



CRISE E CRISE E CRÍTIC CRÍTICA

Filosofia e ciência

VOLUME 3/ NUMERO 3

ISSN 2311-5475



CRISE E CRISE E CRÍTICA CRÍTICA

FILOSOFIA E CIÊNCIA

CRISE E CRÍTICA
VOLUME 3 / NÚMERO 3, 2023
ISSN 2311-5475

EDITORES ASSOCIADOS

Min'ian Kussumi

Jean-Pierre Caron

Pablo Azevedo

COMITÊ INTERNACIONAL

- Alan Badiou
- Étienne Balibar
- Joan Copjec
- Mladen Dolar
- Adrian Johnston
- Catherine Malabou
- Benjamin Noys
- Robert Pfaller
- Ted Stolze
- Gabriel Tupinamba
- Jelica Šumić
- Yuan Yao
- Slavoj Žižek
- Alenka Zupancič

Editorial: filosofia e ciência	pag. 3
O materialismo histórico e a crítica à modernidade Mirian Kussumi	pag. 13
Subvertendo o solo áspero Cassia Siqueira	pag. 50
Ciência e filosofia no pensamento de Deleuze e Guattari Adamo Veiga	pag. 91
Contra a ciência - ou demistificando o cientismo? Pablo Azevedo	pag. 124
Uma jogada de dados nunca vai abolir os átomos Pedro Moraes	pag. 169
Saber científico e negacionismo: uma perspectiva hegeliana Ramon Oliveira	pag. 218
A abstração real e o dado Jean-Pierre Caron	pag. 253
Pelo Teoreticismo: Prática teórica e o inconsciente filosófico Natália Romé	pag. 317
Concreto pensado, concreto-em-ato Ray Brassier	pag. 358
Ciência, linguagem e a "verdade do sujeito" Paul Livingston	pag. 391
História e evento em Alain Badiou Quentin Meillassoux	pag. 428

Editorial: filosofia e ciência

EDITORIAL – FILOSOFIA E CIÊNCIA

As relações entre política e ciência não são nada evidentes. As relações entre política e ciência não são nada evidentes. O primeiro par, ciência e política, sintomaticamente denomina, segundo Alain Badiou, procedimentos de verdade *diferentes*, o que, em alguma medida, impede uma síntese, mas também uma relação de direta refutação entre eles. Assim, se consideramos que a política é a sua própria disciplina, sua autonomia passa a ser reguladora das relações entre ela e a ciência, de tal forma a possibilitar não apenas o *uso* de recursos da ciência para pensar-se a si própria, mas, alternativamente, a *criticar* o próprio âmbito do pensamento científico, a partir do ponto de vista político. Mas essa crítica efetivamente se dá em um âmbito no qual a refutação é possível?

A pergunta ganha outros contornos quando feita do ponto de vista da ciência. Se esta pretende legislar sobre todos os processos racionais, aparentemente, mesmo a política não poderia estar fora de seu alcance – haja vista a constituição de uma disciplina específica, a da *ciência política*, que pretende dar conta cientificamente de fenômenos políticos. Mas se a hipótese badiouiana sobre a autonomia dos procedimentos de verdade estiver correta, esta investigação científica de segunda ordem sobre o político não chega a constituir política – ou seja, não chega a *debater com a política no âmbito político*. Solução na verdade simplista se considerarmos que

o próprio acesso científico à política possa ser pensado como um problema político – ou como um problema científico.

Discutivelmente, em nenhum outro lugar essa tentativa de síntese entre o político e o científico de forma a remetê-los *ao mesmo plano* foi mais promulgada do que nos discursos acerca da cientificidade do materialismo histórico. Aqui, é como se a convergência entre política e ciência garantisse a valência – tanto política quanto científica – de ambas as esferas: um pensamento científico porque verdadeiro; com eficácia política, *porque verdadeiro*. O sonho de adequação total ao que se apresenta concretamente aparece aqui como o fiador de uma eficácia política, mas aqui é como se a prevalência anteriormente comentada se invertesse: se antes a eficácia do pensamento científico sobre o político aparece como questão política, aqui, a eficácia política da verdadeira ciência do materialismo histórico aparece como questão de *veridicidade*, portanto, de ciência. Neste número da *Crise e Crítica*, oferecemos a oportunidade de investigar, dentro dos contextos especificados por cada texto, algumas dessas relações.

O problema de uma crítica *política* da ciência apresenta-se como tema importante em alguns dos textos. Partindo da já citada pretensão ao *status* científico por parte do materialismo histórico, o texto de Mirian Kussumi retraça alguns movimentos de pensamento dos jovens Marx e Engels, na tentativa de pôr em questão esta imagem do materialismo em continuidade com uma modernidade cuja crítica, na verdade, teria sido o motor de desenvolvimento do próprio pensamento marxiano. Reconstruindo os argumentos da fase inicial de Marx e Engels sobre as formulações do idealismo alemão, a autora propõe que o método marxiano envolveria também uma crítica da concepção de sujeito moderno que se deriva de todo o

corpus iniciado por Kant, caracterizado pela separação de sujeito e do objeto que se dá a conhecer sob a forma da contemplação. Contra esta base contemplativa, o materialismo histórico ofereceria uma imagem que privilegia a participação e formação do próprio sujeito no interior do processo histórico em igual medida e entremeado aos objetos de conhecimento.

Interessante observar a mudança de perspectiva entre este texto e o de Ramon Oliveira – enquanto no texto de Kussumi a base escamoteada do marxismo é a de uma *crítica à modernidade* enquanto crítica ao sujeito desinteressado do conhecimento, no texto de Oliveira, a própria posição científica moderna comparece como base não tematizada do *fracasso* do projeto de emancipação social inscrito no arco do Idealismo alemão aos Marxismos. Neste texto, que se propõe a interrogar o atualíssimo problema do negacionismo científico na contemporaneidade, é oferecida uma visão crítica a uma resultante *irracionalista* do projeto da modernidade, mas que encontra na sua gênese as ambições da racionalização próprias do projeto científico moderno. O texto configurando-se, desta forma, em crítica racional – de matriz hegeliana – do projeto de racionalidade científica, que interroga os porquês do fracasso do projeto revolucionário não na contingência de um “retorno às trevas”, ou de uma tendência regressiva externa ao seu próprio impulso, mas na própria base do ideário modernista as razões para este fracasso.

Abordando as contradições entre *cientismo* e *ciência*, o texto de Pablo Azevedo, debruça-se sobre as reações aos “estudos sociais das ciências” - explorando uma lógica de escandalização desse tema proposta por Stenger: porque os cientistas não reagiram à abordagem de Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas*? E

porque se escandalizam com os “estudos sociais sobre a ciência”? Explorando essa questão sob a chave proposta por Stengers em *A invenção das ciências modernas* e dos estudos kuhnianos pós anos 90, é tensionada a temática entre ciência e cientismo (ou científicismo). Há uma dupla camada de leitura que inspira e mobiliza as provocações centrais que atravessam o texto: Wallerstein-Prigogine e Stengers-Prigogine

O texto de Adamo da Veiga, por sua vez, visita um autor em específico, Gilles Deleuze, procurando mostrar a posição da ciência no interior da divisão tripartite que oferece Deleuze entre ciência, arte e filosofia. Procurando elucidar estas diferenças tais como apresentadas no livro feito em colaboração com Felix Guattari, *O que é a Filosofia?*, o autor segue buscando na obra deleuziana os modos de conceituação da atividade científica, particularmente na influência exercida por Henri Bergson, sua crítica da espacialização do tempo e as consequências que esta crítica contém para o pensamento científico e seu posicionamento no ecossistema de práticas criadoras para Deleuze. Sem perfazer uma crítica da ciência exatamente, o texto de Veiga permite pensar uma *singularidade* da forma de consideração científica dos fenômenos e das suas modalidades próprias de desdobramento genético, a partir de como Deleuze propõe esta divisão.

