se Descartes fala em alcançar todo o conhecimento possível e conhecer o “verdadeiro valor das ciências” ele está se referindo ao escopo do conhecimento humano e não mais do que isso. Dentro dos fragmentos da juventude essa limitação pode ser entendida como mera banalidade, isto é, enquanto humanos somos limitados e finitos, logo, a ciência que alcançaríamos também segue essas determinações. Entretanto, essas considerações sobre o intelecto humano e a ciência a que Descartes se refere continuam ecoando nos escritos posteriores do filósofo e impactam diretamente nos resultados epistemológicos de sua filosofia.

As “Regras para Direção do Espírito”, na mesma perspectiva, têm como um de seus pontos principais a imprescindibilidade de cultivar espírito humano, i.e., a sabedoria universal, que contém em si todas as ciências (Descartes, 2002, p. 12; AT X, pp. 360-361). A Regra VIII afirma que a investigação do próprio intelecto conduz aos “verdadeiros instrumentos do saber e de todo o método” (Descartes, 2002, p. 50; AT X, p. 398). Como se sabe, o *cogito* não é fundamentado metafisicamente nas “Regras”, provavelmente porque não existe neste tratado o processo fundamental da dúvida que ocorre na Primeira Meditação que leva o meditador à segmentação total dos sentidos. Não obstante, encontramos no tratado abandonado a primazia da razão: a razão é estabelecida como o ponto de partida para determinar os domínios em que se pode investigar a verdade, sendo a própria razão, assim, objeto de intuição. É só por meio do conhecimento da razão que se dão todos os outros conhecimentos possíveis. Nesse sentido, o próprio método tem origem nas faculdades da razão e garante, a quem utilizá-lo bem, “atingir o conhecimento verdadeiro de *tudo o que será*

capaz da saber” (Descartes, 2002, p. 24; AT X, pp. 371-372, grifos nossos). É nítido que é a própria capacidade da razão que determina o que pode ou não ser conhecido. Aquilo que, porventura, escape do domínio da razão não é objeto de conhecimento e, conseqüentemente, não deve ser almejado, se tratando de uma investigação inútil e até prejudicial. A Regra VIII, inclusive, exige como passo importante da aplicação do método evitar tais investigações inúteis e, assim,

quem quer que tenha observado cuidadosamente as regras precedentes para resolver alguma dificuldade e seja, no entanto, obrigado [...] a deter-se em alguma parte, saberá então certamente que, apesar de toda a sua aplicação, nunca poderá encontrar a ciência que procura, e isso não por culpa do seu espírito, mas pelo impedimento procedente da natureza da própria dificuldade, ou pela sua condição de homem. (Descartes, 2002, p. 46; AT X, p. 393)

Como dito anteriormente, o método universal cartesiano é um produto da razão (*bona mens* ou *universalis sapientia*) e deve ser constantemente cultivado a fim de orientar os estudos em busca da verdade (AT X, p. 360). O método cartesiano é universal porque a razão é universal. A universalidade do método não é derivada da possibilidade de se conhecer, absolutamente falando, tudo aquilo que está contido no universo. O método é universal porque a razão está presente em todos os seres humanos e é sempre a mesma, independentemente do objeto sobre o qual se debruça. As ciências, dessa forma, são produtos diretos da razão humana e, portanto, *dentro do domínio destas ciências*, a razão é absolutamente e universalmente soberana. O texto de Descartes frisa que essa universalidade não significa que a razão é ilimitada, pelo contrário: é em consequência desses limites admitidos pelo filósofo que é necessário que a primeira investigação a ser feita pelo menos uma vez na vida (*semel in vita*) seja aquela sobre o conhecimento humano e sua extensão (AT X, p. 397). É exclusivamente dessa maneira que se torna possível determinar onde a investigação da verdade deve se deter, sem que tal bloqueio restrinja de modo inadequado as possibilidades da razão em encontrar a verdade acerca do que é compatível a ela.

O “Discurso do Método”, de modo análogo, também trata da razão como um instrumento universal que atua em diferentes circunstâncias (AT VI, p. 57). Mais do que isso, o título provisório da obra, que Descartes relata em carta a Mersenne um ano antes de sua publicação, revela que o objetivo era apresentar uma ciência universal que pudesse elevar a nossa própria natureza ao

seu mais alto grau de perfeição.⁹ Ora, o mais alto grau de perfeição diz respeito à plenitude da própria razão, refinando e aprimorando todas as suas faculdades para que estas atuem da maneira mais perfeita e adequada, esgotando assim seu próprio potencial. A perfeição aqui diz respeito apenas à razão humana.

Conseqüentemente, é patente que Descartes se porta com muita cautela ao articular sobre as capacidades e os limites do conhecimento humano. O filósofo entende que a razão é o grande trunfo do ser humano para alcançar a verdade, o que não o impede de apontar seus defeitos e deficiências. O método estabelecido pela filosofia cartesiana, nesse sentido, não exige a razão de suas fraquezas, mas permite que ela consiga se salvar de erros e operar conforme suas competências. A despeito de sua cautela, Descartes foi frequentemente lido e compreendido como um dogmático radical, que teria afirmado estar de posse de verdades absolutas e inquestionáveis, negando também quaisquer falhas encontradas em seu sistema filosófico. Alguns de seus sucessores diretos o culpavam de sustentar um dogmatismo inflexível e inalcançável: o cético Pierre-Daniel Huet (1630-1721), por exemplo, acusa o filósofo de ser vaidoso, arrogante e movido por uma grande autoestima, características que o impediram de admitir que sua filosofia possuía uma série de incongruências (Huet, 1698, pp. 190-196).

Essa concepção, mesmo encontrando barreiras com o passar dos anos e com novas pesquisas sobre a filosofia cartesiana, ainda persiste. A interpretação de Richard Popkin segue de muitas maneiras a acusação feita por Huet a Descartes: tanto Popkin quanto Huet entendem que a filosofia cartesiana é, ao fim e ao cabo, uma filosofia essencialmente cética. Enquanto Huet acredita que Descartes começa como um cético, mas termina como um dogmático, mesmo não tendo realmente acreditado no sucesso de sua doutrina, Popkin afirma que Descartes confia em sua posição dogmática, mas que o filósofo seria um cético apesar dele mesmo, já que sua filosofia não conseguiria de fato ultrapassar as dúvidas (Lennon, 2008, pp. 60-62). É sobre esta interpretação de Popkin, considerada por Lennon como uma “interpretação padrão” e que realmente tem sido bastante acolhida atualmente, que iremos nos debruçar na próxima seção.

9 A carta é escrita em março de 1636 e o título pretendido era “*Le projet d’une Science universelle qui puisse élever nôtre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, & la Géométrie ; où les plus curieuses Matières que l’Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu’il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mêmes qui n’ont point étudié les peuvent entendre*” (AT I, p. 339).

2. Descartes: cético *malgré lui*?

Richard Popkin, ao situar a dúvida cartesiana no interior de uma crise cética que abalava o mundo moderno, abre novos caminhos de pesquisa e de interpretação, iluminando aspectos até então ininteligíveis acerca da história da filosofia moderna. Em relação à filosofia cartesiana, Popkin analisa a influência do ceticismo no pensamento de Descartes e afirma que o objetivo da filosofia cartesiana era refutar cabalmente o ceticismo; mas, na visão de Popkin, a tentativa de Descartes é fracassada, o que faz com que Descartes seja um cético apesar dele mesmo (*malgré lui*). Para sustentar sua leitura, Popkin busca respaldo em pensadores contemporâneos a Descartes que já acusavam a filosofia cartesiana de ser excessivamente devastadora. Além de retomar essas censuras anteriores, Popkin argumenta que ao ser confrontado a respeito de sua concepção de certeza, Descartes teria pessoalmente confessado que existiria em sua filosofia um problema cético que ele não seria capaz de resolver.

Durante as Segundas Objeções, quando o padre Marin Mersenne objeta que Deus poderia, absolutamente falando, mentir e enganar (AT VII, p. 125), Descartes retoma seu procedimento metodológico, afirmando a concepção do Deus veraz e evocando “aqui de novo o fundamento em que me parece possível apoiar *toda a certeza humana*” (Descartes, 1983, p. 160; AT X, p. 144, grifos nossos). Assim, Descartes explica que

Primeiramente, tão logo pensamos claramente qualquer verdade somos naturalmente levados a crer nela. E, se tal crença for tão forte que jamais possamos alimentar qualquer razão de duvidar daquilo que acreditamos desta forma, nada mais há que procurar: temos, no tocante a isso, toda certeza que se possa desejar. Pois, o que nos importa, se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos, parece falso aos olhos de Deus ou dos anjos, e que, portanto, em termos absolutos, é falso? Por que devemos ficar inquietos com essa falsidade absoluta, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita? Pois pressupomos uma crença ou uma persuasão tão firme que não possa ser suprimida; a qual, por conseguinte, é em tudo o mesmo que uma perfeitíssima certeza. Mas é realmente dubitável que tenhamos qualquer certeza dessa natureza, ou qualquer persuasão firme e imutável. (Descartes, 1983, p. 160; AT X, pp. 144-145)

Popkin afirma que nessa passagem Descartes admite um grau de certeza muito menor do que aquele pretendido inicialmente: enquanto na Primeira Meditação o filósofo propõe que rejeitemos tudo o que poderíamos duvidar, mesmo que minimamente, nas Segundas Respostas Descartes confessa a possibilidade de que tudo o que percebemos de forma clara e distinta seja absolutamente falso. Mais do que isso, Descartes rejeitaria tal possibilidade como não sendo um problema (Popkin, 2003, pp. 166-167) e, por isso, na visão de Popkin,

Descartes assente a uma posição cética, que se evidencia principalmente pela utilização de um vocabulário no âmbito da probabilidade que relativiza as verdades estabelecidas em sua filosofia.

Em seguida, Popkin apresenta a resposta ao que é nomeado por Descartes como a “objeção das objeções”, esta que também corroboraria a leitura do intérprete e que se encontra no Apêndice às Quintas Objeções e Respostas. Essa objeção se baseia na concepção de que a extensão matemática, fundamento de toda a física cartesiana, não corresponderia a nada de exterior à mente do filósofo, ou seja, se a extensão matemática é uma abstração de corpos físicos, então não seria nada mais que seu próprio pensamento, este que é o autor desta abstração, tornando toda a física cartesiana imaginária e fictícia (AT VII, p. 212). Diante da objeção, Descartes percebe que ela poderia ser generalizada ao pensamento de modo integral, minando qualquer pretensão de conhecimento humano. Ora, argumenta Descartes, se esse fosse o caso, deveríamos considerar como ficção tudo o que está sendo concebido pelo pensamento meramente por poder ser concebido pela razão. Logo, ele conclui que

se as coisas que podemos conceber devem ser consideradas falsas pelo simples fato de podermos concebê-las, que restará se não que devemos apenas receber como verdadeiras aquelas que não concebemos, e compor com elas nossa doutrina imitando os outros sem saber por que os imitamos, como procedem os macacos, e proferindo apenas palavras cujo sentido não entendemos, como fazem os papagaios? (Descartes, 1983, p. 210; AT VII, p. 212)

Na perspectiva de Popkin essa resposta somente indica as consequências da aceitação do ceticismo, isto é, visto que qualquer concepção é meramente subjetiva e que todo o conhecimento humano não consegue transpor os limites do próprio pensamento, ao não conseguir responder à objeção, Descartes se junta aos céticos, fechando as portas à razão e afirmando que a única certeza possível é a certeza subjetiva (Popkin, 2003, pp. 168-169). Desse modo, a resposta dada por Descartes apenas discorreria sobre as implicações da “objeção das objeções”, ou seja, caso esta represente um cenário real não seria possível nenhuma verdade objetiva.

Apesar do apelo da argumentação de Popkin, é possível interpretar ambas as passagens acima como um reforço da preocupação de Descartes em delimitar o escopo de sua investigação levando em conta a finitude do conhecimento humano, admitindo seus defeitos e limitações e, assim, não rivalizar as capacidades ínfimas da razão humana ante as capacidades infinitas do intelecto divino. Consequentemente, longe de ser uma admissão de Descartes de um problema cético inerente a sua filosofia, teríamos a persistência da precaução

do filósofo que já é bem estabelecida desde seus primeiros escritos e que permanece nas obras da maturidade.

É necessário, nesse momento, entender que, de fato, a tese do ceticismo não se equivale integralmente à determinação do escopo do intelecto humano. Entretanto, estamos tratando aqui do ceticismo moderno, este que tem seu pilar na dúvida e que encontra em Descartes um de seus maiores exemplos (Marcondes, 2019, pp. 142-145). A noção moderna de dúvida cética tem como uma de suas características principais o questionamento da possibilidade de conhecimento e, nesse sentido, a dúvida cética reclama uma análise sobre as competências do próprio intelecto humano em conhecer. É no contexto da necessidade de avaliar qual o escopo do entendimento, justamente porque a dúvida cética está instaurada, que nossa interpretação encontra respaldo.

Portanto, é forçoso ressaltar como o exame do intelecto humano é primordial para a filosofia cartesiana. Esse exame encontra lugar nos escritos juvenis do filósofo, mas não é um elemento que desaparece. Pelo contrário, com a instauração da dúvida cartesiana é reiterada a necessidade de avaliar o escopo do entendimento humano, precisamente para identificar as capacidades do conhecimento dos seres humanos e qual domínio da verdade poderia ser almejado por eles. O final da Primeira Meditação é, possivelmente, o melhor exemplar desse percurso que Descartes percorre: depois de se despojar de todas as crenças de seu espírito por meio da dúvida, Descartes reafirma que se manterá “obstinadamente firme nessa meditação, de maneira que, se não estiver em meu poder conhecer algo verdadeiro, estará em mim pelo menos negar meu assentimento aos erros” (Descartes, 2004, p. 33; AT VII, p. 23). Assim, é evidenciado aqui que o autor acredita que antes de afirmar conhecer verdadeiramente qualquer coisa que seja é necessário entender a natureza e a extensão da razão humana, já que existe a possibilidade de o entendimento humano ser incapaz de conhecer verdadeiramente qualquer coisa que seja, estando em seu alcance apenas a suspensão do juízo, este que é o caminho do cético. Desse modo, a aplicação da dúvida enquanto método que ocorre nas obras da maturidade não modifica a preocupação e moderação da juventude.

De qualquer modo, tendo em vista as verdades alcançadas nas “Meditações”, Descartes pode afirmar a capacidade do seu entendimento em atingir verdades claras e distintas, o que, no entanto, não acarreta que sua razão humana seja perfeita. Isso é concluído e explicitado na Sexta Meditação quando o filósofo confessa que mesmo seguindo expressamente os procedimentos para alcançar a verdade, sua natureza eventualmente se engana, principalmente em relação às coisas materiais. Descartes afirma já ter deixado claro “de modo suficiente, a razão que, não obstante a suprema bondade de Deus, meus juízos podem ser

falsos” (Descartes, 2004, p. 179; AT VII, p. 83) e, então, manifesta mais uma vez a falibilidade da razão humana dizendo que “nada pode ser aqui concluído senão que essa natureza [humana] não é onisciente, o que não admira, pois, sendo o homem coisa limitada, não lhe toca senão uma perfeição limitada” (Descartes, 2004, p. 181; AT VII, p. 84). De modo análogo, nos “Princípios da Filosofia” Descartes também faz referência à necessidade da razão humana de se ater ao que é acessível a ela, o que deve ser realizado por meio de uma utilização completa e integral do entendimento (AT VIII, p. 5). Dessa forma, pode-se compreender que o filósofo aconselha que se deve buscar a verdade, mas se detendo apenas naquilo que pode ser alcançado pela razão humana.

Por esse ângulo, torna-se claro que nas passagens citadas e comentadas acima, pertencentes às Segundas e Quintas Objeções e Respostas, são mais um exemplo da preocupação cartesiana em explicitar que a busca pela verdade que ele almeja é circunscrita dentro dos limites da razão humana. O trecho das Segundas Respostas, particularmente, mostra que o filósofo pretende explicar os fundamentos da *certeza humana* (AT VII, p. 144) e o faz justamente porque é apenas este ponto que está sob seu controle e que é possível adquirir uma certeza indubitável. Se seu interlocutor procura uma certeza infalível, que garantiria que a certeza humana é inexoravelmente a certeza de Deus ou de qualquer outra entidade mais perfeita, então Descartes pode somente mostrar que tal pretensão foge ao escopo do que é proposto por sua filosofia, tanto epistemologicamente quanto moralmente.

Essa resposta fornecida por Descartes efetivamente o leva a admitir a possibilidade de uma falsidade absoluta de tudo aquilo que é considerado claro e distinto e, portanto, verdadeiro. Entretanto, disso não se segue o fracasso de sua filosofia, como acredita Popkin. Pelo contrário, considerando que esta é uma possibilidade que a razão humana não é capaz de encontrar fundamentos ou motivos para ser admitida, não sendo possível nem mesmo concebê-la distintamente, então, segundo Descartes, ela não é uma hipótese que pode contradizer sua certeza. Na concepção do filósofo, se é possível encontrar uma crença inquestionável, então, no que se refere à razão humana, “nada mais há que procurar: temos, no tocante a isso, toda certeza que se possa desejar” (Descartes, 1983, p. 160; AT X, p. 145). Do mesmo modo, se enquanto humanos não é possível atingir uma “persuasão firme e imutável” (Descartes, 1983, p. 160; AT X, p. 145), é justamente porque apenas Deus tem em si a característica da estabilidade e constância absolutas e, assim, enquanto humanos não seria nem mesmo sensato cobiçar tal tipo de persuasão. Como aponta Raul Landim, apesar de parecer paradoxal pensar que uma “perfeitíssima certeza” possa ser, absolutamente falando, falsa, este não é o caso, já que o texto não deixa

margem a interpretações divergentes: a falsidade absoluta, ao não poder ser concebida, não configura uma razão de duvidar (Landim Filho, 1992, p. 119). Assim, Landim afirma que “o determinante para o conhecimento humano seria a indubitabilidade, e não a verdade” (Landim Filho, 1992, pp. 119-120). No mesmo sentido, Ethel Rocha conclui que “a mente finita não tem meios para acessar o que seria uma verdade ou uma falsidade absoluta” e, assim, Rocha argumenta que o que é percebido pela mente de forma clara e distinta é identificado enquanto sendo uma verdade inquestionável pela mente finita (Rocha, 2016, p. 42).

Seguindo o que é proposto por Descartes, é importante esclarecer a que se refere o conceito de absoluto na filosofia cartesiana e como este reflete em seu escopo. Como sabemos, para Descartes as coisas relativas ou absolutas não são imutáveis, pelo contrário, devem ser consideradas “sob o aspecto de sua utilidade possível para o nosso propósito, isto é, quando não consideramos sua natureza isoladamente, mas as comparamos entre si para as conhecer umas a partir das outras” (Descartes, 2002, p. 34; AT X, p. 381) e, assim, “há coisas, com efeito, que são, sem dúvidas alguma, sob um ponto de vista, mais absolutas do que outras, mas que, consideradas de outra maneira, são mais relativas” (Descartes, 2002, p. 34; AT X, p. 382). Consequentemente, de acordo com a percepção cartesiana, podemos avaliar a certeza como absoluta em relação a nós mesmos – seres humanos de intelecto finito – e a certeza absoluta em relação a qualquer entidade mais perfeita que nós. Em relação ao que é certo para os seres humanos a certeza é identificada enquanto absoluta quando é indubitável, i.e., temos uma “perfeitíssima certeza” quando não existe nenhum motivo para que possamos duvidar de seu conteúdo, em outras palavras, a certeza é absoluta porque não pode ser rejeitada por nenhum argumento concebível pelo próprio intelecto humano, este que é o único a que temos acesso. Entretanto, se o escopo dessa certeza transcende os limites da racionalidade humana e procura afirmar o que é absolutamente certo para Deus, então nos deparamos com um domínio que está obstruído pelos próprios limites da finitude de qualquer ser humano – não nos cabe conjecturar hipóteses sobre o que é certo ou não para Deus porque não temos acesso à epistemologia divina. Por isso, quando Mersenne diz que o que é certeza para nós poderia ser falso aos olhos de Deus, o que Descartes pode afirmar é que essa hipótese não deveria ser uma preocupação, já que ele, enquanto um ser humano, não pode supor o que se passa no intelecto divino, que é infinito e perfeito. Descartes está convencido de que a certeza divina é mais absoluta que a certeza humana, mas como ele não tem acesso à mesma certeza de que Deus dispõe, então ele não deve desmerecer o que é indubitável e absoluto para o seu espírito; como coloca as “Regras”, “certas coisas são por

vezes realmente mais absolutas que outras sem, no entanto, serem ainda as mais absolutas de todas” (Descartes, 2002, p. 35; AT X, p. 382).