Em direção inversa à *crítica política da ciência*, o texto de Pedro Moraes apresenta uma possível *crítica científica da política*, a partir do tratamento estendido do problema da análise do comportamento físico de materiais sob pressão em diversas escalas. Problema eminentemente técnico, que recebe uma introdução bastante pormenorizada pelo autor, que demonstra como o aparato

técnico-matemático usado para esta análise precisa passar por adaptações contextuais para traduzir corretamente o comportamento do material em questão, por exemplo, uma liga metálica, nas diversas escalas de análise possíveis. Esta tese aponta para um não-automatismo na aplicação dos modelos matemáticos, que precisam ser pragmaticamente considerados e localmente adaptados. O autor especula então sobre a possibilidade de uma análise multi-escalar em política, e sobre quais as adaptações efetivas à escala que tal análise irá solicitar ao pesquisador.

O texto de Quentin Meillassoux, traduzido por Garbosa e J.-P. Caron, manifesta a preocupação com a autonomia dos procedimentos genéricos, e é uma apresentação didática e resumida da filosofia de Alain Badiou em dois de seus principais livros: *O Ser e o Evento*, e *Lógicas dos Mundos*. As teses principais de Badiou são apresentadas com vistas a uma visão sinóptica, ainda que informal, de seu pensamento. O papel da novidade nos quatro procedimentos de verdade – política, ciência, arte e amor – é mostrado e, sobretudo, a consistência na produção e absorção de consequências destas novidades enquanto forma de pensamento que privilegia o “dia seguinte à revolução”, em lugar do puro evento milagroso, como algumas interpretações equivocadas de Badiou poderiam sugerir. Neste sentido, o texto de Meillassoux apresenta uma dobra entre epistemologia política e prática que alguns dos demais textos irão desenvolver.

O texto de Ray Brassier, traduzido por Rafael Moscardi, faz uma abordagem do problema do *fetichismo* no contexto do pensamento marxiano, rastreando as inversões pelas quais este vem a ser efetivado na sociedade de consumo. Para a abordagem de Brassier, mais uma vez, é essencial o problema da *abstração real*,

que é tematizado por Sohn-Rethel e que permite uma reconsideração dos limites entre o abstrato e o concreto na vida social, suas torções e dobras mútuas, que readéquam o alcance do pensamento abstrato e, com ele, da possibilidade do pensamento científico e do materialismo histórico. Neste sentido, entre crítica *política* da ciência e crítica *científica* da política, o texto de Brassier se ocupa da determinação real do pensamento abstrato e da determinação abstrata da agência real, circuito que se trata, conforme já havia dito Kussumi, de sustentar como objeto do materialismo histórico.

Partindo do recente interesse manifestado, entre outros, pelo próprio Ray Brassier, pelas relações entre os pensamentos de Marx e do filósofo da ciência Wilfrid Sellars, J.-P. Caron oferece uma abordagem específica desta relação por meio da detecção de um problema no conceito de *abstração real*, tal como presente na tradição marxista e enunciada na obra de Alfred Sohn-Rethel. A partir do confronto entre Sellars e Sohn-Rethel, Caron procura encontrar uma alavanca que justifique a hipótese da abstração real sem que esta recaia no chamado “Mito do Dado”, criticado pela tradição sellarsiana. Esta formulação renovada da abstração real justifica por sua vez uma abordagem multi-escalar das lógicas que determinam os mundos sociais – em continuidade com o trabalho do coletivo *Subset of Theoretical Practice* (“Subconjunto de prática teórica”), citado no texto – vindicando uma forma de raciocínio delegado que atribui à própria organização social valência cognitiva na obtenção de conhecimento sobre os processos políticos. Neste sentido, a epistemologia política proposta por Caron pretende ser uma ferramenta na luta política.

Esta abordagem termina por relacionar-se com algumas das formulações de Cássia Siqueira em seu texto, no qual ela se interroga

sobre o conceito wittgensteiniano de *Forma de vida*, procurando encontrar uma valência política para o mesmo. Se a forma de vida substitui, no pensamento wittgensteiniano, o apelo a um fundamento absoluto de nossas práticas, a abordagem de Siqueira faz menção à reconstrução proposta por Juliet Floyd a partir das relações entre Wittgenstein e Alan Turing. A partir de uma reflexão sobre o *ser genérico* e o conceito de alienação como aparecem no primeiro Marx, Siqueira propõe, na esteira de Mattin e de alguns outros autores contemporâneos, a alienação como um vetor de construção, na qual é rompida a cadeia de pertencimento entre agente e natureza, rompimento que inicia um processo de artificialização da própria forma de vida. A concepção matemática de Turing, tal como imaginada por Floyd, é levada então a reconsiderar formas de vida como construtíveis, construtibilidade esta que justifica a valência política anunciada, enquanto forma de transformação das práticas que constituem a própria forma de vida.

Mantendo a temática wittgensteiniana, o texto de Paul Livingston, traduzido por Cian Barbosa, questiona o lugar de um Sujeito da ciência, delimitado pelo *cogito* cartesiano, em uma perspectiva lacaniana que se nutre das considerações de Wittgenstein acerca do “Eu”. A posição de um “Eu” substancial que tem por correlato a totalidade de fatos a ser conhecida é aqui criticada com base tanto em textos de Lacan, quanto de Wittgenstein, com o qual Livingston tece uma interessante tapeçaria que conecta as *Investigações Filosóficas* – os parágrafos sobre o acesso privilegiado à dor, correspondentes ao jogo de linguagem do “diário das sensações”, entre outros – ao *Tractatus logico-philosophicus*, particularmente à tese da igualdade de realismo e solipsismo apresentada neste último, que advém com a dissolução de um “Eu”

que seja substancialmente separado da própria articulação lógica da linguagem.

O texto de Natália Romé retoma a dobra entre epistemologia e prática política já mencionada ao examinar o papel da *teoria* em Althusser – papel este também abordado neste volume sob um aspecto diferente no texto de Caron – e as acusações de *teoreticismo* levantadas contra o autor francês. O estatuto da teoria enquanto *prática teórica*, conforme o Althusser de *Sobre a Dialética Materialista* é examinado em sua relação paradoxal com o material pré-formado da ideologia – mas uma prática teórica à qual é vedado legislar de *fora*, da posição de uma ciência formada pairando por cima de toda e qualquer ideologia. Sob esse fundo exegético, Romé traz uma teoria da racionalidade imanente das práticas na qual a transformação imanente delas põe a distinção ao mesmo tempo em que afirma retroativamente a cientificidade da *práxis*.

Sob este aspecto, a questão da especificidade do político entra em linha de consideração em conexão com o problema da *Prática teórica* e da *Teoria da prática teórica*, que seria a filosofia, perfazendo um terceiro vértice, algo implícito no contexto de nosso volume, compondo um nó borromeano com Ciência e Política, respectivamente. Se ao longo desse editorial encontramos críticas *políticas* à ciência e críticas *científicas* à política, críticas *filosóficas* à ciência e *políticas* à filosofia, a reboque de suas aparências imediatas e em continuidade com a dificuldade de conceituação de uma *refutação crítica* de uma pela outra, cuja condição efetiva deveria ser a imanência de cada uma à prática que critica, encontramos também a localização simultânea em um e outro campo sob diferentes aspectos como forma de revelar o que há de político na ciência e de científico na política, não obstante a sua não coincidência. É este

campo complexo de sobreposições e diferenciações que coube, neste volume, falivelmente refletir.

O materialismo histórico e a crítica à modernidade

Mirian Kussumi

O materialismo histórico e a crítica à modernidade

MIRIAN MONTEIRO KUSSUMI

Resumo:

No presente artigo, buscamos analisar a origem e desenvolvimento da noção de materialismo histórico enquanto método de interpretação histórica e como o mesmo teria reivindicado um estatuto científico – principalmente no que concerne a produção teórica de marxistas do final do século XIX. Desse modo, buscamos investigar certos problemas inerentes à obra de juventude de Marx e Engels, de modo a esclarecer sua visão crítica principalmente no que se refere à filosofia idealista alemã, a subjetividade moderna e a noção de sujeito moderno burguês, que teria influenciado a delimitação de classes no que se refere ao pensamento marxista. O presente artigo, portanto, busca explorar o chamado materialismo histórico à luz de tal pensamento crítico.

Palavras-chave: Materialismo histórico; Modernidade; Pensamento especulativo; Consciência; Crítica.

Abstract:

This paper aims to analyze the origin and unfolding of the notion of historical materialism as a method in historical research and its claim to a scientific status – especially concerning Marxism’s theoretical formulations in the late nineteenth century. We seek to investigate

some questions situated in Marx and Engels' first writings in order to clarify their critical perspective especially concerning German idealist philosophy, modern subjectivity and the notion of the modern bourgeois self – and how these conceptions were determinant defining class in Marxist thought. This article, therefore, tries to explore the so-called historical materialism in the light of such critical thinking.

Keywords: Historical Materialism; Modernity; Speculative thinking; Conscience; Criticism.

Introdução.

Dentre os vários termos teóricos que receberam a marca registrada do marxismo, é incontestável a repercussão daquilo que se entende como materialismo histórico: entendido como o próprio modo de leitura e análise dos acontecimentos históricos, essa noção perpassou os dois séculos de tradição marxista reivindicando para si a legitimidade de uma “metodologia oficial”. Cabe, contudo, a pergunta sobre a posição exata em que o materialismo histórico é discutido na colaboração entre Marx e Engels. Nas últimas décadas do século XIX, uma geração de marxistas teria elevado o materialismo dialético ao posto de método historiográfico, de modo que tal noção se arrogou do *status* de saber científico: submetendo a história e seus eventos a certas regras gerais, suas análises pareciam ser orientadas a certos princípios teóricos comuns, de modo a apresentar tendências universais.

Entretanto, a partir de uma revisão sobre a história e suas metodologias – que teriam se desenvolvido enormemente, principalmente ao longo do século XX –, seria possível ainda considerar a materialismo histórico enquanto método, tal como havia sido moldado pelas leituras marxistas da década de 1890? E, desse modo, poderíamos considerar a história como um saber científico *strictu sensu*, tal como havia sido modelado no início da idade moderna? Nesse aspecto, de que modo o materialismo histórico ainda encontra certa plausibilidade na investigação histórica e como ainda podemos considerar o pensamento de Marx e Engels nesse contexto? Para esclarecer tais perguntas, buscamos não só retrair as principais características do materialismo histórico no recorte esboçado, mas ainda recorrer a certas leituras marxistas que nos poderiam trazer esclarecimentos sobre tais problemas. É, desse modo, que apelamos para os chamados textos de juventude de Marx e Engels, principalmente no que se refere às considerações críticas mobilizadas para a análise da modernidade filosófica – com o intuito de jogar luz sobre temas como o pensamento filosófico especulativo, a noção de consciência, o tipo social de homem burguês, tal como veremos a seguir.

I.

Em relação ao conceito de materialismo histórico, acreditamos que três passagens foram paradigmáticas no movimento de divulgação desse tema. A primeira delas, diz respeito a noção de relações de produção exposta na *Contribuição à Crítica da Economia política*. A segunda estaria relacionada à noção de luta de classes presente na história mundial tal como elaborado no *Manifesto*

Comunista e, por último, o sentido de materialismo como doutrina não meramente contemplativa da realidade, mas referente à atividade social do homem – presente nas *Teses sobre Feuerbach*. De certo modo, é possível dizer que tais passagens não representam a visão mais sofisticada e complexa de Marx e Engels: sua relevância se concentra no seu poder de disseminação, no quanto tais concepções circularam e se vulgarizaram, funcionando como uma espécie de síntese condensada e simplificada do marxismo para um grande público. São justamente nessas passagens que podemos vislumbrar três movimentos teóricos que, inclusive, foram alvo de críticas ao longo da primeira metade do século XX¹, a saber, uma tendência economicista, um certo historicismo teleológico e, por último, um materialismo anti-espiritualista.

No que se refere à disposição economicista, tomemos como trecho mais significativo o prefácio de *A Contribuição*. Marx é textual sobre o papel atribuído à atividade produtiva para a própria reprodução da espécie humana:

na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida

¹ Para um resumo consistente das críticas sobre o marxismo elaboradas principalmente em meados do século XX e que não tenham sofrido de distorções ideológicas (como é o caso de Popper em *The Open Society and its Enemies*), ver *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico e História e Revolução* de Jürgen Habermas (HABERMAS, 1983).

material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral².

Não é difícil constatar a tendência economicista presente nessa passagem. Funcionando como estrutura, como a base material, as relações de produção com as quais a economia parece se constituir funcionaria como o fundamento sobre o qual a vida jurídica e política se assentam. Existiria uma espécie de relação causal correlata, pois aquilo que ocorre na base econômica, no conjunto das relações produtivas geraria, por conseguinte, fenômenos enquanto efeitos diretos na parte jurídica e política, como manifestações refletidas. O que se altera nas forças produtivas engendra uma alteração correlata no aparato jurídico e político. Por isso, Marx vai além ao afirmar que a própria formação da consciência dos homens é constituída a partir dessas relações econômicas “determinadas, necessárias, independentes de sua vontade”. Em síntese, “não é a consciência dos homens que determina seu ser”, mas as relações de produção que, determinando as relações sociais, condicionam a consciência do homem³. A tendência economicista, portanto, recairia na evidência de um movimento inflacionário em relação à reprodução material (plano material que determina a consciência, a consciência como mero produto ou reflexo do material).

Indo para a segunda passagem, referente ao *Manifesto Comunista*, ali já observamos a inclusão de um tratamento histórico em sentido forte. O pressuposto de uma história mundial, linearmente

² Marx, 2016, p. 5

³ Idem.

desenvolvida, se explica pela condição invariável da luta de classes⁴. Enquanto eixo de articulação, a oposição entre opressores e oprimidos funciona como regra explicativa fundamental subjacente à história considerada enquanto Totalidade, uma vez que essa oposição de conflito poderia ser deslocada retroativamente para as mais “remotas épocas históricas”. É necessário apontar o caráter naturalmente inflamatório e retórico do *Manifesto*, de modo a levar em consideração sua simplificação proposital, assim como seu caráter de convencimento. Porém, na medida em que tratamos da recepção do marxismo e de sua subsequente vulgarização, é necessário apontar as consequências de um historicismo teleológico e homogeneizante aqui.

A noção de história do *Manifesto*, de fato, não traz uma distinção muito radical com outras filosofias da história, principalmente a de Herder e Hegel. Há, portanto, um assentimento com a história entendida pela chave da constância e progressão, a partir de uma axioma teórico que funcionaria como uma espécie de denominador comum de uma história mundial. No caso de Herder, era a noção de identidade cultural desenvolvida nos vários povos do mundo. No caso de Hegel, era o Espírito subjetivo, objetivo e Absoluto. Já no Manifesto, essa constante se define pela noção de luta de classes. Isso deixa entrever, portanto, uma espécie de projeção para o passado: anterior à efetivação do sistema econômico capitalista marcadamente da modernidade, a divisão (e, conseqüentemente, a própria consolidação) do que seria classe enquanto posição social é retroativamente pressuposta no mundo antigo e feudal. Esse procedimento será bastante relevante no que

⁴ Engels; Marx, 2010, p. 40.

concerne à acusação de anacronismo histórico, como veremos mais à frente.