Da mesma maneira também é possível apresentar uma leitura distinta daquela oferecida por Popkin em relação à resposta cartesiana à “objeção das objeções” se esta for relacionada à Quinta Parte do “Discurso do Método”. No “Discurso” Descartes discorre sobre a composição dos homens e dos animais, entendendo que ao mesmo tempo que existem entre eles semelhanças corporais, a alma racional é apenas presente nos seres humanos, sendo um traço que permite uma distinção explícita entre os seres humanos e todos os outros animais irracionais (AT VI, p. 57). Segundo Descartes, seria possível reconhecer a diferença entre um autômato ou animal e o próprio ser humano tendo em vista dois critérios: primeiramente, diz Descartes, um autômato pode até proferir palavras, mas ele não poderia compor discursos ou sinais para revelar a outrem seus próprios pensamentos; além disso, seria possível distinguir a máquina do próprio ser humano porque, apesar de um autômato conseguir realizar ações tão bem quanto os verdadeiros seres humanos, muitas vezes até melhor, uma máquina estaria sempre agindo pela disposição de suas partes e nunca por algum conhecimento e, assim, suas falhas se dariam pela falta de conhecimento ou incapacidade de se adaptar às mais variadas ocorrências da vida (AT VI, p. 57). Portanto, toda a distinção entre animais (ou qualquer autômato) e os seres humanos é clara e se baseia na alma racional.

O que chama a atenção é que os animais a que Descartes se refere para exemplificar sua argumentação são justamente os mesmos invocados na resposta às “objeções das objeções”: papagaios e macacos. Os papagaios, mesmo comparados aos seres humanos mais estúpidos, ainda não conseguem compor discursos ou expressar pensamentos, embora possuam órgãos capazes de proferir palavras (AT VI, pp. 56-57). Isso também ocorre com os macacos que, ainda que sendo ensinados e conseguindo realizar movimentos e sons que possam ser considerados respostas, não se igualam à capacidade de aprendizado de uma criança. Por isso, Descartes diz que a natureza dos animais é completamente distinta da natureza humana, concluindo que “isso não testemunha apenas que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão” (Descartes, 1983, p. 61; AT VI, p. 58).

No momento em que Descartes retoma o exemplo dos papagaios e dos macacos na ocasião do Apêndice às Quintas Objeções e Respostas, torna-se clara a sua intenção: para o filósofo é necessário enfatizar que, se o ser humano desprezar o que é concebido em sua mente apenas pelo simples fato de poder conceber pensamentos, então ele estaria renunciando àquilo que o faz diferente das máquinas e dos animais, isto é, sua própria razão. Abdicar da razão é

negar o pensamento e a racionalidade e, em última instância, qualquer traço de humanidade. Dessa forma, seria necessário viver apenas como macacos ou papagaios que possuem órgãos que lhes permitem falar ou se movimentar, mas que não possuem pensamentos lógicos que se concatenam. Mesmo que a razão não seja perfeita, é ainda o que nos diferencia dos animais e nos coloca em um patamar acima, mais próximo de Deus. Conseqüentemente, a partir da comparação entre a Quinta Parte do “Discurso” e a resposta de Descartes à “objeção das objeções”, é razoável entender que o filósofo está nesta ocasião fazendo uma defesa da racionalidade humana e não, como entende Popkin, assumindo uma posição pirrônica de desconfiar completamente da razão e de suas capacidades (Popkin, 2003, p. 168).

3. Descartes e o ceticismo de segundo grau

Em um artigo publicado em 1992, Richard Popkin define um ceticismo fraco como aquele que enfatiza os limites do entendimento humano, fazendo com que a teologia tradicional se tornasse um absurdo, ou pelo menos do âmbito da superstição, mas salvaguardando o conhecimento em qualquer sentido significativo (Popkin, 2002, p. 289). Se essa é realmente a definição concebida por Popkin acerca de um ceticismo de segundo grau, ou pelo menos de um ceticismo mais fraco, é realmente difícil compreender como Descartes poderia ser visto por Popkin como um dogmático tão implacável, já que o *corpus* cartesiano nos apresenta tantas ressalvas acerca dos limites do entendimento humano e a sua incapacidade de discorrer sobre questões divinas e da fé a partir da razão. Nas “Regras”, Descartes defende que nada lhe parece mais inadequado

do que disputar audazmente sobre os segredos da natureza, a influência dos céus no nosso mundo inferior, a predição do futuro e coisas semelhantes, como muitos fazem, sem, no entanto, jamais ter inquirido se a razão humana pode fazer tais descobertas. (Descartes, 2002, p. 50; AT X, p. 398)

Para Descartes, no que diz respeito ao espírito humano são apenas as operações da intuição e da dedução que podem alcançar a ciência, definida como qualquer conhecimento certo e evidente (AT X, p. 362). Mesmo que existam outros meios adequados para o alcance do conhecimento, estes não são do âmbito da razão e, portanto, são inacessíveis aos seres humanos (AT X, p. 370). Muitos anos depois do abandono das “Regras”, em 1644, Descartes continua afirmando que seus escritos não tocam “nem de perto nem de longe a

Teologia”.¹⁰ Essa divisão é feita porque Descartes entende sua filosofia como sendo baseada puramente na razão e no que é percebido por ela de forma clara e distinta. Aquilo que é recebido pela fé, segundo o filósofo, é obscuro e confuso e, assim, não pode ser um ato da razão, já que esta não as compreende, mas é um ato da vontade que, pela revelação divina, percebe que é um conhecimento mais certo do que qualquer verdade alcançada pela luz natural (AT VII, p. 148; AT X, p. 370). A razão, nesse contexto, tem como encargo apenas acatar essas verdades oriundas da revelação, já que na concepção de Descartes a fé é compatível com a racionalidade.

Verifica-se, desse modo, que Descartes está bastante preocupado em afirmar que a luz natural do espírito humano não consegue abarcar de modo completo a essência divina. Como coloca Peretti, a linha interpretativa sobre a filosofia cartesiana aberta por Popkin é bastante negativa, sempre apontando para o fracasso de Descartes em sustentar seu pensamento. Entretanto, segundo Peretti, percebe-se “não um fracasso cartesiano, mas a afirmação cartesiana de uma consciência aguçada da nossa finitude. A verdade à qual somos capazes de aceder é da ordem das verdades criadas por Deus, que não é a da verdade absoluta, tal como ela é para Deus”.¹¹ Como visto, a tese de Popkin sobre a posição cética de Descartes é baseada na concepção de que a refutação do ceticismo por meio de verdades absolutas era o projeto cartesiano, mas podemos entender que esse não é o caso: Descartes quer encontrar verdades indubitáveis tendo em vista a razão humana, o que é repetidamente afirmado em suas obras. A sua razão finita não seria capaz de chegar ao conhecimento absoluto do ponto de vista divino e Descartes ressalta essa determinação com frequência, o que não quer dizer que a razão não seja a melhor fonte de conhecimento para o ser humano.

Assim como Peretti (2020), sugerimos aqui uma ressignificação da tese de Popkin por meio da confirmação de que Descartes admite a finitude do espírito humano, contrariando a hipótese de um dogmatismo irrestrito de sua parte. Todavia, Peretti se baseia na determinação do vínculo de Descartes com o ceticismo, afirmando que o filósofo teria como objetivo refutar o pensamento cético, porém, diferentemente do que considera Popkin, Peretti afirma que o

10 Ao Abade Piccot, em primeiro de abril de 1644: “Toutefois je ne sais point encore le sujet de mécontentement qu’il peut leur avoir donné; et je me console sur ce que mes écrits ne touchent, ni de près ni de loin, la Théologie, & que je ne crois pas qu’ils y puissent trouver aucun prétexte pour me blâmer ” (AT IV, pp. 103-104).

11 “Nous concluons de façon plus indulgente non à un échec cartésien, mais à l’affirmation cartésienne d’une conscience aigüe de notre finitude. La vérité à laquelle nous sommes en mesure d’accéder est de l’ordre des vérités créées par Dieu qui n’est pas celui de la vérité absolue telle quelle est pour Dieu ” (Peretti, 2020, pp. 14-15).

sucesso ou o fracasso do filósofo se daria apenas em termos parciais, ou em “meio-tom”.¹² Distintamente, nossa tentativa aqui é demonstrar textualmente que o problema da limitação do entendimento humano é uma característica perene da filosofia cartesiana, que não aparece apenas quando o filósofo trata diretamente das dúvidas céticas ao ambicionar uma fundamentação permanente do conhecimento. Além disso, diversamente de Peretti, não concordamos que o conhecimento perfeito do próprio entendimento é impossível para Descartes (Peretti, 2020, p. 12), mas sim que é justamente a determinação acertada de seu escopo que permite a busca pela verdade e a minimização do erro.

Por meio da avaliação dos escritos da juventude de Descartes que mostram sua cautela e moderação é possível encontrar uma interpretação mais consistente textualmente do que aquela fornecida por Popkin. As Segundas Respostas e a réplica à “objeção das objeções” não são passagens que devem ser entendidas como a admissão do fracasso da filosofia cartesiana pelo seu autor. Pelo contrário, nota-se que em ambas as ocorrências o que Descartes procura desesperadamente sublinhar é a sua perspectiva puramente humana do conhecimento que, apesar de conseguir verdades indubitáveis, não pode ter uma garantia infalível, esta que toca o âmbito do divino. A impossibilidade de questionar suas certezas não implica que estas serão infalíveis, isto porque, como Descartes argumenta na “Carta-Prefácio” à edição francesa dos “Princípios da Filosofia”, só Deus é perfeitamente sábio e só Ele possui o conhecimento perfeito da verdade de todas as coisas (AT IX-B, pp. 2-3).

É interessante verificar que em alguma medida a cautela cartesiana diante dos seus objetivos geralmente foi ressaltada, mesmo que sua filosofia fosse extensivamente considerada dogmática. Ferdinand Alquié, por exemplo, declara que Descartes está muito mais preocupado com a certeza do que com a verdade, i.e., mais do que saber que sabe, ele quer ter certeza de que ele mesmo não pode questionar suas convicções. Nesse sentido, o filósofo admite que existem verdades que não são adequadas ao espírito e, por conseguinte, que existem problemas que não podem ser resolvidos. Se o espírito humano não pode saber de tudo, então é necessária uma investigação preliminar sobre o próprio espírito e suas capacidades (Alquié, 2005, p. 21). Da mesma forma, Guérout (1953, p. 329) entende que as “Regras” clamam a todo momento por uma fecundidade universal do entendimento, mas que esta não é afirmada ali, apenas é exposta

12 Nesse sentido, Peretti afirma que “Alors que Richard Popkin conclut à un échec de Descartes dans son combat contre le scepticisme, nous défendrons, pour notre part, qu’il s’agit d’un échec ou d’un succès en demi-teinte, Descartes défendant tout à la fois que nous sommes capables de certitudes mais que notre esprit fini ne peut jamais être, absolument parlant, assuré que les choses sont entièrement hors de nos pensées telles que nous les concevons” (Peretti, 2020, p. 2).

sua indefinição e a necessidade de buscar por suas fronteiras. A partir dessa delimitação é que se pode encontrar sua finitude e, isto posto, determina-se que a luz natural a que Descartes (e qualquer outro ser humano) tem acesso é sempre humana e é só a partir dela que é possível buscar diligentemente pelo conhecimento. A busca pelo escopo do espírito humano e a delimitação do domínio da razão humana, ressaltadas por Alquié e Guérout, são justamente os aspectos que garantem que Descartes não é um dogmático inflexível, mas um filósofo ponderado, que compreende a finitude de sua razão e que, portanto, admite que os resultados de sua filosofia estão circunscritos nos limites de sua capacidade.

Qualquer tipo de objeção que apontasse para o caráter apenas subjetivo desse tipo de certeza poderia ser refutado tendo em vista a universalidade da razão que é sempre uma e a mesma, distribuída de forma equitativa entre todos os seres humanos. A razão é, de fato, a medida do verdadeiro e do falso, entretanto, levando em conta que se trata de uma sabedoria universal, uma razão que é a mesma em todas as pessoas, então é possível sair do âmbito da subjetividade e afirmar a objetividade da certeza desta razão. Como Descartes estabelece uma transcendência divina total, criando um grande abismo entre o que é para os seres humanos e o que é para Deus (Gaukroger, 1999, pp. 261-262), quando ele se refere ao conhecimento sua atenção se volta integralmente às coisas criadas e às relações entre tais coisas. Deus, que é de outra ordem, figura nessas conexões apenas como a substância imutável, perfeita e criadora, esta que não depende de nada, mesmo que todas as suas criaturas dependam dela (AT VIII, pp. 15-16). Propondo uma leitura inovadora do papel da prova da existência de Deus e da teoria da criação das verdades eternas, Ethel Rocha (2016, pp. 18-19; p. 63) afirma que os seres humanos, em razão de sua natureza, podem conhecer o mundo, mas não necessariamente o que de fato foi criado por Deus. A existência de Deus, nesse contexto, não legitima o conhecimento absoluto para os seres humanos, isto é, “não garante que os homens conheçam o mundo tal como ele é criado por Deus, mas apenas o ‘mundo’ cognoscível através dos princípios da razão” (Rocha, 2016, pp. 20-21). Apesar de Rocha considerar de modo minucioso a teoria da criação das verdades eternas e o papel de Deus no sistema cartesiano, temas que fogem do nosso escopo, as conclusões da autora se assemelham ao que evidenciamos aqui, ou seja, que o conhecimento racional na filosofia de Descartes é delimitado pela estrutura da razão humana e que não é possível estabelecer o que é a verdade absoluta, i.e., a verdade do ponto de vista divino.

O reconhecimento cartesiano da dessemelhança desmedida entre o ser humano e Deus faz com que sua filosofia orbite apenas em torno da razão

humana. Enquanto muitos de seus leitores entenderam suas ambições como exageradas e inatingíveis, Descartes se defende ao alegar que enquanto estiver falando do ponto de vista de sua própria razão, aceitando os seus limites e utilizando suas faculdades da maneira mais perfeita a fim de evitar o erro, então ele conseguiria, de fato, chegar a tudo que é capaz de saber. Como argumenta Ethel Rocha, Descartes utiliza a prova da existência de Deus para legitimar as ideias claras e distintas como fonte de verdade, o que não quer dizer que elas correspondam a um conhecimento absoluto (Rocha 2016, p. 20). Nesse sentido, o propósito da filosofia cartesiana pode ser considerado absoluto apenas em relação ao domínio do conhecimento humano, não mais e não menos. O último parágrafo das suas “Meditações sobre Filosofia Primeira” expressa rigorosamente essa característica do pensamento cartesiano quando o filósofo diz que “é preciso confessar que a vida humana, no que se refere às coisas particulares, está frequentemente sujeita a erros e que se deve reconhecer a fraqueza de nossa natureza (*naturae nostra infirmitas est agnoscenda*)” (Descartes, 2004, p. 193; AT VII, p. 95).

4. Considerações finais

O artigo aqui apresentado não almeja esgotar todas as passagens do *corpus* cartesiano que tratam da certeza e da verdade, mas apresentar trechos que podem sustentar que Descartes demonstra no decorrer de variados escritos uma grande preocupação com as limitações do entendimento, esquivando-se assim do domínio da teologia, relegado à fé. Portanto, tendo em vista a definição oferecida por Popkin, Descartes sustentaria um ceticismo fraco, ou ceticismo de segundo grau. Descartes, de modo recorrente, deixa claro que está lidando com o conhecimento humano e, por conseguinte, com as possibilidades e limitações da razão. Do mesmo modo que os seres humanos não conseguirão atingir a certeza divina, que é perfeita e incompreensível, também não é possível exterminá-la e viver sem seu uso, tal comportamento faria com que o ser humano abandonasse sua própria essência enquanto ser racional.

A partir dos trechos supracitados, entende-se que é possível defender uma interpretação da filosofia cartesiana que é muito mais clara e menos controversa do que aquela pretendida por Popkin. Isso porque, ao exibir os próprios textos cartesianos, revela-se um posicionamento mais básico e substancial de Descartes e, assim, aquelas passagens das *Objecções e Respostas*, que têm caráter reativo, são consideradas enquanto tal, devendo ser aclaradas pelos textos primários. Aquilo de que Popkin se vale para demonstrar o fracasso da filosofia cartesiana é evidenciado como sendo apenas passagens coerentes com

o todo do pensamento do filósofo que, pelo menos em relação aos limites da razão humana, permanece sempre o mesmo.

Referências

- ALQUIÉ, F. “Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes”. Paris: La Table Ronde, 2005.
- BAILLET, A. “La Vie de Descartes”. 2 Vols. Paris: D. Horthemels, 1691.
- DESCARTES, R. “Œuvres”. Ed. Ch. Adam e P. Tannery, 12 Vols. Paris: J. Vrin, 1897-1913.
- _____. “Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas”. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1983.
- _____. “Regras para a Direção do Espírito”. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. (1641). “Meditações sobre Filosofia Primeira”. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- GAUKROGER, S. “Descartes: uma biografia intelectual”. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999.
- GOUHIER, H. “Les Premières Pensées de Descartes: contribution à l’histoire de l’anti-renaissance”. Paris: J. Vrin, 1958.
- GUÉROULT, M. “Descartes selon l’ordre des raisons: l’âme et Dieu”. Albi: Montaigne, 1953.
- HALLYN, F. (ed.). “Les “Olympiques” de Descartes”. Geneve: Droz, 1995.
- HUET, P-D. “Censura philosophiae Cartesianae”. Paris: D. Horthemels, 1689.
- KAMBOUCHNER, D. “Geneviève Rodis-Lewis et la sagesse cartésienne”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 132/3, 2007, pp. 357- 372. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2007-3-page-357.htm> (Acessado em 06 de fevereiro de 2023).
- LANDIM FILHO, R. “Evidência e verdade no sistema cartesiano”. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- LENNON, T. “The Plain Truth: Descartes, Huet, and Skepticism”. Leiden: Brill, 2008.
- MARCONDES, D. “Raízes da dúvida: Ceticismo e Filosofia Moderna”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2019.
- PERETTI, F-X. “Descartes sceptique malgré lui?”, *International Journal for the Study of Skepticism*, 2020, pp. 1-16. Disponível em: <https://brill.com/downloadpdf/journals/skep/aop/article-10.1163-22105700-BJA10016/article-10.1163-22105700-BJA10016.xml> (Acessado em 06 de fevereiro de 2023).
- POPKIN, R. “New views on the role of skepticism in the Enlightenment”; *Modern Language Quarterly*, 53/3, 1992, pp. 279-297.
- _____. “The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle”. Nova York: Oxford University Press, 2003.

ROCHA, E. “Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes”. Curitiba: Kotter Editorial, 2016.

RODIS-LEWIS, G. “Descartes: uma biografia”. Trad. Joana d’Ávila de Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. “Les aspects religieux des *Olympica*”; In: F. Hallyn (ed.), 1995, pp. 127-140.