Por último, sobre a própria definição do que seria o materialismo enquanto método – e constituindo um afastamento da concepção filosófica tradicional de doutrinas materialistas – nas *Teses para Feuerbach*, observamos a apropriação autoral dessa concepção marcada, principalmente, pelo seu aspecto prático. Embora a mais famosas das teses, mais especificamente a onze, já denote um claro apelo para um sentido de prática política como transformativa da realidade, gostaríamos de voltar para a primeira tese: ali, os autores trazem uma diferenciação de dois tipos de materialismo. Em ambos os casos, se acentua o aspecto de uma valorização da forma objetiva, em que se considera “o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível”⁵. Mas essa consideração ainda permanece uma atividade exclusivamente teórica: esse materialismo, Marx e Engels o denotam como decorrente de uma via contemplativa – existiria uma diferença qualitativa entre um materialismo em que o objeto, a realidade, o sensível são apreendidos pelo movimento da contemplação sendo, portanto, majoritariamente teórico e um outro (reivindicado pelos autores), concebido a partir da atividade humana. Trata-se aqui, desse modo, de uma diferença no que se refere a “atitude humana”, pois, se de um lado, tal atividade aparece como autenticamente teórico-contemplativa, por outro, o materialismo de tipo prático seria referente a uma atividade revolucionária, ou ainda prático-crítica.

⁵ Engels; Marx, 2011, p. 537.

É razoável, por conseguinte, apontar de que modo Marx e Engels instauram um sentido modificado de materialismo, em contraste com as concepções tradicionais da história da filosofia. Não se trata, desse modo, da concepção materialista inerente às teorias clássicas como o atomismo; nem de um entendimento do substrato material como pura realidade empírica objetiva (caso do empirismo inglês); nem da proposta de uma metafísica materialista baseada nas noções de matéria, corpo e movimento (caso do materialismo oitocentista francês). Subvertendo esse elenco de posicionamentos teóricos, o sentido de materialismo para Marx e Engels diverge das correntes supracitadas principalmente por dois pontos: o primeiro em relação ao elemento prático, das ações humanas, rejeitando a ação contemplativa enquanto atributo primário do homem. E mais importante ainda, à ideia de que esse materialismo se vincula a um aspecto social-histórico, que implica em um abandono de formações teóricas e a uma subsequente teoria metafísica/ontológica sobre a matéria em si, assim como o comportamento dos corpos materiais. Todas essas nuances diferenciais que resvalam em posições estritamente filosóficas nos conduzem para a décima primeira tese em seu teor apoteótico, com a afirmação literal de “que o ponto de vista do novo [materialismo] é a sociedade humana, ou a humanidade socializada”⁶.

Não é, portanto, exagero apontar que tais passagens aparecem como cruciais nos temas mais popularizados pelas futuras gerações de marxistas, a saber: a noção de relações materiais como relações de produção perfazendo uma estrutura econômica, a ideia de uma leitura da história mundial como organizada a partir do

⁶ Ibidem, p. 539.

dualismo da luta de classes e a apropriação e consecutiva reelaboração do conceito de materialismo que, agora aplicado à história, se apresentava como um método. Essas noções irão constituir o sentido de materialismo histórico em seu desenvolvimento principalmente na década de 1890, sendo que, após a morte de Marx, Engels já registrava a ideia de uma “visão materialista da história”, oposta ao que seria uma perspectiva idealista da mesma⁷. Nessa medida, o que posteriormente fundamentou o tratamento da história a partir de uma visão materialista denota uma espécie de combinação dos conteúdos inerentes às passagens anteriores. E não se constituindo apenas como hipótese ou mera orientação teórica, essa noção passa a ser considerada como um método que reivindica um estatuto científico (o que de certo modo refletia a própria tendência cientificista engelsiana⁸).

Segue-se daí que somos levados à pergunta sobre o que caracterizaria o próprio método do materialismo histórico. Ou seja, quais são seus pressupostos teóricos, seu modo de aplicação, suas propriedades principais etc. O primeiro ponto que merece esclarecimento é sobre a própria definição de história enquanto objeto de análise, e um ponto fundamental para tal seria a perspectiva de totalidade – que, curiosamente havia sido tanto corroborada pela filosofia da história idealista, como pelo método positivista aplicado à narrativa histórica. Pensar a história como

⁷ Engels, 1984, p. 54.

⁸ “O alcance de influência de Engels foi descrito muitas vezes e, sobretudo depois de Lukács, a dimensão objetivista e cientificista desta influência foi acertadamente criticada pela maior parte dos teóricos neomarxistas. Recentemente, as raízes do “positivismo” engelsiano (as raízes teóricas, não culturais ou sociais) foram indicadas na versão da teoria da história elaborada por Marx e Engels conhecida como materialismo histórico” (Arato, 1986, p. 86).

perfazendo uma totalidade significa apontar uma concatenação de “épocas históricas”, revelando um sentido de continuidade. E por conta dessa linearidade, há implicada aí, mesmo que indiretamente, a ideia de que a história se faz de modo processual ou ainda por um desenvolvimento da vida social humana através das épocas históricas⁹. Nega-se, desse modo, qualquer fator de aleatoriedade no andamento histórico, o que torna possível tratar certos eventos como sem início ou fim: ora, se a história é um Todo, ou seja, uma unidade onicompreensiva, isso significa que, por exemplo, a noção de classe já estava em germe nas etapas anteriores à modernidade (ponto que, como vimos, era sugerido no *Manifesto Comunista*). Mesmo que cada época histórica tenha suas especificidades próprias, como, por exemplo, um modo de funcionamento social e produtivo particular – o que Marx, inclusive, aponta no prefácio da *Contribuição* – ainda assim, confirma-se a projeção anacrônica da noção de luta de classes para momentos históricos remotos, assim como uma capacidade produtiva de um capitalismo primitivo.

Um outro ponto relevante na consideração sobre o materialismo histórico é sua reação ao idealismo. Talvez por conta das críticas veementes operadas por Marx em relação à tradição filosófica hegeliana, principalmente elaborada na sua filosofia de juventude, observa-se a fixação de uma oposição superficial entre materialismo e idealismo enquanto correntes: a tendência reativa contra o idealismo se reflete na formação do par antitético idealismo *versus* materialismo, cuja organização oposicional reaparece sob a distinção entre ideia e matéria ou ainda pensamento e ser. Pelos teóricos que reivindicam o materialismo histórico nas últimas

⁹ Labriola, 1966, p. 99-104.

décadas do século XIX, se constata uma espécie de prevalência ou anterioridade ontológica de um desses termos, o que seria determinante para uma análise ou idealista ou materialista. De modo sucinto, isso pode ser entendido sob “questão se a mente ou a natureza vieram primeiro”¹⁰.

Reivindicar uma primazia pelo materialismo aqui significa operar através da separação entre abstração e realidade: a filosofia idealista como meramente abstrata e mental, se desliga do que se dá na realidade material, se pautando em uma atividade reflexiva e exclusivamente subjetiva, a ponto de ser entendida como processo especulativo quase *ex nihilo*. A partir da consolidação do par antitético entre idealismo e materialismo, tais autores operam um salto específico, ao sugerirem uma associação entre o pensamento idealista com a visão e o modo de vida burguês: o idealismo condensaria o aspecto puramente intelectual, abstrativo, referente ao pensamento e, portanto, burguês. Do outro lado, a visão proletária seria imediatamente entendida como materialista, referente à realidade, se alinhando à primazia irrefutável do ser.

Essa cisão será determinante para a consideração do materialismo histórico para tais autores, porque disso se desdobrará uma série de demarcações que apresentam como um fundamento referencial de classe, instaurando assim duas ordens paralelas. Uma delas seria correspondente ao pensamento filosófico idealista como produto de um sujeito autônomo (consciência ou sujeito transcendental kantiano), individualista e participante da classe dominante. E não apenas enquanto mera tipologia de um modo de vida, enquanto representação de classe, é ainda possível entrever

¹⁰ Mehring, 2015, p. 15.

certas manifestações da visão de mundo burguesa como, por exemplo, o destaque para a lei e estado, como fundamentos de uma consideração jurídico-política¹¹. Formas culturais ou ainda espirituais se tornam, desse modo, produtos de um modo de vida burguês ou proletário, tais como a moral, a jurisdição, arte e religião¹².

Mas voltando à história, a noção de um sujeito burguês associado ao idealismo se conecta à reação contra a imagem do protagonismo histórico lido a partir de uma concepção individualista (personalidades célebres e marcantes), cujas ações e feitos extraordinários seriam o que muda o curso das coisas (aspecto marcante da historiografia no século XVIII). Para a concepção do materialismo histórico que estamos tratando aqui, não se trata do papel do indivíduo no desenvolvimento social, mas sim de que é o desenvolvimento da própria humanidade que, por sua vez, expressa leis inerentes a esse mesmo desdobramento¹³. Nessa medida, não é negado inteiramente o papel do indivíduo, mas sua atuação se limita à circunscrição do desenvolvimento social já em curso. Disso decorre que a ação individual até pode transformar alguns eventos e consequências particulares, mas nunca a tendência histórica *per se* – uma vez que os próprios indivíduos são entendidos como os produtos dessa tendência¹⁴.

É, assim, que observamos uma reorientação sobre quem seria o “sujeito da história”: antes de ser entendido como o indivíduo singular e heroico, o mesmo aparece como o proletariado enquanto classe, a massa trabalhadora que, de fato, move a história como seu agente efetivo. Por centralizar o potencial de mudança histórica, o

¹¹ Labriola, op. cit., p. 180.

¹² Kautsky, 1907, p. 185.

¹³ Plekhanov, 2020, p. 56.

¹⁴ Ibidem, p. 79.

proletariado também se torna o vencedor natural da luta de classes, o sujeito histórico por excelência, que concentra a capacidade revolucionária como modo de transformação prática, movendo a roda da história. É essa interpretação que também sentencia a burguesia ao seu lugar naturalmente retrógrado – um reacionarismo a qualquer modo de evolução de um novo modelo social “destinado a realizar essa forma de sociedade do futuro”¹⁵. Aqui, o materialismo histórico deixa seu lugar de análise histórica *post factum* e assume a voz do prognóstico do futuro, assumindo seu lado mais engajado e prescritivo: põe-se a tarefa de achar os métodos para a revolução proletária e para a própria tomada de consciência do proletariado sobre si mesmo enquanto sujeito da história¹⁶.

É nessa medida que esbarramos em um problema apontado criticamente sobre os autores até aqui citados: seu aspecto determinista nas análises do processo histórico. É certo que esta geração de marxistas se contrapunha à ideia de um *telos* histórico enquanto plano divino, como uma harmonia pré-estabelecida. Longe de aceitar uma orientação teológica da história, isso, contudo, não excluía um certo determinismo no desenvolvimento histórico, tanto em relação à necessidade efetiva de uma revolução proletária, quanto da suplantação da divisão de classes. E nesse ponto nos deparamos com uma contradição, pois do mesmo modo em que se afirma que é a ação proletária que “faz” a história, se aceita, conjuntamente, a ideia de eventos históricos futuros inevitáveis. Uma conciliação não muito satisfatória para essa aporia é dada por Plekahnov na medida em que entende a liberdade como uma espécie de tomada de consciência da necessidade. O processo histórico é

¹⁵ Kautsky, op. cit., p. 116.

¹⁶ Labriola, op. cit., p. 126-127.

necessário e, nesse ponto, a impotência do homem se revela na irreversibilidade do que já estaria pressuposto em seu destino (destino da revolução proletária, destino da vitória da classe trabalhadora). Mas ao se dar conta de si como uma parte atuante e principal do processo, o homem encontra a “liberdade que significa ser consciente da necessidade”¹⁷. A antinomia entre liberdade e necessidade ganha tons de uma conciliação entre o indivíduo e o Todo que só apresenta uma resolução a partir de uma identidade entre ambos: a mente apreende toda a estrutura necessária do mundo num ato de contemplação última, espécie de inspiração spinozista monista que também representa a relação totalidade e parte.

Embora o materialismo histórico se apresentasse como um trabalho de análise dos eventos temporais, o que implica um esforço interpretativo (passível de dissenso), como também da evidência de acontecimentos contingenciais, ainda assim, pretendia-se ao estatuto de um saber científico. Isso significa que ele não apenas versava pela orientação prático-revolucionária, mas buscava igualmente se firmar enquanto um *corpus* teórico: a teoria, portanto, possuía a função de direcionar e organizar a própria leitura da história. Elaborar uma teoria da história, portanto, incluía diretrizes hipotético-especulativas que se alçam à posição de regras para a própria análise e tratamento do objeto histórico. Assim, sinteticamente, se tratava da inclusão de um método historiográfico que funcionava a partir de regras gerais de funcionamento com a aspiração de chegar a certas verdades universais – concepção trivial de ciência, normalizada desde o século XVII. E é por isso que a

¹⁷ Plekhanov, op. cit., p. 50.

última característica que nos falta indicar é a reivindicação do materialismo histórico a um estatuto científico: pois, se tratando de um método organizado, com premissas teóricas consistentes, tratava-se de um saber que envolvia senão leis universais, pelo menos regras gerais a que estava submetida a interpretação histórica. Por isso, assim como havia as ciências da natureza, que se destinavam à investigação do que se dava no mundo natural (realidade empírica), igualmente, o materialismo histórico aparecia como o método de análise e explicação (também material) sob o ponto de vista dos acontecimentos – o que lhe garantia uma justificativa para a pretensão de ciência legítima. Tal concepção parece ter sido não apenas corroborada, mas largamente difundida por Engels, que não apenas ratificava uma visão sistemática-totalizante, de modo a ver uma reunião entre história e a Natureza, como ainda teria encontrado a lei de funcionamento geral para ambas – a dialética: “As leis da dialética são, por conseguinte, extraídas da história da Natureza, assim como da história da sociedade humana. Não são elas outras senão as leis mais gerais de ambas essas fases do desenvolvimento humano”¹⁸.

Quando Engels, portanto, indica textualmente a necessidade de considerar a história da natureza e a história da sociedade humana a partir de um ordenamento por “leis mais gerais”, ele deixa entrever que seu projeto teria uma fundamentação científica. Tal projeto se concentraria na tentativa de enquadrar fenômenos naturais e humanos a partir de explicações dialéticas abrangentes que, justamente, deem conta das transformações inerentes ao mundo natural e à história. Pressupostos ou leis científicas surgem aqui

¹⁸ Engels, 2000, p. 34.

como formulações teóricas *apriorísticas*¹⁹, que fornecem a agregação da multiplicidade acontecimental de fenômenos, tanto naturais quanto sociais, subsumidos aos princípios teóricos dialéticos²⁰. Contudo, é importante notar que na medida em que Engels busca uma aplicação das leis dialéticas – entendidas como científicas – na própria história e sociedade humanas, ele retorna ao problema do materialismo histórico a partir de um alinhamento com as características elencadas anteriormente: aqui, portanto, se inclui o problema da luta de classes, da produção econômica como princípio norteador da história, assim como um anti-idealismo. Segundo Engels:

Mas a velha concepção idealista da história, que ainda não havia sido removida, não conhecia lutas de classes baseadas em interesses materiais, nem conhecia interesses materiais de qualquer espécie; para ela a produção, bem como todas as relações econômicas, só existia acessoriamente, como um elemento secundário dentro da “história cultural”²¹.