DIFERENÇA E DISTRIBUIÇÃO NÔMADE NA FILOSOFIA POLÍTICA DE DELEUZE E GUATTARI*

DIFFERENCE AND NOMADIC DISTRIBUTION IN DELEUZE AND GUATTARI'S POLITICAL PHILOSOPHY

Yasmin de Oliveira Alves Teixeira

<https://orcid.org/0000-0002-9669-4240>

yasminteixeira@protonmail.com

Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

RESUMO *O objetivo deste artigo foi desenvolver uma interpretação da ligação entre o empirismo transcendental deleuziano e a filosofia política deleuze-guattariana do “Tratado de Nomadologia”, que se centra no conceito de máquina de guerra nômade. Para compreender este conceito, é necessário ter em vista que se trata de uma Ideia transcendental ou multiplicidade virtual, correlata a um effondement (‘desfundamento’), que sustém uma diferença de direito em relação ao aparelho de Estado e à instituição militar. Com base nessa premissa, analisam-se os três aspectos da máquina de guerra nômade: um espacial-geográfico (o espaço liso), um numérico (o número numerante) e um afetivo (as armas). Por fim, conclui-se com um exame da leitura crítica que os autores fazem da noção de guerra absoluta em Clausewitz, que nos permite reforçar a interpretação do conceito de máquina de guerra nômade como Ideia transcendental.*

* Artigo submetido em: 23/08/2022. Aprovado em: 30/03/2023.

Palavras-chave: *Fundamento. Nomadismo. Máquina de guerra. Empirismo transcendental. Ontologia da diferença. Filosofia política.*

ABSTRACT *The aim of this article was to develop an interpretation of the relation between Deleuzian transcendental empiricism and Deleuze-Guattarian political philosophy in the “Treatise on Nomadology,” which focuses on the concept of the nomadic war machine. To understand this concept, it is necessary to keep in mind that this is a transcendental Idea or virtual multiplicity, correlated of an effondement (‘ungrounding’), which sustains a difference by right in relation to the State apparatus and the military institution. On the basis of this premise, the three aspects of the nomadic war machine are analyzed: a spatial-geographical one (the smooth space), a numerical one (the numbering number), and an affective one (the weapons). Finally, we conclude with an examination of the authors’ critical reading of the notion of absolute war in Clausewitz, which allows us to strengthen the interpretation of the concept of nomadic war machine as transcendental Idea.*

Keywords: *Grounding. Nomadism. War machine. Transcendental empiricism. Ontology of difference. Political philosophy.*

Introdução

O personagem conceitual do nômade e o conceito de máquina de guerra estão entre os constructos filosóficos mais centrais do trabalho conjunto de Gilles Deleuze e Félix Guattari, e aparecem de maneira mais completa e clara no “Tratado de Nomadologia: a Máquina de Guerra”, na obra “Mil Platôs” (1980). Poder-se-ia traçar uma gênese do conceito de máquina de guerra a partir de problemas teóricos que emergem no seio da obra *O Anti-Édipo*, que refletem ainda questões caras à obra de Guattari e seu engajamento prático, como a própria questão da organização política. O primeiro uso da expressão ‘máquina de guerra’ está no prefácio de Deleuze à obra “Psicanálise e Transversalidade”, de Guattari (1972). Mas de maneira complementar e, portanto, sem exclusão desse primeiro itinerário de pesquisa, seria ainda importante compreender de que modo a noção de *nomadismo* ou de *distribuição nômade* converge com o conceito de máquina de guerra, e para tanto deve-se retracá-los diretamente à problemática ontológica como a encontramos no empirismo transcendental de Deleuze. O objetivo deste artigo é, nesse sentido, esboçar essa conexão e assim apontar como o conceito de *máquina de guerra nômade* pode oferecer

uma perspectiva privilegiada sobre a ligação entre a ontologia deleuziana da diferença e as noções políticas e discussões em teoria das ciências humanas que aparecem no “Tratado de Nomadologia”.

No texto em questão é desenvolvida uma hipótese central a respeito da relação entre a guerra e o Estado: para Deleuze e Guattari, o aparelho de Estado tem um regime de violência sobretudo policial e carcerário, e não exatamente guerreiro. A violência guerreira é de outra natureza, e se pode até mesmo elencar evidências de que originariamente ela funciona *contra* e não em favor do Estado. O que os autores buscam investigar é precisamente como acontece a apropriação da violência guerreira pelo Estado, apropriação que não a deixa intacta, mas transforma sua natureza.

Para mobilizar esse conjunto de premissas, Deleuze e Guattari cunham o conceito de máquina de guerra. Ela teria sido uma invenção dos povos nômades das estepes eurasiáticas, como vemos por exemplo no caso dos hunos ou dos mongóis. Como observa Oneto (2010), o título desse ‘platô’ (como os autores preferem, em alternativa a ‘capítulo’) é precedido, como os outros platôs, por uma data em vez de numeração de capítulo: neste caso se trata de 1227, ano da morte de Gengis Khan. Isto já prenuncia a centralidade do estudo da vida dos nômades das estepes eurasiáticas para os conceitos construídos. Os autores apoiam-se nos dados historiográficos, etnológicos e arqueológicos mais recentes à época da escrita do livro para buscar descrições desses povos, mas deve-se levar em conta que a leitura desse material é feita de um ponto de vista filosófico, cujo desenvolvimento passa também pela descrição que Nietzsche faz das ‘aristocracias guerreiras’ na “Genealogia da Moral” (2009).

O que buscaremos mostrar é que, apesar de considerarem a máquina de guerra uma invenção nômade, Deleuze e Guattari a tratam como multiplicidade virtual no sentido próprio do empirismo transcendental deleuziano de “Diferença e Repetição” (1993). Isso significa que a máquina de guerra, tendo uma invenção historicamente assinalável na vida das sociedades nômades, se mostra, contudo, como uma Ideia, como uma questão de direito mais que uma questão de fato, e que pode assim se atualizar de diversas maneiras. Para tanto, começaremos por trazer uma brevíssima súpula da questão ontológica em Deleuze, centrada no problema do fundamento e na noção de diferença, já buscando evidenciar como ela é desde cedo atravessada pela noção de nomadismo, de distribuição nômade. Passaremos então diretamente à conexão entre essa ontologia e a problemática política do “Tratado de Nomadologia”, desdobrando então uma análise detalhada sobre os três aspectos da máquina de guerra elencados no texto – o espaço liso, o número numerante e as armas-afetos.

Deleuze e a *questio iuris*

Ao menos desde seu “Bergsonismo” (Deleuze, 2004), em especial no capítulo “A intuição como método”, Deleuze já apontava a necessidade de uma análise diferencial ou transcendental na qual fosse possível discernir o nível das misturas de fato (determinações resultantes do processo de atualização) e o nível das distinções de direito (diferenciações internas do virtual). Nas suas próprias palavras, o método bergsoniano da intuição,

Como método de divisão, guarda semelhança ainda com uma análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou presenças puras, que só existem de direito. Ultrapassa-se a experiência em direção às condições da experiência (mas estas não são, à maneira kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real). (Deleuze, 2004, pp. 12-13).

Esse método de divisão será o norteador primordial da filosofia de Deleuze e Guattari, mas de maneira ainda mais contundente em *Mil Platôs*, obra na qual as análises diferenciais se multiplicam e se proliferam em um sem-número de tipologias e topologias, classificações não hierárquicas de toda sorte, enfim, em *multiplicidades* que se espalham lateralmente, por divisões internas às divisões, por ramificação. Assim, por exemplo, temos cinco processos maquínicos sociais, quatro diferentes regimes de violência, três aspectos da máquina de guerra, três formas de aparelho de Estado, cinco critérios de distinção entre armas e ferramentas etc. A razão disto é bem definida: trata-se de elevar-se ao nível das distinções de direito, para depois então se poder avaliar as misturas de fato. Ainda no contexto de um exemplo de análise diferencial (a distinção entre o nômade, o itinerante e o trasumante), Deleuze e Guattari enunciam claramente o sentido do método:

[...] seja quais forem as *misturas de fato* entre nomadismo, itinerância e transumância, o conceito primário não é o mesmo nos três casos (espaço liso, matéria-fluxo, rotação). Ora, é somente a partir do *conceito distinto* que se pode julgar a mistura, quando ela se produz, e a forma sob a qual se produz, e a ordem na qual se produz (Deleuze; Guattari, 1980, p. 510, grifos nossos).

Essa separação dos mistos tem como primeiro critério, portanto, simplesmente a observância das *diferenças de natureza*. Toda a questão está em saber determinar essas diferenças, buscar o conceito distinto ou distinção transcendental em meio aos fatos empíricos (e neste ponto poderíamos ainda questionar a relação entre a filosofia, que opera no nível do conceito, e as ciências, que operam predominantemente no nível dos fatos).

Num segundo momento, contudo, abre-se o campo da ontologia no qual se torna necessário selecionar ainda uma das tendências ou linhas de diferenciação encontrada no nível das diferenças de natureza. Isto é especialmente importante em Deleuze porque todo o seu pensamento desenvolve-se a partir da intuição da diferença, isto é, a partir da necessidade de talhar uma concepção da diferença em si. O filósofo não cessará de repetir que essa concepção só pode ser produto de uma análise diferencial, segundo o método: *partir da análise das diferenças de natureza para chegar à natureza da diferença* (Deleuze, 2002, 2004). A análise das distinções conceituais permite encontrar posteriormente o ‘bom lado’ ou ‘boa metade’ da divisão, isto é, a tendência de direito que é ela mesma portadora da diferença, que se apresenta ela mesma como fluxo de duração, como multiplicidade aberta. Nesse contexto, poder-se-á considerar que a natureza da diferença é a própria transformação qualitativa temporal, que a duração pura é substância, definida como processo de eterna diferenciação interna de si. A ‘boa metade’ dos produtos de uma análise diferencial será, portanto, a tendência que porta o ponto de vista da duração, da mutação ou transformação pura.¹

Para compreender a centralidade disso, deve-se ter em vista todo o desenvolvimento da crítica deleuziana ao fundamento desde seus primeiros escritos. A busca de Deleuze por uma concepção da diferença pura, irreduzível à contradição e à diversidade, se vincula necessariamente a essa crítica, uma vez que permite traçar a noção de um ‘desfundamento’, ou ‘a-fundamento’, no qual as grandes dualidades metafísicas (o Uno e o Múltiplo, o Ser e o Nada, o Homem e a Natureza) não podem se sustentar. Ao contrário do que apregoa a tradição metafísica ocidental, é apenas a partir da desnaturação da diferença em si que surgem as formas individuadas, determinações fixas e as dicotomias ontológicas relacionadas por oposição. Em contrapartida, não se pode deixar de considerar que essa desnaturação já é parte do jogo da diferença: se a diferença pura está no âmbito do virtual, como distribuição ontológica aberta de singularidades pré-individuais e pré-pessoais, ela não está menos presente no âmbito das diferenças atuais, isto é, das determinações nas quais aparecem os indivíduos. Há uma relação intrínseca entre os recortes nas multiplicidades atuais – a diversidade, as oposições, as instâncias negativas – e

1 ‘Bom’ aqui não tem nenhuma conotação moral, antes se tratando apenas de encontrar aquilo que estava sendo investigado, de chegar ao objetivo da reflexão. Mais profundamente, Deleuze desenvolverá a ideia de que esta metade tem primazia ontológica e que, afinal de contas, o outro lado da divisão (isto é, o lado da experiência no qual são inescapáveis as concepções derivadas da espacialização e em que aparecem o negativo, a contradição, a identidade etc.) é meramente um *produto* do seu funcionamento.

as multiplicidades virtuais: o atual é sempre uma diferenciação do virtual, ou a atualização de um virtual que não desaparece nesse processo de diferenciação.

Ocorre que há um estatuto específico dessa presença. Sobretudo, é necessário ter em vista a heterogeneidade entre os dois níveis: o atual não é uma mera *realização* do virtual, como numa seleção de reais entre um campo de possíveis. Também não se trata de uma relação entre ato e potência, nem de uma relação entre modelo ideal e cópias sensíveis – o problema é que, em todos esses casos, articulam-se campos duplicados cuja diferença é meramente relativa ou de grau, em que se tem no sensível, no ato, ou no real simplesmente as cópias semelhantes ou idênticas ao ideal, ao potencial ou ao possível. Reverberação do platonismo em toda a tradição metafísica. Já a relação entre o atual e o virtual é de *diferença pura*: o virtual não se atualiza sem mudar de natureza, ele é aquilo que muda de natureza ao se atualizar, que se atualiza ao se diferenciar de si.

É nesse sentido que a concepção da diferença em si (ou diferença pura, ou diferença interna) é capaz de efetivamente colocar em xeque o fundamento, que aparece na história da filosofia sob as mais diversas formas do modelo ideal, do primeiro motor imóvel, do sujeito-substância ou do sujeito-unidade transcendental, variadas formas do Um transcendente, do Idêntico e da identidade *a priori*. Se há um Ser, não se trata mais do Um como critério de distribuição hierárquica dos entes, mas do ser da diferença, ser unívoco que, no entanto, se diz da diferença e não seleciona senão o diferente, que se diz “num único sentido *de* todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas” (Deleuze, 1993, p. 53), numa distribuição aberta e ilimitada, distribuição anárquica – uma anarquia coroada na qual a consistência se produz nos processos de diferenciação. Como afirma ainda Deleuze (1993, p. 54):

Há [...] uma distribuição que é preciso chamar de nomádica, um *nomos* nômade, sem propriedade, sem cerca e sem medida. Ai já não há partilha de um distribuído, mas sobretudo repartição daqueles que *se distribuem* num espaço aberto ou ilimitado ou, pelo menos, sem limites precisos. Nada cabe ou pertence a alguém, mas todas as pessoas estão dispostas aqui e ali, de maneira a cobrir o maior espaço possível. Mesmo quando se trata da seriedade da vida, dir-se-ia haver aí um espaço de jogo, uma regra de jogo, em oposição tanto ao espaço como ao *nomos* sedentários. Preencher um espaço, partilhar-se nele, é muito diferente de partilhar o espaço. É uma distribuição de errância e mesmo de “delírio”, em que as coisas se desdobram em todo o extenso de um ser unívoco e não-partilhado.

Enfim, o nível das multiplicidades virtuais não é mais o campo do fundamento, mas o âmbito da instauração de desabamentos, de um *effondement*

ou ‘desfundamento’.² Por isso, há algo de intrinsecamente destrutivo na diferença pura, certa afinidade com o combate, certa violência própria. Como nota Lapoujade (2015), o conceito de *effondement* em Deleuze irá traduzir-se, em suas obras junto a Guattari, no conceito de *desterritorialização*. A desterritorialização absoluta, por sua vez, é concebida em entrelaçamento ao processo esquizo em “O Anti-Édipo” (1972) e, depois, em conjunção ao processo da máquina de guerra nômade em “Mil Platôs” (1980). Não à toa, contudo, Deleuze já aludia desde “Diferença e Repetição” a essa lógica e ontologia da diferença como *distribuição nômade*, ou anarquia coroada. Já o aparelho de Estado é a grande figura política do fundamento: a origem da violência de Estado remete sempre apenas a ela mesma, violência circular de fundação cuja origem é impossível retrair no tempo, indo rumo a um passado imemorial, origem mítica e fantasmagórica de um direito à violência que tem como fim garantir o próprio Direito (cf. Agostinho, 2016).

Assim, a Ideia em Deleuze é transcendental, mas já não se trata mais do campo transcendental kantiano, de uma Ideia da razão como representação para um sujeito, mas sim da Ideia como multiplicidade virtual *sem sujeito* e sem forma abstrata de objeto para um sujeito. Pode-se entender que para Deleuze o sujeito é ele mesmo um “resto” ou um produto *a posteriori*, sujeito larvar extraído da repetição – como o filósofo já enunciava em seu “Empirismo e Subjetividade” (Deleuze, 1953). Se Deleuze utilizava ainda a palavra *estrutura* para designar esse caráter da Ideia no quarto capítulo de “Diferença e Repetição” é porque encontrava nessa noção justamente os critérios para a construção de uma noção de multiplicidade sem determinação *a priori* de sujeito e objeto. O filósofo buscou, assim, descrever a estrutura não mais por diferenças opositivas e determinações negativas entre seus elementos, mas por diferenças puras que definiriam as formas tendenciais de relação entre o transcendental e o empírico. Explica Deleuze (1993, pp. 237-238):

2 Em “Platão e o Simulacro”, texto-apêndice de “Lógica do Sentido”, Deleuze faz um jogo com os termos *fondement* (fundamento), *effondrement* (desabamento, colapso) e *effondement* (neologismo deleuziano traduzido por vezes como a-fundamento e outras vezes como desfundamento): “*En montant à la surface, le simulacre fait tomber sous la puissance du faux (phantasme) le Même et le Semblable, le modèle et la copie. [...] Il instaure le monde des distributions nomades et des anarchies couronnées. Loin d'être un nouveau fondement, il engloutit tout fondement, il assure un universel effondrement, mais comme événement positif et joyeux, comme effondement*” (Deleuze, 1969, p. 303). Uma tradução possível seria: “Ao subir à superfície, o simulacro faz cair sob a potência do falso (fantasma) o Mesmo e o Semelhante, o modelo e a cópia. [...] Ele instaura o mundo das distribuições nômade e das anarquias coroadas. Longe de ser um novo fundamento, engole todo fundamento, assegura um universal desabamento, mas como acontecimento positivo e alegre, como desfundamento”.

A Ideia se define assim como estrutura. A estrutura, a Ideia, é o “tema complexo”, uma multiplicidade interna, isto é, um sistema de ligação múltipla não localizável entre elementos diferenciais, que se encarna em relações reais e termos atuais. Não vemos, nesse sentido, nenhuma dificuldade em conciliar gênese e estrutura. [...] o “estruturalismo” nos parece mesmo o único meio pelo qual um método genético pode realizar suas ambições. Basta compreender que a gênese não vai de um termo atual, por pequeno que seja, a outro termo atual no tempo, mas vai do virtual a sua atualização, isto é, da estrutura a sua encarnação, das condições de problemas aos casos de solução, dos elementos diferenciais e suas ligações ideais aos termos atuais e às correlações reais diversas que, a cada momento, constituem a atualidade do tempo. [...] Há Ideias que correspondem às realidades e correlações matemáticas, há outras que correspondem aos fatos e leis físicas, e há outras, ainda, segundo sua ordem, que correspondem aos organismos, aos psiquismos, às linguagens, às sociedades: essas correspondências sem semelhança são estruturas-genéticas.

Mais tarde, o filósofo francês cessa de utilizar o termo ‘estrutura’ e de se colocar ao lado do estruturalismo, ainda que fosse para reconciliá-lo com um método genético. Em seus trabalhos com Guattari, há enfim a percepção de que não é possível disputar ao estruturalismo uma outra concepção da diferença, e os autores buscam então um caminho mais autônomo. Contudo, os traços essenciais do empirismo transcendental deleuziano, incluindo o par virtual-atual e a noção de multiplicidade como elementos de definição da Ideia, continuarão a compor as obras dos filósofos. Como afirma Deleuze (2003, p. 287):

Após ter estudado Hume, Espinosa, Nietzsche, Proust, que me encheram de entusiasmo, *Diferença e Repetição* foi o primeiro livro onde ensaiei ‘fazer filosofia’. Tudo o que eu fiz em seguida se encadeia com esse livro, mesmo o que nós escrevemos com Guattari (falo, evidentemente, de meu ponto de vista).

O *Tratado de Nomadologia* é voltado inteiramente para a construção desta Ideia, desta multiplicidade virtual que é a máquina de guerra nômade. Um dos pontos fundamentais da construção de tal conceito é a sua distinção em relação ao aparelho de Estado e em relação à instituição militar. Temos agora mais material para buscar esclarecer em que sentido a máquina de guerra nômade é uma Ideia que pode ser concebida a partir de uma análise transcendental, análise que permite diferenciá-la *de direito* do aparelho de Estado (ou de captura): ela é o lado tendencial que porta a natureza da diferença, que se constitui como multiplicidade virtual, aberta e não hierárquica, anarquia coroada. Quando nos debruçamos sobre a questão de como a máquina de guerra *se efetua*, isto é, como ela *se atualiza*, não podemos perder de vista que passamos às misturas de fato, ao campo empírico, e que, no entanto, a *distinção de direito* se mantém. Deleuze e Guattari fazem a intrigante afirmação de que a máquina de guerra nômade não tem a própria guerra como objeto primário. Isto porque seus

caracteres primários passam por outros lineamentos que não o da guerra em si (definida como aniquilação de um inimigo), e esta, quando surge, não é senão uma *guerra contra o Estado*. O que encontramos nas formas históricas da instituição militar e nas guerras efetivas que ela empreende são já *misturas de fato*, atualizações da máquina de guerra, apropriações que já a transformam em algo outro. A máquina de guerra *sofre mutações ao se atualizar*, se desnatura ao ser determinada no campo empírico.