E ainda:

Agora, o idealismo fora despejado do seu último reduto – a concepção de história –, substituída por uma concepção materialista da história, com o que abria caminho para explicar a consciência do homem pela sua existência, e não esta pela sua consciência, que era até então o tradicional²².

¹⁹ Selincourt, 1927, p. 195.

²⁰ As leis da dialética, segundo Engels, retiradas diretamente da *Ciência da Lógica* de Hegel seriam: “1) A lei da transformação da quantidade em qualidade e vice-versa; 2) A lei da interpenetração dos contrários; 3) A lei da negação da negação” (Engels, 2000, p. 34). A partir dessa citação, é possível perceber de que modo Engels privilegiou o caráter de mobilidade e transformação da dialética, principalmente no que se refere à transformação (ou passagem) de algo a seu oposto.

²¹ Engels, 1984, p. 52.

²² *Ibidem*, p. 53.

Vimos, até aqui, de que modo a noção de materialismo histórico teria sido utilizada e divulgada pela tradição marxista principalmente no final do século XIX. Buscamos determinar as características principais dessa leitura que seriam: 1. uma tendência economicista; 2. um certo historicismo teleológico e, por último, 3. um materialismo anti-espiritualista. Junto a isso, ainda afirmamos 4. a sua pretensão científica, cuja demanda foi bastante expressa pelo próprio Engels, a partir de sua interpretação da dialética hegeliana e de sua tentativa de instituí-la enquanto princípio de lei geral – aplicada tanto à história, mas também no escopo alargado do campo natural-ontológico. É bastante curioso, entretanto, que o materialismo histórico, enquanto método, não tenha sido longamente discutido por Marx. Principalmente no que se refere aos seus escritos de juventude, alguns em pareceria com o próprio Engels, observamos quanto tais questões são discutidas de modo um tanto quanto diferenciado, tema que nos debruçaremos a seguir.

II.

O primeiro ponto que gostaríamos de analisar diz respeito tanto ao anti-idealismo quanto a própria determinação de classes antagônicas na obra de Marx e Engels. É certo que há vários registros dessa delimitação nas investigações sobre a economia política. Contudo, um aspecto que gostaríamos de tratar diz respeito a um elemento mais filosófico, a saber, a noção de subjetividade. Acreditamos que principalmente Marx buscou realizar uma análise da modernidade, sendo imprescindível para isso uma investigação apurada daquilo que ele chamou de economia burguesa desenvolvida. Mas, conjuntamente a isso, evidencia-se também uma

análise do indivíduo burguês, que ousamos chamar de um *tipo social* da modernidade. Enquanto noção heurística, o tipo social se refere à possibilidade de encontrar traços comuns no que se refere à subjetividade moderna por excelência, o que torna necessário fazer uma análise sobre o processo formativo da subjetividade dita burguesa, processo este que, sob a pena de Marx e Engels, se consolida enquanto crítica.

Para tanto, o alvo mais contundente nessa tarefa era a filosofia idealista – tanto abrangendo o pensamento kantiano e hegeliano como também os leitores imediatos do idealismo. Esse movimento crítico se desdobra, a nosso ver, em duas vertentes principais. De um lado, em relação ao kantismo, Marx e Engels colocam em questão o problema do método – aí o cerne crítico se faz a partir da capacidade da atividade contemplativa e legisladora do sujeito do conhecimento em seu papel construtivo da objetividade. Não por acaso, a noção de Kant se pauta na própria legitimação da discussão epistemológica *per se*, como o próprio campo de delimitação de um sujeito cognoscente contraposto ao objeto conhecido. Do outro lado, a noção da concepção especulativa, que encontra o seu ápice na metafísica hegeliana, através do trabalho conceitual que propõe um modo de inteligibilidade extremo que resultaria na tentativa de explicar a realidade empírica de modo puramente intelectualivo – o que, portanto, se converteria em um afastamento progressivo da realidade material, ou pelo menos em uma indiferença com o que se passa na realidade empírica.

É bastante reconhecido o empenho crítico direcionado à filosofia idealista na chamada fase de juventude de Marx e Engels. Os temas recorrentes que acentuavam um afastamento em relação à filosofia especulativa variam entre a crítica teológica (cujo alvo

parecia ser o cristianismo convicto de Hegel e de alguns de seus sucessores imediatos), assim como à sua concepção de Estado estabelecida na *Filosofia do Direito*²³. A recepção da filosofia hegeliana não apenas associou um elemento teológico ao sentido de Espírito, algo sugerido pelo próprio Hegel e corroborado primeiramente com sua aposta na filosofia e religião como dois modos de “acesso” à instância espiritual, mas também, quanto à questão do Estado no sentido hegeliano, é a sua natureza abstrata e seu lugar na defesa de interesses burgueses que aparecem como notoriamente problemáticas: a noção de que a Ideia é logicamente posta como *ex ante*, de modo a anteceder o próprio desenvolvimento natural da organização social e política real²⁴. Em outras palavras, funcionaria como se o conceito do que seria o Estado, sua concepção puramente lógica, pudesse ser elaborado ou apreendido de modo *a priori* e anterior ao seu aspecto real. Dessa forma, a concepção de que haveria uma antecendência lógica *qua* pressuposto teórico, aplicável à realidade, retoma assim o problema da prevalência do aspecto intelectual sobre o material: “A Ideia é subjetivada e a relação real da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade interna imaginária. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; eles são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação isso se inverte”²⁵.

²³ Segundo Leopold: “A *Kritik*, em particular, contém um ataque continuado e estimulante ao método especulativo. As críticas de Marx abrangem uma variedade de tópicos: o *status* epistemológico das categorias hegelianas, a atitude especulativa em relação ao mundo empírico, a suposta ligação entre o conceito e sua realização, a natureza da explicação especulativa e a identidade hegeliana de Deus e do mundo. Apesar de seu alcance e poder, essas críticas permanecem tristemente negligenciadas na literatura” (Leopold, 2007, p. 48).

²⁴ Hegel, 2022, §1.

²⁵ Marx, 2014, p. 36.

Aos olhos de Marx, o projeto de Hegel parte assim de uma inversão entre o âmbito especulativo alçado ao primeiro plano em relação ao campo da realidade empírica. O conceitual coloca o aspecto inteligível na frente do real. Esse passo se torna decisivo para o que Marx aponta como problemático no próprio movimento filosófico de Hegel e do idealismo como um todo, porque é a partir da evidência da hegemonia do aspecto lógico e, desse modo, *apriorístico*, que Marx põe em evidência a natureza do trabalho especulativo em geral. Em uma passagem da *Sagrada Família*, Marx concebe o problema da formação conceitual na atividade especulativa via de regra:

Quando, partindo das maçãs, das pêras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “fruta”, quando, seguindo adiante, *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata “a fruta”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o *verdadeiro* ser da pêra, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – “a fruta” como a “*substância*” da pêra, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pêra não é o ser da pêra, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta”²⁶.

É importante notar na citação acima que Marx se propõe a desvelar a própria quintessência do trabalho de conceitualização que, ousamos dizer, não é apenas exclusivo do idealismo pós-kantiano, mas refaz o caráter de especulação geral da filosofia. Tal

²⁶ Engels; Marx, 2003, p. 72.

citação demonstra, desse modo, como a noção de representações é formada: a partir da abstração referente a vários objetos reais que podem ser “resumidos” em uma categoria ou então um conceito. E de fato, a filosofia apresenta uma tendência tradicional de subsunção dos elementos singulares sob um conceito abstrato ou categoria compreensiva. O que Marx evidencia é o problema clássico da relação entre unidade e multiplicidade: há uma multidão de objetos, de coisas singulares que, como tais, possuem atributos particulares. A ação especulativa do puro pensamento agrupa a multiplicidade objetiva (objetos não apenas abstratamente singulares, mas empiricamente reais) em um único conceito ou categoria formal. Subjacente a esse movimento, instaura-se um esforço de universalização que, necessariamente, envolve ignorar aquilo que a coisa tem de mais particular, seus atributos secundários e não-essenciais que, para o pensamento filosófico, se tornam irrelevantes. Há, desse modo, um retorno à questão filosófica também tradicional sobre a relação entre ser e aparência. A variedade das coisas se reduz apenas à aparência, pois o seu ser essencial, identificado como núcleo formal, só é estipulado através de um movimento de abstração daquele que observa ou investiga. O alvo crítico imediato é, de fato, Hegel, mas poderia também ser aplicado ao hilemorfismo tomista-aristotélico.

Desse modo, a produção abstrata não apenas se institui, mas ainda “adquire uma existência mais desenvolvida e mais declarada”, ou seja, instaura uma artificialidade abstrata do conceito que se distancia do elemento empírico e singular. Retomando a metáfora da fruta, na condição de síntese, todas as frutas podem se concentrar apenas no termo “a fruta”, como uma “unidade que contém, dissolvida em si, cada uma das frutas, ao mesmo tempo em que é

capaz de engendrar cada uma delas”²⁷. Esse processo de elevação ou subsunção de elementos reais que se tornam uma mera entidade mental (que se propõe universal), surge como “expressão transcendente a abstrata da situação existente”²⁸, elaborando uma diferença imaginária em relação ao mundo. A redução de uma multiplicidade na unidade permite ao pensamento especulativo instaurar um descolamento radical com a realidade: pode até ser que se tenha partido de coisas reais e singulares para o processo de conceituação²⁹ (como no caso das peras, maçãs e amêndoas), mas uma vez que se chega no conceito das mesmas pelo termo geral (“a fruta”), perde-se o vínculo referencial entre o conceito e a coisa, de modo que o primeiro ganha uma independência ontológica.

O diagnóstico apontado por Marx e Engels no que se refere ao trabalho especulativo filosófico é um crescente afastamento da realidade sensível, a indiferença quanto aos eventos empíricos e a subsequente autossuficiência de entidades intelectuais que, contudo, precisam da realidade material para sua formulação. Invariavelmente, isso levaria a uma circularidade mental que significa a alienação cada vez mais profunda entre o sujeito e o objeto. Aqui, portanto é possível evidenciar um aspecto do próprio método de análise de Engels e Marx subentendido na crítica ao idealismo: as abstrações ou conceitos devem sua estrutura a uma atividade teórica exclusiva que apaga qualquer ponte com a sensibilidade, o que torna

²⁷ Ibidem, p. 74.

²⁸ Ibidem, p. 52.

²⁹ Sobre a capacidade abstrativa no próprio método dialético: “Assim, um método dialético parece ser fundamentalmente *conceitualista* na medida em que afirma que podemos descobrir características de circunstâncias factuais existentes com base na análise lógica de certos conceitos fundamentais (por exemplo, o conceito de Ser para Hegel, ou o conceito de mercadoria na compreensão de Lênin sobre o *Capital*)” (Little, 1986, 114).

imperativo um retorno para o domínio empírico, ou seja, para as coisas e eventos materiais. É bastante verossímil o modo como as formulações de Engels e Marx se articulam com a crítica ao elemento teológico/espiritual: o espírito se torna uma entidade transcendente e suspeita, como se tivesse uma realidade própria sem nenhum fundamento material, cortando seus vínculos com o real ou então através da instauração de uma legitimidade ou anterioridade ontológica em relação às coisas da realidade (alienação dupla, tanto entre ideia e objeto, quanto entre o sujeito e o objeto³⁰).

A partir da análise do movimento especulativo filosófico, torna-se possível depreender as implicações metodológicas que decorrem daí, assim como os pressupostos teóricos que fundam a tarefa epistemológica, principalmente para o filósofo idealista, tais como: um apego prioritário ao elemento teórico, a especulação e abstração como seu motor, o apagamento do aspecto ativo do sujeito (quase exclusivamente contemplativo), o afastamento das evidências empíricas. Todos esses fatores se referem ao próprio modo em que a filosofia e, de certa forma, as ciências pareciam adotar na modernidade. É o próprio modo de fazer teoria que está em jogo aqui, o comportamento e as vias tomadas por aqueles que propunham uma ciência ou uma história que receberam o carimbo de “idealista”.

Segue-se daí que, para Marx e Engels, tais procedimentos e condutas epistemológicas e de método refletem um aspecto anterior, como expressões de uma visão de mundo supraindividual enquanto tendência geral do pensamento moderno, principalmente alemão. É, portanto, aqui que recorreremos para a noção de tipo social enquanto função heurística, uma vez que se trata não de um único indivíduo,

³⁰ Engels; Marx, 2003, p. 53.

mas de uma manifestação no que concerne à formação da subjetividade. Essa visão de mundo será bastante trabalhada no texto da *Ideologia Alemã* que, mantendo a linha crítica contra a corrente hegeliana majoritária, se aprofundou sobre a própria formação do sujeito moderno articulado pelo termo bastante popularizado entre os séculos XVIII e XIX, a “consciência”. Nessa medida, um dos fatores principais que a elaboração de tal crítica revela é não apenas a denúncia da prevalência do aspecto idealista que dominou a chamada filosofia especulativa a partir do kantismo, mas ainda a posição do sujeito burguês moderno e sua visão de mundo como alçadas ao lugar de universalidade.

A noção de consciência, ou ainda de consciência de si ou autoconsciência, se torna o termo de referência para a concepção subjetiva. Tendo sido afirmada por Kant através da noção de sujeito transcendental, observa-se a unidade do Eu como modelo pautado em uma concepção racional. Kant já determina na *Crítica da Razão Pura* uma noção de consciência reflexiva, a autoconsciência como um “Eu penso” que acompanha todos os estágios do contato humano com o mundo objetivo, de modo a permitir que o Eu tenha dimensão de si mesmo como essa unidade atomista. A questão da subjetividade encontra uma alternativa na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel mantendo o acento em uma consciência e seu movimento reflexivo como condição necessária para dar sentido ao mundo: enquanto sujeito de conhecimento, a consciência não apenas delimita o que são as coisas e os objetos no caso kantiano, como, em Hegel, indica o lugar do pensamento finito articulado em consonância com a realidade. É nessa medida que se tem a consciência enquanto modelo universalista, de modo que a

consciência finita, particular, se eleva a padrão generalizado do Eu moderno.

Segundo Marx e Engels, isso será decisivo não apenas para a valorização da racionalidade, mas também para a própria concepção de natureza humana³¹: na *Ideologia Alemã* é apontado esse aspecto da produção de representações, ideias e conceitos como inerente ao modelo da consciência moderna, acentuada pelo idealismo, principalmente em referência ao sistema filosófico hegeliano:

Consequentemente, por um lado, em vez de homens reais e suas consciências reais de suas relações sociais, que aparentemente os confrontam como algo independente, ele tem a mera fraseologia abstrata: *autoconsciência*, assim como, em vez da produção real, ele tem *a atividade dessa autoconsciência, tornada independente*³².