O *nomos* nômade: espaço liso e número numerante

Assim, o estudo da vida nômade é um meio de investigação desse conceito, meio que oferece os melhores indícios de seu funcionamento. É apenas nesse sentido que a máquina de guerra é invenção dos nômades – eles souberam engendrar a Ideia em ato da máquina de guerra, e foram os que a executaram com maior excelência. A maneira como o capitalismo cria para si suas máquinas de guerra será ainda outra diferenciação, outra forma radicalmente diferente de a atualizar.

Os autores não constroem a sua noção de nomadismo, ou seu personagem conceitual do nômade, no vazio de uma especulação idealista. A todo momento o desenvolvimento dos conceitos se reporta aos últimos estudos historiográficos, arqueológicos e antropológicos disponíveis à época. Em “Mil Platôs”, as concepções ontológicas se conjugam finalmente com a problemática política e com uma discussão detida sobre determinadas teses em ciências humanas. Sob o risco de tratar o desenvolvimento dos conceitos como meras metáforas, não se pode *reduzir* a problemática política à problemática ontológica – deve-se, em vez disso, lê-las em conjunto. Este ponto é decisivo no que diz respeito à interpretação dos três aspectos da máquina de guerra: por exemplo, quando Deleuze e Guattari falam em ‘armas’ de uma máquina de guerra eles estariam se referindo a algo outro que não tais objetos técnicos? A leitura do texto nos mostra que *não há metáfora*, mas sim uma discussão altamente especializada sobre como as ciências humanas tratam as sociedades não estatais. Trata-se de uma crítica epistemológico-política: ciências como a antropologia e a história tomam o Estado como forma final de “civilidade”, como termo teleológico segundo o qual as sociedades são avaliadas. Por fim, o problema será o da *captura*, isto é, de como o mecanismo de interiorização do aparelho de Estado foi capaz de encontrar um meio de se apropriar e, com isso, desnaturar esses aspectos da máquina de guerra, subordinando-os à sua própria lógica.

É por isso, portanto, que Deleuze e Guattari irão privilegiar a investigação dos traços do modo de vida nômade e seu *ethos* guerreiro para a construção do

conceito da máquina de guerra, elencando três desses aspectos do nomadismo propriamente dito: um espacial-geográfico, um numérico e um afetivo. Em cada um, o que está em jogo é sempre a tentativa de *compreensão imanente do nomadismo*, esse “movimento aberrante” (Lapoujade, 2015) da História, por meio de um afastamento da forma-Estado como chave analítica.

Sob a perspectiva espacial-geográfica, a máquina de guerra nômade constitui um *espaço liso*, espaço de *intermezzo* e deslocamento permanente, distinto da migração e da itinerância. Isto significa que o nomadismo é uma forma específica de relação com o espaço que elide as coordenadas cartesianas e seus pontos fixos de localização. É uma forma de relação com pontos ou singularidades espaciais que mudam elas mesmas de lugar o tempo todo – o que permite aos filósofos afirmar que o nômade é na verdade aquele que não se movimenta, mas que habita o próprio deslocamento, que está “parado” sobre uma velocidade de desterritorialização. O nômade é aquele que se sente em casa no deserto. Como afirmam Deleuze e Guattari (1980, p. 474):

É nos mesmos termos que se descreve o deserto de areia e o de gelo: neles, nenhuma linha separa a terra e o céu; não há distância intermediária, perspectiva, nem contorno, a visibilidade é restrita; e, no entanto, há uma topologia extraordinariamente fina, que não repousa sobre pontos ou objetos, mas sobre hecceidades, sobre conjuntos de correlações (ventos, ondulações da neve ou da areia, canto da areia ou estalidos do gelo, qualidades tácteis de ambos); é um espaço táctil, ou antes ‘háptico’, e um espaço sonoro, muito antes que visual... A variabilidade, a polivocidade das direções é um traço essencial dos espaços lisos, do tipo rizoma, e que modifica sua cartografia. O nômade, o espaço nômade, é localizado, não delimitado.

O espaço liso é aquele que se constitui como tal distribuição, aquele em que os seres *se partilham sobre* um espaço em vez de operar *a partilha do* espaço. Operar a partilha do espaço seria o equivalente a mensurá-lo, esquadrinhá-lo sob linhas cartesianas, fixar fronteiras e cercar propriedades – em outros termos, seria transformá-lo em espaço estriado, “*distribuir aos homens um espaço fechado*” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 472). Medir o espaço é estriá-lo, operação típica dos Estados. Um grupo que se partilha sobre o espaço, contudo, está *se* distribuindo de maneira fluida e mutável, ocupando o espaço sem medi-lo, pondo-se a *nomadizar* de modo propriamente dito. O nomadismo “*distribui os homens (ou os animais) em um espaço aberto*” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 472).

Esse aspecto está mais diretamente relacionado ao que anteriormente Deleuze chamava de distribuição nômade. Na verdade, a construção do conceito de distribuição nômade e a do conceito de nomadismo seguem uma direção de influência recíproca, uma vez que em “Diferença e Repetição” o

filósofo já fazia referência a situações históricas concretas para construir seu conceito de distribuição ontológica nomádica ou diferencial em contraste a uma distribuição fixa:

Pode ser que a questão agrária tenha tido uma grande importância nessa organização do juízo como faculdade de distinguir partes ('de uma parte e de outra parte'). Mesmo entre os deuses, cada um tem seu domínio, sua categoria, seus atributos, e todos distribuindo aos mortais limites e lotes conforme ao destino (Deleuze, 1993, p. 54).

Quanto a isso, a noção de espaço liso é aquela que mais amplamente permite recortar a distinção de direito de uma ideia mais geral de nomadismo: o que há em comum, por assim dizer, entre as mais diversas sociedades nômades é essa maneira específica de habitar o espaço. Assim, coloca-se lado a lado o modo de vida dos tuaregues do deserto e a sociedade mongol das estepes, os alakaluf dos arquipélagos sul-americanos e os hunos que assolaram Roma. É por isso que o *objeto primário e positivo* da máquina de guerra será o espaço liso. Seus demais traços evidenciam já uma certa sucessão do objeto primário positivo para o *secundário e negativo*, isto é, para a própria guerra. Esta sucessão não se observa sempre nem necessariamente, mas encontra sua expressão mais intensa e contundente na aventura dos guerreiros hunos e mongóis que forçaram os grandes impérios a se fortificarem contra suas violentas incursões, da Antiguidade até fins da Idade Média.

Assim, já na exposição do segundo aspecto da máquina de guerra nômade os exemplos e as consequências teóricas trazem majoritariamente imagens militares e problemas de diferenciação entre a instituição militar e a máquina de guerra. Trata-se do aspecto que determina a máquina de guerra como organização numérica ou algébrica. Os nômades deslocam-se em grupos cuja constituição se baseia tão somente na relação numérica, sem subdivisões, numa dispersão que apesar de aberta ainda não perde a consistência. Enquanto o Estado irá dividir seus exércitos em regimentos, batalhões, campanhas, estado-maior e patentes hierárquicas, divisões de infantaria, artilharia etc., os bandos guerreiros da máquina de guerra nômade irão se deslocar de uma maneira que poderia ser considerada anárquica, mas desde que seja entendida como uma anarquia coroada, distribuição em função do vetor de velocidade, movimento turbilhonar. A estriagem do espaço e a conversão do Número em divisões rígidas encarnadas no contingente militar disciplinado e hierárquico são operações típicas do aparelho de Estado.

Rapidamente Deleuze e Guattari afastam as objeções segundo as quais o aspecto numérico seria equivalente a um tipo de "redução das pessoas a números". Esse esvaziamento da qualidade que se observa no tratamento

numérico aparece somente quando se considera o ‘número numerado’,³ isto é, os procedimentos que os aparelhos de Estado operam quanto ao número. Tratar-se-ia então do quadro que Foucault descreve como ‘biopolítica’, do número como estatística, como coleta e tratamento de dados de uma população para fins de normalização e de gestão (Foucault, 1997). Para Deleuze e Guattari, contudo, algum traço desse número numerado sempre aparece em todo aparelho de Estado sob alguma forma, até mesmo nos impérios arcaicos:

A aritmética, o número, sempre tiveram um papel decisivo no aparelho de Estado: já era o caso na burocracia imperial, com as três operações conjugadas do recenseamento, do censo e da eleição. E com mais forte razão, as formas modernas do Estado não se desenvolvem sem utilizar todos os cálculos que surgiram na fronteira entre a ciência matemática e a técnica social (todo um cálculo social como base da economia política, da demografia, da organização do trabalho etc.). (Deleuze; Guattari, 1980, pp. 483-484)

Apenas a máquina de guerra nômade poderia introduzir uma organização numérica enquanto Número numerante, enquanto forma de movimento e ocupação de um espaço liso, para além de toda métrica e toda contabilidade. Tal tipo de organização numérica irá incluir não apenas pessoas, mas também animais, meios de transporte e armas que compõem unidades de agenciamento. Deve-se compreender, portanto, que se trata então de uma organização de deslocamento, de desterritorialização a partir do número como princípio. Pode-se recorrer à imagem do enxame e sua matemática própria: a coesão de um enxame se dá por relação ou articulação interna entre seus elementos, que se movimentam como conjunto coeso, mas fluido, como fluxo de partículas num espaço aberto.

A ação livre como determinante das armas

Finalmente, a máquina de guerra nômade tem um aspecto afetivo. Para os autores, é uma característica da vida nômade ter as armas de uma máquina de guerra como ‘afetos’. Retomemos a questão: as ‘armas’ aqui seriam apenas *metáforas*? Deleuze e Guattari afirmam ter uma “preocupação histórica” (1980, p. 527) ao discutir a nomadologia e a invenção da máquina de guerra pelos nômades. Com relação às armas, pode-se compreender que os autores efetivamente buscam uma análise do problema da técnica no sentido de Simondon, isto é, do estatuto das armas como objetos tecnológicos que se

3 A distinção número numerado/número numerante em Deleuze e Guattari espelha a distinção natureza naturante/natureza naturada em Espinosa.

conjugam à destreza guerreira dos nômades. Se não se trata de armamento de guerra como os imaginamos num primeiro momento, é porque os nômades estão associados sobretudo à criação e utilização de armas brancas: é nesse sentido que Deleuze e Guattari dizem que na origem histórica de qualquer linhagem tecnológica de armas brancas encontra-se sempre de novo um povo nômade. E, reversamente, a descoberta da pólvora e a invenção das armas de fogo, como investimentos de Estado, teriam contribuído de maneira fundamental para o declínio histórico das grandes sociedades nômades.

Em contrapartida, é verdade que os autores também adentram a problemática *afetiva* associando-as às armas – nesse caso, ainda se deve compreender o “afeto” nômade pela arma sem metáfora, como *agenciamento de desejo* específico. A dimensão afetiva está ligada à essência dos modos no sentido de Espinosa ou à qualificação das forças no sentido de Nietzsche – afinal de contas, ambas as concepções são convergentes. Em “Nietzsche e a filosofia”, Deleuze apontava que a diferença interna de uma força qualificada como ativa ou reativa era determinada por certa manifestação da vontade de potência: “a relação de forças é determinada em cada caso na medida em que uma força é afetada por outras, inferiores ou superiores. Se segue que a vontade de potência se manifesta como um poder de ser afetado” (Deleuze, 1983, p. 70). Este poder de ser afetado, por sua vez, não é uma simples possibilidade, mas o modo de existência mesmo da força que age, e por consequência o jogo de forças é também de imediato um jogo de afecções, de interações recíprocas. Deve-se recordar ainda que, para Deleuze como para o próprio Nietzsche, as forças e seu jogo não são ações de um sujeito, mas traços, tendências ontológicas pré-pessoais que compõem, elas mesmas, corpos e seus processos de individuação. Desta maneira, em última instância, pode-se compreender que o aspecto afetivo qualifica as interações concretas que compõem os corpos no mesmo sentido em que, segundo o vocabulário de “Capitalismo e esquizofrenia”, os objetos parciais são ‘maquinados’ na síntese conectiva do inconsciente, ou ainda em que singularidades, hecceidades materiais são ‘agenciadas’, ligadas no agenciamento maquínico.

Em suma, dizer que as armas são afetos da máquina de guerra é o mesmo que afirmar que a máquina de guerra se compõe com as armas, que as armas são componentes essenciais do agenciamento-máquina de guerra, ou que elas são objetos parciais que concorrem de maneira fundamental para a composição de uma máquina de guerra nômade. Como aspecto indissociável dessa composição, encontramos a moral das aristocracias guerreiras que Nietzsche (2009) descreve – na qual a força é ativa e a vontade afirmativa, força que está descarregada ou

projetada para fora, em vez de constricta e voltada para dentro constituindo a interioridade na qual cresceria o ressentimento e a má consciência.

A invenção mais importante dos guerreiros nômades é a máquina desejanete composta pela tríade homem-cavalo-arco nas condições da estepe, de tal maneira que o seu elemento técnico primordial será sempre o armamento. Deleuze e Guattari acrescentam ainda a ideia de que o afeto ou o aspecto afetivo é a forma de exterioridade também das *paixões*, e enquanto tal ele se distingue do *sentimento*: haveria um modo de ser próprio das armas que seria intrinsecamente ‘afetivo’, e um modo de ser dos afetos da/na máquina de guerra que os projetaria para fora tal como ‘armas’. Como mostra Keegan (1994), os mongóis e outros nômades das estepes eram temidos pelo mundo ‘civilizado’ não apenas por sua destreza técnica como cavaleiros e arqueiros, mas pela sua crueldade e ausência dos refreios morais, como a piedade e a culpa, aos quais as sociedades sedentárias de religião monoteísta estavam familiarizadas.

Mas afinal, o que caracteriza as armas em si mesmas? A questão central colocada por Deleuze e Guattari neste ponto é exatamente esta: o que difere uma arma de uma ferramenta, qual o traço distintivo do armamento? Os autores acreditam que seja possível, inicialmente, discernir as armas por sua característica projetiva: são sobretudo projéteis, objetos a serem lançados, propulsionados, objetos balísticos. Em segundo lugar, esse aspecto projetivo é indissociável de uma relação privilegiada com a velocidade, e por isso mesmo com os motores, os propulsores ou projetores (que teriam sido, inicialmente, animais como o cavalo, antes de motores artefatuais). As ferramentas seriam, inversamente, introceptivas ou introjetivas, voltadas para vencer as resistências de uma matéria qualquer a fim de moldá-la, de talhar-lhe uma forma – estabelecendo assim um outro tipo de relação com a velocidade. Há também uma diferença no nível da expressão: as ferramentas estão em relação intrínseca com os signos e códigos, com o modelo de semiotização da escrita enquanto registro, inscrição em livro-caixa; as armas estão em relação intrínseca com as joias e a ourivesaria, toda uma arte menor no talhe dos detalhes das armas:

Pertencem ao arreo do cavalo, à bainha da espada, à vestimenta do guerreiro, ao punho da arma: elas decoram até aquilo que não servirá mais do que uma única vez, a ponta de uma flecha. [...] O ferreiro ambulante acresce a ourivesaria à arma e vice-versa (Deleuze; Guattari, 1980, p. 499).

Essas distinções, no entanto, ainda são subsidiárias de outras mais centrais. Elas dependem das relações que cada objeto entretém com *modelos de atividade*: as armas estão relacionadas ao modelo da ação livre, enquanto as ferramentas

estão relacionadas ao modelo de trabalho, conforme explicam Deleuze e Guattari (1980, p. 494):

O trabalho é uma causa motriz que se choca contra resistências, opera sobre o exterior, se consome ou se dispende no seu efeito, e que deve ser renovado de um instante a outro. A ação livre também é uma causa motora, mas que não tem resistência a vencer, só opera sobre o próprio corpo móvel, não se consome no seu efeito e se prolonga entre dois instantes. Seja qual for sua medida ou grau, a velocidade é relativa no primeiro caso, absoluta no segundo (ideia de um *perpetuum mobile*). [...] As armas e seu manejo parecem remeter a um modelo de ação livre, da mesma maneira que as ferramentas parecem remeter a um modelo de trabalho. O deslocamento linear, de um ponto a outro, constitui o movimento relativo da ferramenta, mas a ocupação turbilhonar de um espaço constitui o movimento absoluto da arma. Como se a arma fosse movente, auto-movente, ao passo que a ferramenta é movida.

A divisão entre essas duas “causas motrizes” é inspirada em conceitos da dinâmica leibniziana, e em específico na famosa discussão a respeito da medida da força entre Leibniz e os cartesianos. Visando avançar em relação ao postulado cartesiano da quantidade de movimento sintetizado na fórmula mv , Leibniz articula a noção de *vis viva* ou força viva, defendendo que, ao se considerar as descobertas experimentais de Galileu e Torricelli, a fórmula correta deveria ser mv^2 (Ramos; Ponczek, 2011). Tratava-se de uma discussão de noções pré-newtonianas que mais tarde se mostraria uma falsa polêmica,⁴ mas ainda assim Deleuze e Guattari resgatam termos dessa problemática histórica tomando como base os comentários de Martial Guérout em *Leibniz: dinâmica e metafísica* (1967).

Nesta obra, Guérout destaca a importância da criação do conceito de *ação motriz* em Leibniz, que seria complementar e consequente à necessidade de demonstração matemática da *vis viva*: a força viva é calculada tomando como situação-problema básica o movimento de um corpo em queda livre, portanto numa situação em que há um trabalho da força e em que a causa é consumida no seu efeito (o que Leibniz chama de *efeito real* ou violento); já a ação motriz é a noção mais adequada ao cálculo nos casos de movimento retilíneo horizontal em que a força se conserva no próprio movimento em vez de ser dissipada num impacto, ou seja, que a causa não é consumida no efeito (então chamado de *efeito formal*). Nas palavras de Guérout:

4 Em termos atuais, a fórmula cartesiana equivale à notação da quantidade de movimento ou momento linear ($Q=mv$), enquanto o postulado leibniziano foi precursor do que hoje se entende como energia cinética ($E_c=mv^2/2$). Desta forma, a polêmica mostrou-se um falso problema porque as contribuições dos dois filósofos foram incorporadas. Ao mesmo tempo, ambas diferem da fórmula básica que acabou sendo efetivamente estabelecida como equação da força na mecânica clássica, segundo a qual $F=ma$ (Ramos; Ponczek, 2011).

Ao adotar o princípio de igualdade entre a causa plena e o efeito pleno, Leibniz pareceu compelido a se restringir a casos de forças vivas que, sendo consumidas em um trabalho, podem ser adequadamente medidas por ela. Quanto às forças que são expressas num efeito que não as consome, por exemplo, quando estamos lidando com o movimento uniforme de um corpo rolando em virtude de uma velocidade adquirida, sem encontrar resistência, ele não poderia, ao que parece, medi-las diretamente, mas apenas reduzindo-as por um viés aos casos em que elas são consumidas pelo trabalho. Foi necessário converter o movimento horizontal em um movimento ascendente, em suma, recorrer à experiência. Leibniz acreditava que poderia se libertar desta necessidade introduzindo a consideração do tempo. (Guérout, 1967, pp. 119-120).

Trata-se, contudo, de dois pontos de vista sobre o mesmo problema, e resulta que a medida de ambas continua a se expressar pela mesma fórmula mv^2 , mas obtida por métodos diferentes. Deleuze e Guattari dão um salto conceitual quando transpõem isto para uma distinção entre modelo de trabalho e ação livre: os autores introduzem uma diferenciação qualitativa entre os dois tipos de força/causa motriz e os atribuem aos dois tipos de modelos de atividade que determinariam a distinção entre ferramentas e armas de uma maneira mais central. Mas, como admitem, “seria vão emprestar às armas uma potência mágica oposta ao constrangimento das ferramentas: armas e ferramentas estão submetidas às mesmas leis que definem precisamente a esfera comum” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 495).

Ocorre então que trabalho e ação livre devem ser antes de tudo compreendidos como modelos indissociáveis de agenciamentos específicos, neste caso, o agenciamento máquina de guerra para a ação livre como determinante das armas e o agenciamento aparelho de Estado para o trabalho como determinante das ferramentas. Os agenciamentos maquínicos materializam relações sociais e políticas, estabelecem articulações entre os diversos campos e níveis do real em função de um determinado recorte ou plano de consistência. A máquina, aqui, não é apenas a máquina técnica, mas toda e qualquer articulação de objetos parciais que constitua um recorte do real como “objeto total” provisório e precário.

Enfim, os dois modelos da ação livre e do trabalho, estando imersos em dois tipos de agenciamentos maquínicos, articulam-se também a diferentes composições de desejo e regimes passionais: o modelo de trabalho mobiliza sentimentos como forma subjetiva de interioridade, enquanto o modelo da ação livre mobiliza afetos como forma de exterioridade ou de exteriorização, como uma espécie de modelo projetivo no nível do desejo, conforme expõem Deleuze e Guattari (1980, p. 79):

O regime da máquina de guerra é antes o dos *afetos*, que só remetam ao móvel em si mesmo, a velocidades e a composições de velocidade entre elementos. O afeto é a

descarga rápida de emoção, o revide, ao passo que o sentimento é uma emoção sempre deslocada, retardada, resistente. Os afetos são projéteis, tanto quanto as armas, ao passo que os sentimentos são introceptivos como as ferramentas.

Deleuze e Guattari nomeiam *equação de Pentésiléia*, em referência à rainha amazona da epopeia grega, essa relação direta entre o caráter projetivo das armas e dos afetos. A mitologia das amazonas é envolta em incertezas. O mito testemunharia alguma sociedade de mulheres guerreiras realmente existente em algum momento da Antiguidade, talvez destacadas dos citas (uma das sociedades nômades da estepe)? Não há acordo claro sobre isso (Basili, 2020). Para além de toda controvérsia, os filósofos franceses encontram na literatura de Heinrich von Kleist uma composição válida do imaginário sobre as amazonas na forma da peça *Pentésiléia*, cuja personagem-título se baseia na figura mítica da rainha guerreira que antagonizou Aquiles na Guerra de Troia. A equação de Pentésiléia designa, enfim, um devir-arma associado a um devir-afeto, devires caracterizados pela tendência ao projetivo, à exteriorização. Como os autores sintetizam:

As armas são afetos, e os afetos são armas. Desse ponto de vista, a imobilidade a mais absoluta, a pura catatonia, fazem parte do vetor-velocidade, apoiam-se nesse vetor que reúne a petrificação do gesto à precipitação do movimento. O cavaleiro dorme sobre sua montaria, e parte como uma flecha. Foi Kleist quem melhor compôs essas bruscas catatonias, desfalecimentos, suspenses, com as mais altas velocidades de uma máquina de guerra: então, ele nos faz assistir a um devir-arma do elemento técnico, e, ao mesmo tempo, a um devir-afeto do elemento passional (equação de Pentésiléia). (Deleuze; Guattari, 1980, p. 498).

Um elemento técnico não qualificado pode conectar-se a esse devir, pode devir-arma ao adquirir esse caráter projetivo, e o mesmo vale para o elemento passional, que devém afeto quando se torna potência de agir, potência de afetar e ser afetado. Daí a observação de que a parada não é excludente com essa potência, desde que seja parada total e absoluta, como uma força de imobilidade que deve ir até o fim, como potência que em si mesma consiste em alocar o vetor-velocidade no grau zero e passar à mobilidade com a mesma intensidade. Os autores oferecem ainda outro exemplo: “as artes marciais sempre subordinaram as armas à velocidade, primeiramente à velocidade mental (absoluta); mas, através disso, eram também as artes do suspense e da imobilidade. O afeto percorre esses extremos” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 498). O vetor-velocidade deve precisamente, portanto, ser entendido como *intensidade* absoluta, intensidade da imobilidade tanto quanto do movimento.

Considerações finais: os objetos da máquina de guerra

Deleuze e Guattari afirmam que, afinal de contas, a máquina de guerra não é essencialmente privilégio dos nômades, ainda que em certo sentido estes a tenham inventado: “um movimento artístico, científico, ‘ideológico’, pode ser uma máquina de guerra potencial, precisamente na medida em que traça um plano de consistência, uma linha de fuga criadora, um espaço liso de deslocamento, uma relação com um *phylum*” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 527). A transposição do conceito para os âmbitos do artístico, do científico etc. é, contudo, delicada, uma vez que se corre o risco de torná-lo demasiado “metaforizado, ou estetizado”, como comentam Alliez, Lazzarato e Badiou (2017), e de esvaziá-lo assim de seu sentido, tornando a expressão *máquina de guerra* uma mera palavra de ordem. Um dos elementos importantes a se levar em conta para evitar incorrer nesse problema é a compreensão daquilo que os autores chamam de sucessão dos objetos da máquina de guerra.

Como havíamos mencionado, o objeto primário ou positivo da máquina de guerra não é a própria guerra, mas o *espaço liso*, a distribuição nômade propriamente dita. Mas o que se pode dizer, finalmente, sobre a relação entre a máquina de guerra e seu objeto secundário, a guerra em si mesma? Esta relação é, certamente, aquela que determina a grande polivalência e até mesmo uma certa ambiguidade do conceito. Afirmar que a máquina de guerra nômade não tem a guerra por objeto significa dizer, por um lado, que se pretende antes de tudo que o conceito seja intercambiável ao de desterritorialização, que se trate da linha de mutações em si mesma, que a máquina de guerra encarne a diferença e seja vetor de criação. O nômade e o esquizo são assim as duas figuras da desterritorialização em “Capitalismo e Esquizofrenia”. A afirmação de que a máquina de guerra não tem a guerra por objeto significa também que o nomadismo forma por si só um *ethos* ao qual a vida guerreira se relaciona e que, assim, o modo de vida guerreiro nômade está sobretudo baseado num certo tipo de relação com a terra, certo *nomos*.

Por outro prisma, o estudo da história dos povos guerreiros das estepes mostra reiteradamente que quando surge a guerra em si ela está sempre direcionada ao *aniquilamento dos impérios* e das cidades, aniquilamento desse modo de vida estatal tão estranho aos povos a cavalo das estepes.⁵ As

5 A expressão ‘povos a cavalo’ é uma tradução livre da expressão *horse peoples*, de John Keegan em “A history of warfare” (1994), e faz referência à centralidade da domesticação do cavalo e do domínio da montaria para os nômades eurasiáticos – há evidências de que os nômades foram os primeiros a fazer seleções genéticas de cavalos selvagens para que fosse possível utilizá-los como ‘veículos’ de guerra. A técnica de atirar com o arco composto sobre o cavalo em movimento era igualmente uma habilidade tipicamente nômade, desconhecida dos povos ‘civilizados’ da Antiguidade. É essa mesma a imagem da “máquina homem-cavalo-arco” evocada

consequências da colisão frontal entre a máquina de guerra nômade e o Estado arcaico ou imperial foram as mais diversas. Esses Estados passaram a prevenir-se contra a invasão dos cavaleiros-arqueiros nômades e enclausuraram-se ainda mais, construíram fortificações, grandes muralhas, e por vezes buscaram aculturar essas elites guerreiras integrando-as ao seu próprio modo de vida ‘civilizado’. Mas, ainda mais, Deleuze e Guattari postulam a hipótese de que o Estado não teria originariamente uma violência guerreira, que é própria da máquina de guerra, mas sim uma violência policial e carcerária. A questão seria saber, então, *como* o Estado adquire uma instituição de guerra para si, isto é, como surge a Instituição Militar como organização de Estado. Talvez o Estado imperial arcaico efetivamente não tivesse recursos suficientes para entrar em guerra com os povos nômades, que realizavam constantes invasões e saques ao mundo ‘civilizado’, e apenas *a partir desse confronto* tenha se iniciado o processo pelo qual o Estado se torna uma verdadeira burocracia fundada na força militar.

De toda maneira, a partir desse conjunto teórico Deleuze e Guattari propõem uma retomada crítica do estudo de Carl von Clausewitz (2014) sobre a definição conceitual da guerra. O general prussiano formula uma Ideia da guerra como conceito puro, cuja análise lógica leva a compreender a guerra como violência física irrefreada e recíproca entre duas unidades políticas soberanas que tenderia a escalar aos extremos, até se apresentar como violência de aniquilação recíproca. Clausewitz chama de *guerra absoluta* esse puro conceito lógico, essa Ideia da guerra. Contudo, as guerras efetivas ou reais jamais chegariam a realizar esse ideal de guerra absoluta, mas seriam mais ou menos limitadas por determinações políticas relativas aos objetivos dos Estados envolvidos no confronto. Assim, de acordo com as circunstâncias, as guerras empíricas poderiam estar mais próximas ou mais distantes da guerra absoluta. Cotejando a teoria clausewitziana com a sua própria hipótese, Deleuze e Guattari (1980, pp. 523-524) afirmam:

Em primeiro lugar, essa distinção de uma guerra absoluta como Ideia e guerras reais nos parece de uma grande importância, mas com a possibilidade de um outro critério que aquele de Clausewitz. A Ideia pura não seria aquela de uma eliminação abstrata do adversário, mas aquela de uma máquina de guerra *que justamente não tem a guerra por*

por Deleuze e Guattari desde “O Anti-Édipo”. A obra de Keegan oferece um panorama geral que corrobora grande parte das teses dos filósofos franceses. Contudo, a historiografia de Keegan é ainda demasiado estatista, além de basear-se numa ideia vaga de ‘cultura’ para desenvolver a base explicativa de sua história das guerras. Nesse sentido, acreditamos que a filosofia de Deleuze e Guattari oferece um aporte teórico mais completo e produtivo para a compreensão imanente do que os autores chamam de *processo maquínico* dos ‘povos a cavalo’.

objeto, e que entretém com a guerra uma relação sintética potencial ou suplementária. Contudo, a máquina de guerra nômade não nos parece, como em Clausewitz, um caso de guerra real entre os outros, mas ao contrário o conteúdo adequado à Ideia, a invenção da Ideia, com seus objetos próprios, espaço e composição do *nomos*. [...] mesmo na pureza de seu conceito, a máquina de guerra nômade efetua necessariamente sua relação sintética com a guerra como suplemento, descoberta e desenvolvida contra a forma-Estado que se trata de destruir. Mas, justamente, ela não efetua esse objeto suplementário ou essa relação sintética sem que o Estado, de seu lado, encontre a ocasião de se apropriar da máquina de guerra, de fazer da guerra o objeto direto dessa máquina revertida (donde a integração do nômade ao Estado ser um vetor que atravessa o nomadismo desde o começo, desde o primeiro ato de guerra contra o Estado). A questão é então menos aquela da realização da guerra que da apropriação da máquina de guerra. É ao mesmo tempo que o aparelho de Estado *se apropria* da máquina de guerra, a subordina a *fins* “políticos”, e lhe atribui como *objeto* direto a guerra.

Deleuze e Guattari valorizam a teoria de Clausewitz justamente na medida em que, de certa forma, este coloca uma diferenciação entre um campo empírico e um campo transcendental no que diz respeito ao problema da guerra. Mas sob a perspectiva do empirismo transcendental deleuziano o esquema de Clausewitz se torna demasiado kantiano, encontrando apenas diferenças de grau entre um campo e outro. A releitura de Deleuze e Guattari se baseia precisamente na premissa de uma diferença de natureza, e não apenas de grau, entre a Ideia pura e as efetuações empíricas. Assim, essa Ideia transcendental não é exatamente a de uma guerra absoluta, mas a de uma máquina de guerra nômade que tem a guerra absoluta como objeto sintético ou secundário. Essa Ideia não é um fundamento ao qual as ocorrências empíricas se aproximariam por semelhança e se diferenciariam apenas em grau, mas algo como um ‘desfundamento’ que difere por natureza das efetuações empíricas e cuja distinção de direito em relação a elas permanece.

É no âmbito dessa efetuação diferencial que se deve compreender a *apropriação* da máquina de guerra pelo Estado como mecanismo pelo qual a Instituição Militar é engendrada (e que posteriormente, por processos ligados ao capitalismo, ainda dá lugar ao surgimento da guerra total, de máquinas fascistas e pós-fascistas, de máquinas milicianas). Ao afirmarem que apenas a partir daí a máquina de guerra se submete a fins políticos e passa a ter a guerra por objeto, Deleuze e Guattari estão fazendo uma crítica de Clausewitz ao estilo deleuziano, revertendo a teoria do general prussiano e provendo assim uma explicação genética para o tratamento instrumental da guerra pelo Estado. Trata-se de uma “heterogênese da guerra” (Sibertin-Blanc, 2005), ou melhor, de uma gênese do modelo da guerra convencional e da concepção instrumental a ela ligada, concepção ainda hoje dominante e que se expressa bem na célebre

fórmula clausewitziana: “a guerra é a mera continuação da política por outros meios”.

Enfim, esse cotejo das hipóteses gerais do *Tratado de Nomadologia* com a teoria de Clausewitz tem a vantagem maior de mostrar de que maneira o empirismo transcendental deleuziano aparece como prática filosófica nas obras dos autores mesmo na distância que separa *Diferença e Repetição* e *Mil Platôs*. Ademais, a leitura detida do *Tratado* sob esse prisma compõe um aporte central para se compreender a relação entre ontologia e política na obra dos filósofos franceses.

Referências

- AGOSTINHO, L. “Por uma anarquia coroada: ontologia e política em Deleuze e Guattari”. *Poiesis: Revista de Filosofia*, Vol. 13, Nr. 1, 2016.
- ALLIEZ, É., LAZZARATO, M., BADIOU, A. (20 de dezembro de 2017). “18 Contre-Courant Philosophons sur la guerre avec Eric Alliez et Maurizio Lazzarato”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bpQFTf-B1eI> (Acessado em 23 de agosto de 2022).
- BASILI, M. “L’inactualité toujours actuelle du mythe: L’exemple de Penthésilée dans les réécritures de Heinrich von Kleist et Christa Wolf”. *Revue Méditations Littéraires*, 1, 2020.
- CLAUSEWITZ, C. “De la guerre”. Paris: Éditions Payot et Rivage, 2014.
- DELEUZE, G. “Deux régimes de fous: textes et entretiens (1975-1995)”. Ed. David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- _____. (1968). “Différence et répétition”. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- _____. (1966). “Bergsonisme”. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2004.
- _____. “Empirisme et subjectivité”. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- _____. “L’île déserte: textes et entretiens (1953-1974)”. Ed. D. Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.
- _____. “Logique du sens”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- _____. (1962). “Nietzsche et la philosophie”. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. “L’anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie I”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- _____. “Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie II”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- FOUCAULT, M. “Il faut défendre la société»: cours au Collège de France (1976)”. Paris: Gallimard/Seuil, 1997.
- GUATTARI, F. “Psychoanalyse et transversalité: essais d’analyse institutionnelle”. Paris: François Maspero, 1972.
- GUÉROULT, M. “Leibniz: dynamique et métaphysique”. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

- KEEGAN, J. "A history of warfare". New York: Vintage Books, 1994.
- LAPOUJADE, D. "Deleuze, os movimentos aberrantes". São Paulo: n-1 Edições, 2015.
- NIETZSCHE, F. "Genealogia da Moral". São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ONETO, P. "A nomadologia de Deleuze e Guattari". *Lugar Comum*, 23-24, 2010.
- RAMOS, P., PONCZEK, R. "A evolução histórica dos conceitos de energia e quantidade de movimento". *Caderno de Física da UEFS*, Vol. 9, Nr. 1-2, 2011.
- SIBERTIN-BLANC, G. "État et généalogie de la guerre: l'hypothèse de la 'machine de guerre' de Gilles Deleuze et Félix Guattari". *Astérian*, 3, 2005.



A ONTOLOGIA ESPECULATIVA DE GILLES DELEUZE: A DIFERENÇA EM SI MESMA*

GILLES DELEUZE'S SPECULATIVE ONTOLOGY: DIFFERENCE IN ITSELF

Ádamo Bouças Escossia da Veiga
<https://orcid.org/0000-0002-5485-0073>
adamo.veiga1@hotmail.com

Universidade Federal do Rio de Janeiro; Instituto Estudos do Presente
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO *O presente artigo pretende oferecer uma interpretação do estatuto do conceito de diferença na filosofia de Deleuze. Como é notório, o filósofo procurou pensar a diferença sem sua tradicional subordinação à identidade, procurando pensá-la em si mesma. Neste sentido, Deleuze conclui que a diferença é o próprio ser na célebre tese da univocidade. Qual seria o estatuto desta afirmação? Que elementos tornam possível uma afirmação ontológica desta envergadura? No presente texto, pretendemos responder a estas perguntas interpretando o conceito de diferença enquanto um conceito especulativo, argumentando que ele está no campo do pensável e não do cognoscível. Neste sentido, analisaremos o engajamento crítico de Deleuze com Kant, a fim de demonstrar que se trata, no caso deleuziano, de uma ontologia pós-crítica e, assim, no campo do pensável e não do cognoscível.*

Palavras-chave: *Deleuze. Ontologias pós-críticas. Diferença. Filosofia contemporânea.*

* Artigo submetido em: 28/09/2021 Aprovado em: 02/01/2023.

ABSTRACT *This paper offers an interpretation of Deleuze's concept of difference. Deleuze has sought to think difference without its traditional subordination to identity, trying to think difference for itself. In this regard, Deleuze concludes that difference is being itself in the famous thesis of the univocity of being. What would be the status of this claim? What elements make possible such a sounding ontological statement? In this paper, we shall answer these questions by interpreting the concept of difference as a speculative one, arguing that difference is only thinkable, but not cognoscible. In order to do so, we analyze Deleuze's critical engagement with Kant to demonstrate that there is a post-critical ontology in Deleuze's thinking.*

Keywords: *Deleuze. Post-critical ontologies. Difference. Contemporary philosophy.*

1. Introdução

O presente artigo visa interpretar o estatuto da diferença no pensamento de Gilles Deleuze, sobretudo, em “Diferença e Repetição” (1968/2000) e “Lógica do Sentido” (1969/2011) como sendo um conceito *especulativo*. A filosofia de Deleuze é, de forma clara, orientada ao problema da diferença e grande parte da sua obra se dá a partir do projeto de elaboração de um conceito de diferença que, em contraste com a tradição filosófica, não tome a diferença em relação à identidade, enquanto identidade degradada ou corrompida, mas em si mesma. Este projeto tem sua expressão mais elaborada em “Diferença e Repetição”, obra na qual o desenvolvimento conceitual de uma filosofia da diferença é levado a seu termo.

No presente texto, apresentaremos o conceito de diferença em Deleuze e, diante dele, colocaremos a seguinte pergunta: qual o estatuto epistemológico do conceito de diferença na obra de Deleuze? O lugar concedido à diferença na ontologia de Deleuze é central. A tese da univocidade do ser, presente tanto em “Lógica do Sentido” quanto em “Diferença e Repetição”, afirma que a diferença é o próprio ser. Neste sentido, vale se indagar qual a fundamentação teórica e o estatuto epistemológico desta afirmação. Quais as bases de justificação filosófica que permitem a Deleuze afirmar que a diferença é o próprio ser?

Procuraremos responder a esta pergunta, a partir do engajamento de Deleuze com a filosofia crítica de Kant. O conceito de diferença em Deleuze é *um conceito especulativo na medida em que está para além do cognoscível, no domínio do pensável*. A diferença não pode ser conhecida, mas apenas pensada

e mesmo no pensamento ela jamais se deixa apreender de forma translúcida e imediata. É diante desta distinção de matriz kantiana, entre o pensável e cognoscível, que situaremos o conceito de diferença em Deleuze.

Este movimento interpretativo justifica-se pelo fato de que Deleuze demonstra uma preocupação crítica em todo desenvolvimento da sua filosofia da diferença – a ponto de comentadores como Levy Bryant (2009) e Daniel Smith (2012) afirmarem que “Diferença e Repetição” é uma reescrita da “Crítica da Razão Pura” de Kant. Como pretendemos demonstrar, Deleuze coloca a diferença no lugar das célebres Ideias especulativas de Kant, revertendo a crítica em um movimento crítico que parte do pensável para o cognoscível. Mais ainda, a justificativa para esta interpretação se dá no peso crescente da especulação filosófica no pensamento contemporâneo. A partir do que se convencionou chamar de ‘Virada Especulativa’ (Bryant; Srnicek; Harman, 2011), a filosofia contemporânea se voltou ao pensamento do mundo para além da circunscrição ao sujeito, à história, à consciência, entre outros elementos em maior ou menor grau passíveis de serem lidos como “correlacionistas”, conforme colocado por Quentin Meillassoux (2006).¹ Neste sentido, encontramos em comentários de língua inglesa a interpretação da filosofia de Deleuze enquanto especulativa (Smith, 2012; Bryant, 2008), com ou sem relação com a virada especulativa. Este tipo de interpretação – que, em geral, tende a focar nos aspectos clássicos do pensamento de Deleuze – ainda é incipiente no Brasil.

2. O sentido pós-crítico da ontologia de Deleuze

Rodrigo Nunes (2018), em texto dedicado à especulação filosófica contemporânea, argumenta que o termo ‘pós-crítico’ refere-se a filosofias que tomam a si mesmas como direcionadas ao pensável e não ao cognoscível. Nunes, tomando Meillassoux como única exceção, identifica no movimento especulativo contemporâneo (como na ‘Ontologia Orientada a objetos’ de Harman) uma especulação pós-crítica no sentido de não incorrer em um dogmatismo pré-kantiano, no qual se afirmaria o conhecimento necessário de uma realidade última descrita pela razão, tomada como capaz de acessar o mundo em si. Trata-se de especulação pós-crítica por ser uma construção filosófica visando àquilo que pode ser pensado, mas não conhecido sob a forma segura de

1 O termo ‘correlacionismo’ é cunhado por Meillassoux para descrever todas as filosofias que se preocupam apenas com “a correlação entre ser e pensar e nunca a um dos termos tomados isoladamente” (Meillassoux, 2012, p. 2). Para Meillassoux haveria uma orientação fundamentalmente kantiana na filosofia dos últimos dois séculos, na qual o materialismo teria sido abandonado em prol de uma postura que nega o acesso à realidade em si mesma, voltando-se apenas a sua manifestação para nós.

uma intuição empírica ou um sistema supostamente elaborado sobre verdades *a priori* (Nunes, 2018). Apesar de uma tônica eminentemente antikantiana, a filosofia especulativa contemporânea ainda se encontraria sob a distinção crítica entre pensável e cognoscível. Para Kant, com efeito, a razão se aventura para além do conhecimento seguro, para além dos objetos da experiência; e é esta aventura da razão e do pensamento para além do cognoscível que identificamos no conceito de diferença em Deleuze.

É bastante notório o engajamento de Deleuze com filósofos do passado. O seu pensamento, segundo a perspectiva desenvolvida com Guattari em “O que é a filosofia?” (1991/2010) é construído a partir da contribuição de outros pensadores, por meio de uma apropriação criativa de seus conceitos. Neste campo, temos Bergson, Spinoza e Hume como os principais pensadores apropriados por sua filosofia. Kant, por sua vez, figura como um antagonista, sendo descrito como um “inimigo” (Deleuze, 1990/2013, p. 14). Não obstante, temos na obra de Deleuze um engajamento bastante nítido com Kant, o que faz com que a sua filosofia seja antes pós-crítica do que dogmática.

A formulação da filosofia da diferença de Deleuze está inscrita dentro de um horizonte kantiano a que ela visa subverter. Esta reversão se dá, segundo nossa interpretação, em direção a uma radicalização da crítica. Deleuze não se opõe de forma alguma ao movimento crítico e seu problema com Kant é que este não haveria levado a crítica ao seu termo. Em um trecho marcante de “Nietzsche e a Filosofia”, temos a seguinte passagem:

[...] será que o leitor realmente acredita seriamente que, na *Crítica da Razão Pura*, a vitória de Kant contra a dogmática dos teólogos (Deus, alma, imortalidade) tenha atacado o ideal correspondente, e será que pode se acreditar mesmo que Kant tenha tido a intenção de atacá-los? Quanto à *Crítica da Razão Prática*, Kant não confessa logo nas primeiras páginas que não se trata absolutamente de uma crítica? Parece que Kant confundiu a positividade da crítica com um humilde reconhecimento dos direitos do criticado. Nunca se viu crítica total mais conciliatória, nem crítico mais respeitoso (Deleuze, 1963/2019, p. 116)

Nesta passagem, podemos ver como, para Deleuze, Kant não haveria levado a crítica a seu termo. Neste sentido Deleuze argumenta que Kant haveria descoberto o prodigioso continente do transcendental, mas este ainda se basearia no domínio empírico em um decalque ou duplicação. Este decalque se dá a partir da preservação da identidade como fio condutor do transcendental (Deleuze, 1968/2000). Para Deleuze, o transcendental kantiano não leva a termo o movimento crítico precisamente por conta da centralidade da identidade. Esta centralidade é visível em diversos elementos da filosofia kantiana. Não poderíamos nos deter detalhadamente em todos os pontos identificados por

Deleuze neste aspecto. No entanto, sumariamente, Deleuze (1968/2000) identifica o primado da identidade nas três sínteses da apercepção da primeira edição da “Crítica da Razão Pura”, criticadas em “Diferença e Repetição” no capítulo que versa sobre a imagem moral do pensamento,² precisamente pelo direcionamento da multiplicidade à identidade. Neste mesmo capítulo, Deleuze igualmente critica o *bom senso* e o *senso comum* em sua versão kantiana, alegando que a identidade, sob a forma de um acordo suposto entre as faculdades, figura como pressuposto no projeto crítico. Ainda, como era de se esperar, o sujeito transcendental enquanto fonte das operações sintéticas de unificação do múltiplo é objeto de crítica. Por fim, as três Ideias da razão, descritas por Kant como “[...] *totalidade das condições para um condicionado dado*” em resposta à necessidade de se pensar (especulativamente) a gênese do próprio condicionado, “visto que unicamente o incondicionado torna possível a totalidade das condições” (Kant, 1781/1787, 2001, p. 340/A 323/B 379) são particularmente exemplares da necessidade, pressupostas no edifício crítico, de submeter a multiplicidade à identidade. Este incondicionado na Ideia é da ordem de uma máxima unidade e, em última instância, de uma identidade superior pressuposta como condição crítica para a concepção do condicionamento dos fenômenos.

Ainda neste aspecto, a identidade é reportada por Deleuze como sendo um fator meramente empírico e, por conta disso, o transcendental kantiano seria um decalque do empírico no transcendental (Deleuze, 1968/2000, p. 138). No campo do empírico temos identidades e a reconhecimento – ‘isto é isto’ – sem que, para Deleuze, haja qualquer razão satisfatória para concluir que o transcendental deveria proceder de igual modo. Neste ponto, Kant teria realizado uma crítica da verdade, conforme presente na filosofia dita dogmática; no entanto, ao perseverar na identidade, não haveria criticado a *forma da verdade*, o que alija a crítica de seu verdadeiro potencial. Esta forma da verdade é precisamente o primado da identidade, tal como caracterizado por Deleuze (1968/2000) sob o conceito de *imagem moral do pensamento*. O pensamento perde a sua potência conforme se fixa apenas naquilo que se manifesta empiricamente na forma do reconhecido ou reconhecível. No nível do transcendental, a filosofia kantiana haveria elevado este princípio a um novo estatuto: as categorias operariam uma unificação do múltiplo sobre a forma da identidade, o que, para Deleuze, consiste justamente no decalque do transcendental sobre o

2 O conceito de “imagem moral do pensamento” expressa uma *doxa* filosófica. Para Deleuze, o primado da identidade consiste em um pressuposto do senso comum ilegitimamente tomado como a figura própria do que é pensar. Assim, no seio da imagem moral, o pensamento seria pautado pela identidade.

empírico. Se o empírico é da ordem da identidade e da reconhecimento, as categorias e a unidade originária da apercepção, por sua vez, nada mais fariam do que reproduzir este primado identitário no nível transcendental. É neste ponto que Kant não haveria levado a crítica longe o suficiente: haveria ainda mantido a identidade como norte do seu projeto crítico. No movimento em que funda sua filosofia transcendental, Kant procede criticando a pretensão dogmática do conhecimento, nos mostrando o abismo que há entre o pensamento e as coisas em si mesmas; contudo, como argumenta Deleuze, ele ainda haveria retido a *imagem* da dogmática do pensamento que ele mesmo visava criticar: a reconhecimento como princípio, a identidade como fim.

A reversão do projeto crítico de Deleuze incide sobre este ponto. Tendo identificado a manutenção da identidade como horizonte a limitar o projeto crítico. Deleuze faz a aposta inversa: começar a crítica pela *diferença*, pela própria forma da verdade. Deleuze, assim, visa pensar a determinação dos fenômenos não a partir de um movimento sintético de unificação a partir da identidade, mas a partir de um processo imanente à diferença enquanto tal. Trata-se de começar a crítica de ‘ponta-cabeça’, em uma inversão do movimento kantiano.

Este movimento apresenta algumas justificativas. Em primeiro lugar, o pensamento da identidade — que Deleuze traça desde a Antiguidade, possivelmente ecoando Heidegger em sua crítica à metafísica³ — nunca logrou êxito em estabelecer a identidade última capaz de fundar, por meio de sua autoidentidade, a diversidade e a multiplicidade do mundo sensível. O fundamento não funda efetivamente. A procura pelas essências, substâncias, foi arduamente criticado ao longo do século XX, e Deleuze, a partir de Nietzsche, se insere nesse projeto, apesar de, diferentemente de Derrida e Foucault, por exemplo, não rejeitar a metafísica, mas procurar reformulá-la sobre novas bases.⁴ De todo modo, é sobre a esteira das críticas à metafísica ou ontoteologia que Deleuze identifica na operação do fundamento um entrave central: em toda filosofia que visou ao princípio último, ao fundamento em seu absoluto, a insuficiência deste fundamento se mostra patente. A identidade, para Deleuze, não dá conta da generalidade requerida pela própria operação de fundar. A diferença permanece sempre, mesmo que se procure submetê-la enquanto forma degradada do Mesmo e do Semelhante. É a partir desta insuficiência que Deleuze

3 Para uma discussão aprofundada da relação entre Deleuze e Heidegger, cf. Rae, 2004.

4 Deleuze (1999/1999, p. 130) afirma que é “um puro metafísico” em entrevista concedida a Villani. Neste ponto, torna-se claro que, apesar da proximidade do seu projeto com filosofias fortemente críticas à metafísica, como a de Derrida, Deleuze não pretende romper com a metafísica, mas propor uma nova metafísica em bases outras que não a identidade.

se entrega ao projeto de pensar a insuficiência mesma como fundamento; a diferença, que nunca conseguiu ser reduzida à essência, substância e conceito, seria o *a-fundamento*. Deleuze evoca, naturalmente, o *abgrund* de Heidegger e apesar de o contexto diferir entre eles, Deleuze pretender dar um estatuto positivo ao conceito heideggeriano. O sem-fundo enquanto aquilo que pode ocupar o lugar tradicional do fundamento; a impossibilidade de fundar como condição de todo fundamento.

Em segundo lugar, temos um caráter experimental na filosofia da diferença de Deleuze. Não podemos ler uma obra como “Diferença e Repetição”, apesar da evocação de temas clássicos da filosofia, como se tratando de um tratado filosófico tradicional. Há uma experimentação estilística e também conceitual — antecipando a formulação posterior, realizada com Guattari, de que a “filosofia é a arte de criar conceitos” (Deleuze; Guattari, 1991/2010, p. 8). Podemos ler “Diferença e Repetição” como um experimento filosófico partindo da seguinte pergunta: “e se resolvêssemos colocar a diferença no lugar tradicionalmente ocupado pelo ser? Onde este pensamento nos levaria?” Ilustrativo neste aspecto é o prólogo do livro, onde Deleuze afirma que só escrevemos nos limites do nosso próprio saber. O que Deleuze propõe, em sua filosofia, é precisamente isso: que sigamos a diferença até o limite do nosso próprio pensamento.

Em terceiro lugar, há um direcionamento político na hipótese da diferença. A imagem a ser criticada é denominada de imagem moral — neste sentido, já demonstrando um componente político claro. Não podemos, por limitação de espaço, detalhar essa dimensão. Traremos apenas alguns elementos centrais. Primeiramente, a imagem moral é colocada enquanto conservadora. Conservadora no sentido de reduzir a potência criativa do pensamento em prol de um ideal de estabilidade associado sempre a uma forma de identidade — como em Kant, cuja potência crítica teria sido limitada pela identidade. Este ideal de estabilidade tem o componente político de descrédito e subordinação daquilo que difere em detrimento de um padrão, norma ou referência; o que, junto de Guattari, Deleuze (1980/2012a, p. 186) denomina Majoritário. Neste sentido, a imagem moral é considerada uma internalização do Estado no pensamento. O Estado, conforme concebido por Deleuze em sua obra com Guattari, apresenta uma dimensão noológica que pode facilmente ser identificada à priorização da Identidade. O aparelho estatal seria da ordem de um modelo que opera uma distribuição a partir dele; esta distribuição estabelece critérios comparativos e quantificáveis em uma escala hierárquica (Deleuze; Guattari, 1980/2012b). Neste sentido, a imagem moral pode ser lida como a interiorização deste mecanismo no pensamento; o próprio pensamento passa a ver a si mesmo sob a imagem do Estado.

Contra a imagem moral do pensamento, Deleuze propõe outra imagem. Há certa dificuldade interpretativa neste aspecto e fica a questão se Deleuze estaria visando romper com toda e qualquer imagem do pensamento ou apenas propondo outra. Em consonância com Toscano (2007) nos parece que Deleuze quer efetivamente produzir uma nova imagem do pensamento — e esta imagem é a de um *pensamento sem imagem*. Romper com todos os elementos da imagem moral tornaria impossível qualquer pensamento; sem identidade, não haveria a possibilidade mesma de uma exposição filosófica, ou a produção de um conceito como o de diferença. Neste ponto, temos a seguinte passagem, bastante ilustrativa: em oposição “à imagem dogmática [moral] do pensamento, não se trata de opor uma outra imagem, tomada, por exemplo, da esquizofrenia” (Deleuze, 1968/2000, p. 252, colchetes nossos).

Quanto a isso, duas considerações são relevantes. Em primeiro lugar, Deleuze não se opõe à identidade *per se*; a sua crítica é direcionada à reificação da identidade enquanto valor e norte do pensamento. Não se trata de abandonar toda identidade em um caos amorfo ou no silêncio, mas de combater a reificação da identidade. Em segundo lugar, esta outra imagem será de um pensamento sem imagem, o que significa que Deleuze procura uma imagem da diferença em si mesma — esta imagem, não obstante, não pode ser da ordem do conhecimento ou da cognição, dado que ultrapassa, enquanto diferença, a identidade do conceito. Assim esta imagem só poderá ser especulativa — da ordem da ficção ou da potência do falso. Neste ponto, há uma assimetria entre a diferença enquanto conceito no *corpus* deleuziano e a diferença à qual este conceito se refere; o conceito de diferença não pode esgotar o ser da diferença, dado que ela é, por si mesma, excessiva em relação a toda identidade, mesmo a do conceito de diferença.

Por estas três razões, já podemos ver como a filosofia da diferença de Deleuze é francamente especulativa. E, enquanto tal, é uma *ontologia pós-crítica*. ‘Pós-crítica’, pois parte da crítica kantiana, mantendo a diferença entre o *cognoscível* e o *pensável*. O *cognoscível* corresponde ao conhecimento seguro que podemos ter do mundo, o que na filosofia kantiana se refere ao mundo dos fenômenos conquanto regido pelas categorias puras do entendimento; o *pensável* remete àquilo que ultrapassa o mero entendimento e a função de conhecimento seguro. Deleuze, assim, parte do *pensável* e lá situa a diferença. Ela é, assim, um conceito especulativo, sem pretensão de afirmar a realidade em si mesma, de modo que o pensamento de Deleuze não é, de forma alguma, dogmático ou pré-crítico.

Veremos, agora, no que consiste a diferença em si mesma.

3. O conceito de diferença em si

A diferença, para Deleuze, é transcendental. Transcendental no sentido de ser *condição* da manifestação dos fenômenos, ocupando o lugar do sujeito na filosofia kantiana. Neste sentido, Deleuze fala de um *campo transcendental* purgado de toda forma de consciência, impessoal e a-subjetivo (Deleuze, 1969/2011). Este campo, a imanência, é a diferença. No lugar de uma unidade originária, capaz de unificar, por meio das categorias, a diversidade sensível na forma de uma realidade cognoscível, temos a diferença como sendo dotada de um movimento imanente que produz, da indeterminação à determinação completa, os entes da experiência (Deleuze, 1968/2000). A diferença, assim, é transcendental na medida em que é condição dos fenômenos. Contudo, esta condição deve, para Deleuze, estar junto do condicionado, sem transcendência ou eminência. A “síntese ideal da diferença”, em “Diferença e Repetição”, dedica-se, a partir da teoria da individuação de Simondon, do cálculo diferencial, entre outros recursos, a pensar como a diferença se desdobra na identidade, como ela produz os entes reconhecíveis e assinaláveis.

Neste ponto, é muito relevante a distinção entre *diferença e diversidade*. Para Deleuze, a diversidade corresponde aos fenômenos empíricos ao passo que “a diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso” (Deleuze, 1968/2000, p. 361). A diversidade corresponde à diferença entre uma cadeira e uma pedra, por exemplo. Está no campo do condicionado, dos entes individuados. A diferença em si mesma, por sua vez, é mais profunda. Ela não se reporta aos entes diversos em sua figuração empírica e atual, mas é a condição subjacente à própria individuação dos fenômenos e, enquanto tal, não é objeto de manifestação empírica. É neste sentido que podemos entender a afirmação de que a diferença é o “númeno mais próximo do fenômeno” (Deleuze, 1968/2000, p. 361). Ela é “númeno” no sentido de não ser empírica; e “próxima do fenômeno” no sentido de ser a condição subjacente à manifestação empírica enquanto tal.⁵ Esta caracterização significa que a diferença é *o em si tomado especulativamente* para além de toda correlação e para além da disjunção entre sujeito e objeto. O conceito de númeno em Kant já é em si

5 Neste sentido, a distinção virtual e atual visa precisamente expressar esta proximidade. Descrito como as duas metades de um objeto, o virtual e o atual são, respectivamente, as coordenadas de individuação (condição) e o objeto condicionado e individuado. A descrição enquanto duas metades opera precisamente por afirmar a indissociabilidade de um e outro, a não eminência, a não transcendência, do virtual em relação ao atual (Deleuze, 1968/2000). Neste ponto, também são instrutivos os comentários de Bryant, que situam esta distinção no seio do problema de resolver a disjunção hilemórfica kantiana entre experiência possível e experiência concreta (cf. Bryant, 2008/2009).

mesmo especulativo: não é uma categoria do entendimento capaz de oferecer conhecimento empírico, mas, não sendo passível de ser conhecido, ainda assim *deve* ser pensado (Allison, 2004, p. 56). O mesmo vale, deste modo, para o conceito de diferença de Deleuze.

Este ponto é importante na caracterização proposta da diferença enquanto conceito especulativo. O seu caráter não empírico e, simultaneamente, não transcendente, indica que ela não pode ser conhecida. Não pode ser objeto de nenhum pensamento ou conceito determinado, tampouco de apresentação sensível. O que se manifesta é a diversidade, aquilo que podemos dizer “isto é diferente daquilo”, identidades constituídas, individuadas. A diferença, enquanto númeno, é pensável apenas enquanto algo inapreensível conceitualmente ou sensivelmente. No entanto, como vimos, ela se dá imanentemente aos fenômenos e é a sua razão imediata. Em que sentido podemos compreender este ponto?

A diferença é aquilo que, não podendo ser sentida, na verdade e ao mesmo tempo, só pode ser sentida (Deleuze, 1968/2000, p. 382) e que, não podendo ser pensada, só pode ser pensada. Essa caracterização paradoxal se explica pela função genética da diferença em relação à identidade. O que não pode ser pensado é precisamente o caráter não representacional, não cognoscível da diferença. O que não pode ser sentido é a intensidade enquanto razão suficiente do campo empírico. A violência de um encontro é a inscrição da diferença que *força* um movimento de individuação que constitui tanto o pensamento quanto a sensibilidade. As afirmações “só pode ser pensado” e “só pode ser sentido” exprimem o movimento da diferença à individualidade. Essa expressão significa, antes de mais nada, o caráter genético que faz da diferença produtora do pensável e do sensível. O “só pode” expressa o movimento que produz, no inapreensível, toda apreensão singular e específica. A sensibilidade e o pensamento, para Deleuze, são produzidos pela diferença enquanto númeno; se inapreensível em si mesma, ela, não obstante, produz toda apreensão, sensível, intelectual ou especulativa. A diferença ocupa, em razão desta caracterização, o lugar do transcendental enquanto condição genética.

Neste aspecto, a diferença se opõe mais uma vez à diversidade; a diversidade é uma diferença externa entre indivíduos, ao passo que a diferença a que visa Deleuze é interna; interna não no sentido de ser um atributo de um sujeito, mas no sentido de ser a individuação coextensiva ao ente individuado. Como coloca Toscano (2006, p. 160), “o objetivo de se ater à *diferença interna de uma coisa* significa que a filosofia da diferença é inseparável de uma outra concepção do problema da individuação”. Tal concepção visa se afastar do hilemorfismo aristotélico, mantendo-se fiel à crítica de Simondon ao seu primado na tradição

filosófica.⁶ Neste ponto, a diferença pode ser dita imanente aos indivíduos identificáveis enquanto sua condição genética; uma individuação em ato ou performativa.

Nesse sentido, o conceito de diferença pretende pensar a gênese da experiência concreta e não meramente possível (um dos pontos centrais da crítica de Deleuze a Kant):⁷ antes de um ente ter sua individualidade dada por uma participação em uma essência ou em uma posição determinada em um todo e por ele limitado, a diferença interna expressa o seu dinamismo intrínseco como razão suficiente. Como isso opera? A teoria da individuação em Deleuze é complexa mas pode ser compreendida a partir do conceito de *acontecimento*.

Contra uma pressuposição substancialista que pensa em termos de sujeitos e predicados, substâncias e atributos, Deleuze, em “Lógica do sentido”, traz o conceito de *acontecimento* e uma teoria da individuação a partir deste conceito. Um exemplo simplificado pode ser instrutivo neste aspecto. Imaginemos um animal tal como um javali. A posição que Deleuze quer contrastar seria aquela que pensa o “javali” em termos de sujeito e predicados; o javali como dotado de um substrato no qual se escrevem predicados/atributos tais como “ser mamífero”, “dentes grandes” etc. Para Deleuze, o javali é a condensação de uma série de acontecimentos e a sua existência é esta condensação em ato, sem nada para além, substância ou substrato. Estes acontecimentos seriam *processos* que instanciam, concretamente, o javali enquanto ente: processos biológicos (as sínteses celulares no seu corpo); processos “históricos” (a vida do javali); processos ecológicos (a relação do corpo-javali com o meio) etc. Não haveria um sujeito ou objeto anterior a estes processos; indivíduos se constituem apenas como um certo limiar na concatenação destes processos mesmos. Assim, o indivíduo é uma escala ou limiar de variações, como uma cor na escala cromática – certo ponto, dado entre um limite, através do qual podemos dizer, ver e reconhecer uma cor como sendo vermelho ou amarelo, por exemplo.⁸ O *virtual*, na filosofia de Deleuze, corresponde a esta dimensão

6 Para Simondon (2013), a tradição filosófica pensaria a individuação a partir de um princípio abstraído dos entes individuados e não em si mesma. Esta postura, naturalmente, ressoa no projeto de Deleuze que não nega a influência de Simondon. Tanto para Deleuze, quanto para Simondon, a individuação se dá a partir da diferença.

7 Para Deleuze, ao se focar apenas na *experiência possível* haveria perdido de vista a compreensão da experiência concreta, o que se manifestaria, por exemplo, nas dificuldades assaz discutidas pelos comentadores sobre o *esquematismo*. Quanto a isso, Deleuze (1968/2000, p. 138) escreve que: “[...] os conceitos elementares da representação são as categorias definidas como condições da experiência possível. Mas estas são muito gerais, muito amplas para o real. A rede é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela”.

8 Neste ponto, é bastante interessante a reconstrução interpretativa que Manuel Delanda (2005) realiza em “Intensive Science and Virtual Philosophy” da obra de Deleuze, mostrando, por diversos exemplos das ciências empíricas, a pertinência de se pensar os fenômenos a partir de processos.

acontecimental que se dá imanentemente ao atual que, por sua vez, corresponde à dimensão empírica e individuada.

A relação entre diferença e acontecimento pode ser compreendida a partir da tese da univocidade da diferença e da diferença interna. Por um lado, cada objeto, em sua metade virtual, figura como um processo diferencial. A metade processual é da ordem de uma diferença interna, analiticamente responsável pela gênese em ato do objeto. Um exemplo, trazido de Simondon, ajuda a clarificar esta dimensão. A imagem visual que temos do mundo é produzida a partir da diferença entre a imagem aportada por cada olho em específico, sendo resultante da diferença entre elas. Processo análogo se passa nas células que têm sua individualidade dada pela diferença entre o mundo externo e o meio de interioridade construído por uma seleção ativa no nível da membrana (Simondon, 2013). Assim, o regime individuante, coextensivo ao indivíduo constituído, corresponde à diferença interna.

Quanto à univocidade, trata-se de uma *postulação especulativa* visando levar a diferença interna a um patamar ontológico – em um movimento que, certamente, ecoa de forma reversa a passagem da “Analítica Transcendental” kantiana para a “Dialética Transcendental”. Dado que a individuação é da ordem da diferença, a tese da univocidade pretende pensar a própria diferença enquanto ser. Para além do caráter individuante “localizado”, referente à individuação objetual, trata-se de pensar a “diferença pura”, a “pura virtualidade”, em uma dimensão independente dos indivíduos em específico – sendo que esta “independência” deve ser compreendida apenas em sentido conceitual, dado que a diferença pura, na sua pureza mesma, não deixa de ser imanente aos indivíduos engendrados.

O conceito de univocidade é, neste sentido, a figura da diferença pensada em sua feição ontológico-especulativa. Trata-se de um conceito construído a partir da univocidade de Duns Scotus e da filosofia spinozista acrescida de uma interpretação heterodoxa do eterno retorno em Nietzsche. Deleuze assim descreve a univocidade:

[...] o essencial da univocidade não é que o Ser se diga num e mesmo sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas as modalidades não são as mesmas. Ele é ‘igual’ para todas, mas estas modalidades não são as mesmas [...] O Ser se diz em um e mesmo sentido de tudo aquilo que ele se diz, mas aquilo que ele se diz difere: ele diz-se da própria diferença. (Deleuze, 1968/2000, p. 93)

De forma semelhante, na “Lógica do Sentido”, Deleuze escreve:

A univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, *membra disjuncta*. A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um só e mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo que ele se diz. Aquilo que ele se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo que se diz (Deleuze, 1969/2011, p. 185)

A diferença é a unidade disjuntiva daquilo que difere. É ela o desigual que permanece no igual e é a igualdade pela desigualdade. Se não podemos reunir todos os entes em uma identidade derradeira que os subscreveria ao modo de uma Ideia platônica, temos a diferença como aquilo que permite a reunião especulativa de todos os entes em um *comum* que não os reduz em sua singularidade. Tudo é o mesmo pois tudo difere: de si mesmo como diferença interna e dos outros entes em sua diferença externa. A diferença permeia todos os entes, mas os permeia enquanto entes diversos: não é unidade subjacente, mas a impossibilidade de unidade transcendente como a-fundamento. Esta consideração se justifica pelo caráter pré-individual da diferença. Se, como vimos, a diferença é analiticamente “anterior” aos indivíduos – no sentido de não ser redutível a qualquer identidade –, ela não apresenta bordas ou contornos determinados de forma que, na sua indeterminação mesma, ela se revela unívoca em relação a todas as manifestações empíricas de indivíduos constituídos.

Em “Mil Platôs”, Deleuze e Guattari escrevem que, durante sua obra conjunta, procuraram chegar “à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO” (Deleuze; Guattari, 1980/2011, p. 42). A fórmula mágica em questão é a própria univocidade da diferença: um pluralismo que se identifica ao monismo conforme toda substancialidade transcendente é alijada em um puro movimento de devir e diferença. O monismo expressa a diferença, e o pluralismo a diferenciação da diferença em seus infinitos modos. O primeiro expressa a permanência da diferença em tudo que difere, e o segundo, a imanência da diferença aos entes que diferem. A diferença só existe naquilo que difere, mas é unívoca à pluralidade infinita do que é diferido.

A tese da univocidade também se apresenta sob a figura *do eterno retorno*. Em primeiro lugar, trata-se de uma apropriação heterodoxa do conceito em Nietzsche,⁹ que, apesar de seu remetimento ao filósofo, é uma contribuição

9 Deleuze justifica a sua leitura de Nietzsche a partir dos seguintes argumentos. Em primeiro lugar, Nietzsche apresenta o eterno retorno como algo novo, diferente, de modo que não pode se tratar do eterno retorno do Mesmo conforme a filosofia da Antiguidade. Em segundo lugar, Deleuze identifica em Nietzsche uma crítica pervasiva à centralidade da identidade, o que tornaria contraditório supor que o eterno retorno seria da ordem do Mesmo (Deleuze, 1967/2019, pp. 161-163).

plenamente original de Deleuze. A diferença, assim, é pensada em uma relação direta com o tempo – movimento cuja justificativa conceitual também remete a Kant.

Na interpretação de Deleuze, o sujeito kantiano seria um desenvolvimento do cogito cartesiano, mas com uma importante inovação: a *forma da determinação* enquanto o próprio tempo. Para Deleuze, em Descartes, temos na fórmula “penso, logo existo” uma indeterminação – “eu sou” – sendo determinada pela forma do “eu penso”.¹⁰ A inovação de Kant é indagar como se dá essa determinação: qual é a forma da determinabilidade do “eu penso” em relação ao “eu sou”? Para Kant, é a forma do tempo: é através do tempo que o sujeito se determina a si mesmo. Para Descartes, haveria uma determinação *imediate* da existência indeterminada passando-se sem explicação. Trata-se do pressuposto da espontaneidade subjetiva, unidade do sujeito como simplesmente dado e incontestável: “todos sabem que”, “ninguém pode negar”... Se para Kant, de fato, ainda se faz necessária a pressuposição da unidade do sujeito, o seu avanço está em colocá-la explicitamente como um pressuposto lógico consciente e não mais imediatamente dado. Aqui temos uma “cesura” na autoconfiança do cogito cartesiano, pois a determinação só pode ser dada por uma alteridade intrínseca, a do tempo mesmo, que *cinde o sujeito entre empírico e transcendental*. Se o tempo está inserido no interior do sujeito, enquanto condição estética do próprio sentido íntimo, não obstante, a determinação do sujeito empírico com estados mentais e afetivos se dá no interior do tempo: o eu empírico, diferentemente do sujeito, só pode existir enquanto fenômeno temporal. Kant, deste modo, haveria introduzido uma *diferença interna*, uma alteridade intrínseca¹¹ no seio do cogito, de forma que

As consequências disto são extremas: minha existência indeterminada só pode ser determinada *no tempo*, como a existência de um fenômeno, de um sujeito fenomênico, passivo ou receptivo, *aparecendo no tempo*. Deste modo, a espontaneidade, da qual tenho consciência no *Eu penso*, não pode ser compreendida como o atributo de um ser substancial e espontâneo, mas somente como a afecção de um eu passivo que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz *EU*, exercer-se

10 “Tudo se passa como se o *cogito* de Descartes operasse com dois valores lógicos: a determinação e a existência indeterminada. A determinação (*eu penso*) implica uma existência indeterminada (*eu sou*, pois ‘para pensar é preciso ser’) – e a determina, precisamente, como a existência de um ser pensante: penso, logo sou, sou uma coisa que pensa.” (Deleuze, 1968/2000, p. 164).

11 “O Eu então é cindido em uma dupla forma: ‘eu (moi)’ passivo, determinado, e *Eu* (je) determinante. O eu penso como determinante no tempo e o eu passivo determinado enquanto determinação no tempo: a forma do determinável faz com que o Eu determinado represente para si a determinação como Outro. É como um duplo afastamento do *Eu* e do Eu no tempo, que os reporta um ao outro, cose-se um no outro. É o fio do tempo” (Deleuze, 1993/2011, p. 44).

nele e sobre ele, mas não por ele. Começa, então, uma longa história, inesgotável: *EU* é um outro ou o paradoxo do sentido íntimo. (Deleuze, 1968/2000, pp. 164-165)

Por esta razão, a subversão da filosofia kantiana realizada por Deleuze coloca grande ênfase no tempo. O tempo é a forma da alteridade que cinde o sujeito; é aquilo que escapa a sua identidade. Se é o tempo que cinde o sujeito entre transcendental e empírico, é a partir do tempo que se pode alargar esta cesura em direção a um campo pessoal, a-subjetivo. Este campo é o da própria diferença que, portanto, é o próprio tempo em sua feição “pura”.

De maneira simplificada, o eterno retorno é a pura forma da mudança ou o devir. Deleuze (1968/2000, p. 219) escreve que “o eterno retorno não faz retornar o mesmo ou o semelhante, mas ele próprio deriva de um mundo da pura diferença”. É a perpétua reinscrição da novidade, *a inesgotabilidade da individuação em relação a todos os entes individuados*. A postulação especulativa da diferença em si requer, neste sentido, que haja um primado da criação sobre aquilo que é criado. Este primado, no entanto, não é axiológico. Antes, expressa o fato de que, se toda a criação fosse passível de redução a indivíduos, em última instância, a uma plena individualidade morta, como narra a hipótese da morte térmica do universo, haveria, pois, uma tendência da diferença a anular-se *completamente* na identidade. O tempo terminaria e, com ele, chegaríamos a uma determinação última.

Neste sentido, Deleuze argumenta que a *abertura* do tempo é fundamental para compreendê-lo em si mesmo. As três sínteses do tempo de “Diferença e Repetição”, arrematadas pela última (o eterno retorno), visam demonstrar como a individuação de temporalidades específicas (hábito no presente vivido e memória como encaixe dos presentes) requer o prolongamento em uma pura forma do tempo, o eterno retorno. Esquemáticamente, pode-se interpretar este argumento como afirmando que, para que se evite a cristalização do tempo em um presente eterno (e, assim, autoidêntico) ou em um passado absoluto como totalidade do tempo (e, assim, igualmente, autoidêntico), é necessário supor uma reinscrição perpétua da diferença como aquilo que impede, em um devir sempre renovado, que o tempo se sedimente na presença última de uma eternidade qualquer. Assim, o eterno retorno é condição para que o tempo passe, para que tenhamos, enquanto temporalidades individuadas, tanto presente, quanto passado e futuro.

Por fim, o eterno retorno é descrito como “acontecimento único formidável” ou *eventum tantum*, comunicação de todos os acontecimentos (Deleuze, 1969/2011, p. 185). O eterno retorno seria nada além da mais alta afirmação da síntese disjuntiva, o seu ponto máximo especulativamente suposto. A síntese disjuntiva é a possibilidade imanente de gênese a partir de

uma comunicação pela diferença: processo de determinação individuante a partir da relação entre processos. Remetido ao acontecimento, ela expressa o estado máximo de “complicação” de todos os acontecimentos: dado que um acontecimento não tem unidade (se não como intervalo entre variações), expressando antes uma tendência virtual, faz-se necessário supor um campo onde todos os acontecimentos se comunicam, uma vez que não há bordas ou limites separando um acontecimento de outro senão na medida em que esses limites se dão em um estado de coisas atual (individuado).

Tal comunicação é dada no nível pré-individual: assim, não é passível de contradição lógica ou incompatibilidade material. Mais ainda, a univocidade, a fim de manter disjunto aquilo que reúne, só assim pode se afastar de uma totalidade enquanto identidade perfeita. A compossibilidade e impossibilidade que Deleuze retira de Leibniz são aqui reunidas: a comunicação de todos os acontecimentos na univocidade do eterno retorno seria uma compossibilidade última dada pela compossibilidade mesma dos impossíveis (Deleuze, 1969/2011, p. 115). A exigência “teológica” de um Deus que calcularia o melhor dos mundos é substituída pela complicação infinita de todos os mundos sobre os outros mundos. Para além do indivíduo, no campo das singularidades pré-individuais, não há fronteiras nem interdições lógicas e materiais, de forma que o campo dos acontecimentos só pode ser unívoco.

Neste ponto, temos o mesmo movimento que vimos há pouco. A diferença interna enquanto coordenada individuante se prolonga em uma defesa da diferença em si mesma enquanto norte último, especulativamente suposto, de toda manifestação fenomênica – *campo transcendental sem sujeito*. No lugar do sujeito transcendental, o puro devir; no lugar do ser como presença, a pura diferença enquanto tempo. Cada acontecimento já está envolvido e envolve os demais acontecimentos, se reunindo, em última instância, na univocidade do ser.

O caráter ontológico da univocidade deve, por fim, ser frisado. Deleuze (1968/2000, p. 97) afirma, em “Diferença e Repetição”, que “o ser é que é Diferença, no sentido de que ele se diz da diferença”. Em outros momentos, Deleuze equaciona ser e devir, de forma que podemos conceber que a diferença é o devir que é o próprio ser: “não há ser além do devir” e “a própria afirmação do devir é o ser” (Deleuze, 1963/2018, p. 36). Nesse mesmo sentido, em “Lógica do Sentido”, Deleuze escreve que “a filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser” (Deleuze, 1969/2011, p. 185). Há, portanto, um equacionamento entre diferença, univocidade, ser e

de vir. Ele expressa, deste modo, que o ser é diferença e a diferença é o devir e o devir é unívoco em relação a tudo que devém.

Por conta destas passagens, nos parece pouco justificável a afirmação de Zourabichvili (2016, pp. 26-27) quando escreve que “não há ontologia de Deleuze” e que, “[...] se a filosofia de Deleuze tem uma orientação, ela só pode ser esta: *extinção do nome do ser e portanto, da ontologia*”. O argumento de Zourabichvili pretende associar Deleuze à rejeição da metafísica e da ontologia, em voga na sua época, reforçando o caráter radicalmente crítico (em sentido kantiano) da sua obra como prova de um afastamento central em relação à temática ontológica. Em certos momentos, de fato, Deleuze se posiciona contra a metafísica e contra a ontologia, mas não contra *ontologia por si mesma, e sim contra a ontologia como inscrita na tradição filosófica*. Deleuze critica o conteúdo antes do que a forma, certas “ontologias” antes do que a ontologia. Identificar ser e devir, ser e diferença, é o movimento de criação de uma nova ontologia que não cai naquilo que, ao longo do século passado, foi colocado contra a sua possibilidade e desejabilidade.¹² Não temos em Deleuze, por exemplo, uma dualidade dos mundos: não se trata, de fato, de definir “o que é a realidade em última instância”, como coloca Zourabichvili, mas, sim, de um *modelo especulativo de descrição geral da realidade*.¹³ Se o comentador argumenta que temos duas exigências aparentemente contraditórias em Deleuze – “transcendental e ontológica” –, tal contradição se resolve justamente no pensamento de uma ontologia especulativa. Conceber o ser não como algo a ser conhecido, mas como algo que deve ser pensado. Apenas o aspecto de generalidade descritiva faz da filosofia de Deleuze uma ontologia e uma metafísica, e o seu caráter especulativo faz dela plenamente capaz de reunir o transcendental e o ontológico. O ser é transcendental (e imanente), mas só pode ser pensado e nunca representado de modo translúcido.

Por ser pensável e não cognoscível, a diferença em si ocupa o lugar das Ideias kantianas na reversão crítica de Deleuze. A utilização do termo Ideia em “Diferença e Repetição” demonstra este ponto claramente. As Ideias para Kant são identidade hipostasiadas, como vimos; as Ideias em Deleuze são os coeficientes locais de individuação virtuais, regiões da diferença

12 Ao colocar a diferença como ser, Deleuze, assim, dificilmente pode ser acusado de estar incorrendo em uma “metafísica da presença”, como colocaria Derrida. Não se trata, neste aspecto, de afirmar o ser ao modo dos entes ou de tomá-lo como algo dado e presente a si mesmo; é precisamente o inverso.

13 Aqui, vale remeter a “The evolution of modern metaphysics”, de Adrian Moore (2012, p. 2), onde o autor define a metafísica como a “tentativa mais geral de dar sentido/compreender as coisas”. Moore caracteriza a filosofia de Deleuze sob esta rubrica em uma argumentação convincente de que a preocupação central do filósofo é a produção de conceitos a fim de descrever a realidade em sua máxima generalidade.

que, imanentemente, produzem os indivíduos. Neste sentido, Ideias são acontecimentos (Deleuze, 1968/2000, p. 443), e, enquanto tais, correspondem à individuação dos entes experienciáveis. Neste mesmo sentido, Deleuze situa as Ideias no campo do virtual e afirma que há um desdobramento (complicação) das Ideias, o que permite a passagem da Ideia à univocidade.

Com base no que vimos até aqui, a diferença retém uma assimetria em relação aos entes de forma que nosso pensamento não pode *captá-la de modo transparente*. Toda elaboração conceitual, mesmo a que pretende pensar a diferença em si mesma, acaba por introduzir a identidade, de forma que a diferença em si mesma se torna insondável e refratária à sua apreensão discursiva, lógica ou conceitual. Como vimos, ela não pode ser sentida, não pode ser pensada, ao mesmo tempo que figura como condição imanente do pensamento e sensibilidade. Por conta disso, a ontologia da diferença de Deleuze não pode ser nada senão especulativa. A diferença não pode ser conhecida, mas pode ser pensada. E, mesmo que ainda possa ser pensada, nenhum pensamento pode capturá-la de forma última, de uma vez por todas. Não só, por um lado, porque o pensamento sempre recai na identidade de um modo ou de outro, como também, por outro lado, a própria diferença não para de diferir, de modo que a sua captura definitiva em um conceito qualquer é impossível. Novamente, mesmo o pensamento da diferença de Deleuze, em sua imagem especulativa de um pensamento sem imagem, não pode, sob pena de contradição lógica e conceitual, expressar a diferença mesma em uma pretensa translucidez ao conceito. Nesse mesmo sentido, não se trata de incursão em um modo filosófico pré-crítico, uma vez que a distinção mesma entre pensável e cognoscível já está imediatamente dada na formulação da diferença em si mesma.

4. Conclusão

Vimos, ao longo do texto, como o conceito de diferença no pensamento de Deleuze se apresenta enquanto especulativo. A partir do engajamento da Deleuze com a crítica kantiana, vimos como a sua filosofia visa a uma reversão da crítica que, neste movimento, pretende substituir a identidade enquanto fio condutor da crítica pela diferença. Deleuze, deste modo, postula a diferença enquanto em si do mundo em um experimento de pensamento. O transcendental, a partir desta reorientação, assume a figura de um campo impessoal e a-subjetivo, coextensivo aos indivíduos empíricos enquanto sua condição genética.

A diferença não é um dado apreensível, uma presença ou mesmo fundamento derradeiro da realidade. Trata-se de uma *suposição* – um “como

se” – em um experimento de pensamento. Neste aspecto, o caráter pós-crítico da filosofia de Deleuze se manifesta de forma nítida. A diferença em si mesma está no campo do pensável e não do cognoscível, não pode ser pensada, não pode ser sentida, escapa a toda apreensão possível. Deste modo, mesmo a filosofia de Deleuze não pode capturar a diferença sob o conceito. O conceito de diferença em si e de univocidade do ser, assim, são gestos em direção à diferença e gestos apenas. Não pretendem esgotá-la ou cristalizá-la sob uma forma derradeira e imutável.

Por fim, a postulação especulativa da diferença tem uma interessante consequência filosófica. Dado que a diferença excede todo conceito e que a própria filosofia deleuziana não pode dar conta deste excesso, a filosofia da diferença desenvolvida em “Diferença e Repetição” permanece aberta. Neste sentido, dado o excesso da diferença em relação a sua apreensão conceitual, o pensamento de Deleuze nos convida a repetir o seu gesto e a pensar a diferença em formas novas, elas mesmas diferentes. Se, naturalmente, uma leitura exegética da obra de Deleuze é necessária, a conclusão a ser tirada é de que podemos, para além da exegese, nos aventurar em experimentações visando, igualmente, manifestar conceitualmente a diferença.

Parece-nos que, neste aspecto, o projeto construtivista expresso em “O que é a filosofia?” está em profunda consonância com a filosofia da diferença formulada por Deleuze em “Diferença e Repetição”. A concepção da filosofia, enquanto arte de criar conceitos, é um desenvolvimento pertinente da postulação da diferença enquanto movimento de perpétua reinscrição da novidade. A atividade filosófica se reorienta da circunscrição estrita ao comentário e, igualmente, se livra da pretensão de descoberta de fundamentos últimos. Torna-se uma atividade criativa, experimental, procurando, por meio do próprio gesto de criar, seguir o movimento do ser enquanto criação. Pensar a diferença envolve pensar diferente.

Referências

- ALLISON, H. “Kant’s Transcendental Idealism: an interpretation and defense.” New Haven/Londres: Yale University Press, 2004.
- BRYANT, L., SRNICEK, N., HARMAN, G. “Towards a Speculative Philosophy”. In: BRYANT, L., SRNICEK, N.; HARMAN, G. (ed.). *The Speculative Turn*. 2011. Disponível em: www.re-press.org (Acessado em 03 de janeiro de 2016).
- BRYANT, L. “Deleuze’s transcendental empirism Notes Towards a Transcendental Materialism”. In: WILLAT, E., LEE, M. (eds.), 2009, pp. 28-49
- _____. “Difference and givenness: Deleuze’s Transcendental Empirism and Ontology of Immanence.” Evanston: Northwestern University Press, 2008.

- DELANDA, M. "Intensive Science and Virtual Philosophy". Londres: Bloomsbury Publishing, 2005.
- DELEUZE, G. (1990). "Conversações". Trad. P. P. Perlbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- _____. (1967). "Conclusões sobre a vontade de potência e eterno retorno." In: *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. L. B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2019.
- _____. (1993). "Crítica e Clínica". Trad. P. P. Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011a. pp. 40-51.
- _____. (1968). "Diferença e Repetição". Trad. L. Orlandi e R. M. Lisboa: Relógio D'água, 2000.
- _____. (1969). "Lógica do Sentido". Trad. Luiz R. S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. (1963). "Nietzsche e a filosofia" Trad. M. T. Barbosa e O. Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- _____. (1999). «Réponses à une série de questions». In: VILLANI, A. *Le guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Benin, 1999. pp.129-131.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1980). "Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2. Vol. 1" Trad. A. L. Oliveira, A. Guerra e C. P. Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. (1980). "Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2., Vol. 4". Trad. S. Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a.
- _____. (1980). "Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2., Vol. 5." Trad. P. P. Pelbart e J. Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- _____. (1991) "O que é a filosofia?" Trad. B. Prado Júnior e A. Alonso Munoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- KANT, I. (1781/1787) "Crítica da Razão Pura." Trad. M. P. Santos e A. Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- MEILLASSOUX, Q. "Après la Finitude: Essai sur la nécessité de la contingence." Éditions du Seuil: Paris, 2006.
- _____. "The Contingency of the Laws of Nature". *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 30, 2012, pp. 322-34.
- MOORE, A. "The evolution of modern metaphysics: *making sense of things*." Nova York: Cambridge University Press, 2012.
- NUNES, R. "O que são ontologias pós-críticas?". *Revista Eco Pós*, Rio de Janeiro, Vol. 21, Nr. 2, 2018, pp. 111-142.
- RAE, G. "Ontology in Heidegger and Deleuze: A Comparative Analysis". Nova York: Palgrave Macmillan, 2014.
- SMITH, D. "Essays on Deleuze." Edimburgo: Edinburgh University Press, 2012.
- SIMONDON, G. "L'individuation à la lumière des notions de forme e information." Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2013.
- TOSCANO, A. "The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze." Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.

_____. “Everybody Knows: Deleuze’s Descartes.” Deleuze and Rationalism conference, Centre for Research in Modern European Philosophy, Middlesex University, 2007.
WILLAT, E., LEE, M. (eds.). “Thinking Between Deleuze and Kant: a Strange Encounter”. Londres/Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2009.
ZOURABICHIVILI, F. “Deleuze: uma filosofia do acontecimento”. Trad. L. B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.



Normas para publicação

Escopo e política

A revista *Kriterion* publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, exceto quando o editor convida algum filósofo a participar com um artigo na revista.

A atual política editorial da *Kriterion* é alternar números reunindo artigos diversos entre os submetidos continuamente para apreciação pelo Conselho Editorial e números especializados, versando sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de três meses para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial.

A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

• • •

Scope and policy

Kriterion publishes articles on philosophy or that have philosophical relevance, in any philosophical field.

Kriterion is published biannually, with one issue dedicated to articles on general philosophy (June) and the other to articles on a common theme (December) edited by one or more professors who teach at the Philosophy Department and who invite contributors.

Process analysis

All submitted articles are peer reviewed, refereed by anonymous expert readers, including a fluent speaker of the language of the article. Once the paper has been received by the editor, if it is considered inadequate, it is mailed back to the author

with the reasons for refusal. Referees may take around three months to send in their review sheets; depending on the availability. Acceptance or refusal letters are sent to authors, accordingly, with reasons / arguments for either one.

• • •

Exigências quanto à forma e preparação de manuscritos

O **artigo** deve ser inédito, tanto por meio impresso quanto por meio digital. Por meio digital entende-se um artigo indexado/ISSN, quer em algum periódico eletrônico, quer em atas de congressos.

O tema deve ser pertinente e atual na área de interesse do trabalho submetido. Os objetivos devem ser claramente expostos e a conclusão contemplar os propósitos iniciais.

A bibliografia deve ser atualizada e demonstrar um profundo conhecimento das pesquisas atuais da área.

Contribuições que sejam apenas uma lembrança do estágio atual das pesquisas não serão aceitas.

Exigências para submissão: *O texto deverá ser adequado às normas abaixo para efeito de submissão. Uma vez aprovado para publicação, deverá ser adequado às normas para publicação.*

Os **artigos** podem estar escritos em português, inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão. As exigências quanto à forma e preparação dos manuscritos se aplicam integralmente a autores estrangeiros ou a contribuições de autores brasileiros em língua estrangeira.

Os originais deverão ser digitados em espaço 1,5 e deverão obedecer aos limites mínimo e máximo de 15 e 20 páginas, respectivamente, com a fonte Times New Roman tamanho 12.

O artigo deverá apresentar um pequeno resumo (*abstract*) de seu conteúdo no idioma em que foi escrito e em português (quando redigido neste último idioma, o segundo resumo deverá ser em inglês). Logo abaixo do resumo, deverá ser feita a indicação das palavras-chave (entre três e seis) em português e inglês.

As **resenhas** deverão tratar de um livro publicado recentemente, ter o número máximo de cinco páginas e obedecer às especificações acima indicadas para formatação do texto.

As submissões podem ser feitas por meio do formulário de submissão eletrônica disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> ou por e-mail kriterion@fafich.ufmg.br, informando os seguintes dados para fins cadastrais: filiação institucional, último grau acadêmico, endereço para correspondências, telefone e e-mail.

Exigências para publicação: *O texto, uma vez aceito para publicação, deverá ser estandardizado conforme o disposto abaixo.*

Referências

Os textos consultados deverão estar listados no final do artigo, conforme o exemplo:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Detalhes de traduções, edições, reedições etc. deverão ser mencionados.

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Integrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Para trabalhos reeditados, os detalhes acerca da edição original devem ser informados, mas é permitido que conste apenas a paginação da reedição.

WALZER, R.R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Livros contendo artigos deverão ser citados separadamente dos últimos.

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Pede-se cuidado redobrado com pontuação da referência. A referência deve dispor os dados da publicação de modo completo.

Citações

Autor seguido de data entre parênteses deve ser usado para citações internas ao texto, como em:

Vide Comte (1929).

Deve haver vírgula após a data, tal como em:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Citações curtas podem aparecer apenas entre aspas duplas. Citações longas devem aparecer com recuo, precedido e sucedido por um espaço de linha, e não devem estar entre aspas. As informações sobre a referência devem constar ao final do texto citado, de acordo com o exemplo:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus dem prozess herauskommen}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

Citações de obras clássicas

Para obras clássicas, os autores podem usar uma abreviatura em vez da data. Por exemplo, um autor, referindo-se a “O Capital” de Karl Marx, poder-se-ia escrever “De acordo com Marx (RuP, p. 11) ...”. A abreviatura utilizada deve ser mencionada na seção de referências bibliográficas, como esta:

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Artigos clássicos podem ser citados pelo título entre aspas:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Citações de periódicos eletrônicos seguem o seguinte exemplo:

STEVENSON, O. “Genericism & specialisation: the story since 1970”. *British Journal of Social Work*, 35, julho de 2005 [Online]. Disponível em: <http://bjsw.oxfordjournals.org/> (Acessado em 05 de setembro de 2008).

Aspas

Aspas individuais devem ser usadas para referir uma palavra ou símbolo, como em

Por ‘Cícero’ refiro-me ao homem que denunciou Catilina.

Para mencionar uma expressão dentro de outra que já esteja entre aspas simples, utilize aspas duplas. Caso contrário, aspas duplas devem ser usadas apenas para citar, ou sugerir usos especiais (ironia etc.). Pede-se colocar sinais de pontuação fora das aspas.

Notas de rodapé

Para inserir notas, utilize notas de rodapé (numeradas com algarismos arábicos), mas não notas finais. Citações dentro de notas de rodapé seguem as convenções acima.

Reconhecimento em nota de rodapé: Se o autor decidir incluir uma nota de reconhecimento, isto deve ser referenciado no título, por meio da indicação de um “*” (o que significa nota não numerada).

Notas de rodapé não devem ser utilizadas para citações normais. Deve-se utilizar, no texto, a convenção *autor (data)*. Nas citações de notas de rodapé, a data deve constar da publicação original, e não da reedição, ainda que as referências de páginas sejam da reimpressão.

Assim, um autor referindo-se a de Putnam “Matemática sem fundamentos” (publicado originalmente em 1967), com a segunda edição reimpressa em livro de matemática de Putnam, “Matemática, matéria e método” (publicado em 1979) citará da seguinte maneira: (Putnam, 1967, p. 43).

Palavras estrangeiras

Palavras estrangeiras devem estar em itálico.

• • •

Article format and presentation guidelines

Submitted papers must be originals (not having been published either in print or in any digital form, meaning indexed articles (ISSN) published either in electronic journals or in congress proceedings). Paper themes must be pertinent and up to date in specific areas; objectives should be clearly stated and conclusions refer back to initial purposes. Papers that limit themselves to exposing the state of the art will not be accepted. References should be up to date and show knowledge of recent research.

Requirements for submission: *The text should be adequate to the rules below for the purposes of submission. Once approved for publication, it should observe the appropriate standards for publication.*

The languages of the journal are Portuguese, Spanish, English, French, Italian and German. Admission criteria apply equally to Brazilian as well as to foreign contributors.

Originals must be typed in Times New Roman, font size 12, 1,5 spacing, limited between 15 and 20 pages. Quotes should refer to references in footnotes.

Abstracts should be provided in two languages (text in Portuguese / abstract in English or text in other languages / abstract in Portuguese). The same goes for keywords (up to six).

Full bibliographical references should be given at the end of texts.

Modifications and/or corrections suggested by referees as to the composition (spelling, punctuation, syntax) or to the content of submitted texts will be sent to respective authors. A short deadline will be established for corrections to be made.

Reviews should refer to recently published books, have a maximum of five pages, and comply as well with recommendations indicated above for text formatting.

Manuscripts submission

Submissions may be made through the website <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> application or sending an e-mail to kriterion@fafich.ufmg.br informing the following data for registration purposes: institutional affiliation, last academic degree, mailing address, telephone and email.

Requirements for publication: *The text, once accepted for publication, should be standardized as provided below.*

References

All works quoted in the text should be listed at the end of the article, according to the following sample:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Details about translations, editions, reprints, etc., should be mentioned:

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Intégrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

For reprinted works, the details about the original edition should be given, but the pages can be just those of the reprinted edition:

WALZER, R. R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Books containing articles are cited separately:

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.
 EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Follow carefully the punctuation convention as in the samples above, and be as complete as possible regarding the facts of publication.

Quotations

The *author (date)* convention should be used for quotations internal to the text, as in:

“Vide Comte (1929)”.

Further details follow a comma after the date, as in:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Short quotations may appear just enclosed in double quotation marks. Longer quotations should appear as indented material, preceded and succeeded by a line space, and should not be enclosed in quotation marks. The information about the source of the reference should appear as part of the indented material, after the full stop, according to the following sample:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus *dem prozess herauskommen*}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

Quotation of Classical Works

For classical works, authors might prefer to use an abbreviation instead of the date. For example, an author referring to Marx’s *Capital* could write “According to Marx (RuP, p. 11)...”. The abbreviation used should be mentioned in the reference section at the end, as in

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Classical articles may be quoted by their name, enclosed in quotation marks:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Quotes for online journals follow this model:

STEVENSON, O. “Genericism & specialisation: the story since 1970”. *British Journal of Social Work*, 35, July 2005. [Online] Available at: <http://bjsw.oxford-journals.org/> (Accessed 5th September 2008).

Quotation marks:

Single quotation marks should be used for mentioning a word or symbol, as in By ‘Cicero’ I shall mean the man who denounced Catiline.

Double quotation marks should be used only for quoting, or to suggest special usage (irony, etc). Please place punctuation signs outside the quotation marks.

Footnotes

For notes, please use footnotes (numbered with arabic numerals), and not endnotes. Quotations within footnotes follow the same conventions above.

Footnotes should not be used for normal quotations; these should be incorporated in the text, using the *author (date)* convention. For all articles or books quoted, the date used in the text should be the one of the original publication, and not the one of the reprint, even if the page references are to the reprint.

Thus, an author referring to Putnam’s “Mathematics without foundations” (originally published in 1967), using the second reprinted edition in Putnam’s book *Mathematics, Matter and Method* (published in 1979) would quote from the first page of the article in the following way: “(Putnam 1967, p. 43)”.

Foreign words

Foreign words (to the language in which the article is written, of course) should be italicized.

Esta revista, composta na fonte Times New Roman, corpo 11/13,
papel Off-Set 90g e capa em Supremo 250g.