A perspectiva da consciência como unidade formal e intelectual envolve, além disso, um aspecto mais radical, que chamaremos aqui de projeção racional de si no mundo. Nos *Manuscritos Econômico e Filosóficos*, Marx dá um resumo bastante sucinto do trabalho da consciência como elaboração de exteriorização da racionalidade. A apreensão imediata do objeto exterior por parte da consciência se transforma em expressão de si na realidade: “1) que o objeto enquanto tal se apresenta à consciência como evanescente; 2) que é a exteriorização

³¹ A referência sobre a natureza humana aqui diz respeito à concepção de homem como um ser genérico. Grosso modo, Marx delimita o ser genérico humano por suas funções vitais (animais, ou seja, biológicas), sua capacidade reflexiva por ser dotado de consciência (Marx, 2015, p. 84) e sua capacidade laboral enquanto modo de modificação da natureza exterior para sua subsistência. Para uma maior elaboração, ver: Wallimann, 1981, p. 12-15.

³² Engels; Marx, 2011, p. 100.

(*Entäusserung*) da consciência-de-si que põe a coisidade (*Dingheit*)³³. O objeto enquanto negativo, é suprassumido pela consciência, envolvendo um processo de reflexão da mesma através de um retorno para si. Entretanto, aqui surgem as implicações ontológicas desse percurso, pois a objetividade, a “coisidade de maneira alguma é, portanto, [algo] autônomo essencial diante da consciência de si, mas sim uma simples criatura, um [algo] posto (*Gesetzte*) por ela”³⁴. E aqui não se trata de uma divisão entre sujeito e objeto, tal como colocado por Kant em seu projeto epistemológico dualista, mas ao contrário, a conciliação desses dois domínios por Hegel introduz um passo para a racionalização da realidade, como se o objeto tivesse uma mesma estrutura de racionalidade como a consciência.

Fica evidente, portanto, que pelo próprio processo de apreensão objetiva há um ato de externalização da estrutura subjetiva marcada, principalmente, por uma circularidade em torno da ação consciente. Esse elemento e processo de racionalização que subjaz no trabalho especulativo do idealista demonstra ainda um movimento de assenhoreamento ou dominação da realidade, em que a figura do filósofo tem a ilusão de ter “dominado o mundo das coisas e o mundo do espírito”³⁵. Associa-se, desse modo, uma outra caracterização ao sujeito moderno, a saber, sua condição de ser proprietário. A afirmação de um sujeito possessivo³⁶, de fato, parece andar lado a lado com o próprio desenvolvimento da modernidade a partir do séc. XVII, o que reformulou o modo de atuação política e social do ser humano: se por um lado, as organizações de tipo

³³ Marx, 2015, p.125.

³⁴ Ibidem, p. 126.

³⁵ Engels; Marx, 2011, p. 132.

³⁶ Cf. McPherson, 1979.

políticas começaram a ser entendidas a partir da chave da defesa da propriedade, por outro, a necessidade de assegurar a propriedade se torna propriamente um caráter antropológico sustentado pelo direito natural. É nesse contexto que a confirmação da propriedade e sua defesa irrestrita deixam de ser um mero acidente no que concerne à definição político-social dos homens e passa a ser um atributo essencial.

Não basta apenas indicar que seja necessária a proteção das propriedades privadas como prevenção de furtos e espoliações, o próprio ser humano se torna um homem de posses por natureza. Dessa maneira, há um processo de identificação entre indivíduo = senhor de posses como constitutivo à formação subjetiva, de modo que o homem burguês encontra sua determinação essencial a partir das coisas que se tem:

para o burguês, este é realmente o caso: ele só acredita ser indivíduo na medida em que é burguês. Mas o absurdo só começa a se tornar solene e sagrado no momento em que os teóricos da burguesia entram em cena e conferem essa afirmação uma expressão universal, ao identificar também teoricamente a propriedade do burguês com a individualidade e ao querer justificar logicamente essa situação³⁷.

No que se refere à ligação fundamental entre o sujeito moderno burguês e sua condição de indivíduo possessivo, é possível identificar mais um movimento de alienação por parte de uma inversão: coisas enquanto posses individuais e privadas são negociáveis, ou seja, se inserem em um sistema de trocas, sendo, portanto, transitórias e, assim, contingentes. Por isso, a natureza

³⁷ Engels; Marx, 2011, p. 224.

possessiva de qualquer sujeito seria determinadamente inessencial visto que relativa. A inversão revelada por Marx e Engels se refere a tomar uma característica transitória e, portanto, contingencial, como atribuição principal do indivíduo. Em outras palavras, algo que é naturalmente provisório e contingente (ter posses), é alçado a um lugar existencialmente fundamental³⁸. A “identidade das relações mercantis e individuais ou também das relações puramente humanas”³⁹ determinam a própria noção de linguagem humana: etimologicamente, o termo propriedade surge como qualidade, atributo ou faculdade, mas no auge da modernidade, ela se transforma na posse como parte essencial do ser humano, como coisa que lhe é anexada e se torna o traço predominante do ser burguês. Daí o aspecto de alienação nessa inversão: “a propriedade privada aliena não apenas a individualidade do homem, mas também a das coisas”⁴⁰. O solo da terra, em si, é apenas um pedaço de terra, espaço natural. A máquina é apenas um objeto instrumentalizado para algumas atividades que vêm ao socorro do homem. Mas para o homem burguês, o solo quer dizer renda territorial, assim como a máquina se torna um objeto com a finalidade última de prover o lucro.

Como último ponto a ser discutido na própria definição da subjetividade burguesa, há um tema que encontra sua ressonância na moral moderna, particularmente na filosofia prática de Kant: que para Marx e Engels legitimava a noção burguesa de agência ética. É sabida a crítica dos autores sobre a condição retrógrada alemã, comparativamente ao impulso revolucionário francês e ao desenvolvimento da economia enquanto sistema na Inglaterra. À

³⁸ Ibidem, p. 225.

³⁹ Ibidem, p. 226.

⁴⁰ Engels; Marx, 2011, p. 225.

Alemanha resta o tipo de subjetividade pequeno-burguês que se articula com o sentido moral kantiano, principalmente no que se refere ao dever ético centrado em um Eu isolado. A ideia de uma vontade livre, de uma liberdade formal que parte, como pressuposto da abstração das ações reais em contextos reais por parte do homem, constituem o próprio sentido de moralidade para Kant. E, de fato, trata-se de uma filosofia prática que reivindica o lugar de atemporalidade como apagamento da história particular dos indivíduos, assim como de suas condições materiais. A noção de uma autodeterminação subjetiva, pautada em uma racionalidade universal indica a ilusão burguesa de autonomia e livre-arbítrio.

O Eu individualista da moral kantiana requer uma noção de vontade sem imposições exteriores empíricas, ou seja, uma vontade pura e legisladora. É nessa medida que se consolida a perspectiva essencialmente egoísta do ser humano. O redirecionamento da crítica para a moralidade de matriz kantiana envolve um desvelamento de uma outra faceta do sujeito moderno burguês. Migrando da análise da capacidade especulativa idealista, focada principalmente na atividade categorizadora e universalista em relação ao mundo objetivo (função epistemológica e metodológica), a questão kantiana é apreciada pelo viés de um sujeito unitário individualista, obediente a um dever autoimposto que, conjugado à sua natureza possessiva, se torna essencialmente autocentrado. Desse modo, todas as atribuições referentes à análise desse tipo de individualidade delineiam o tipo ideal do sujeito burguês como amparado na filosofia do idealismo, de modo a formar uma espécie de imagem: o burocrata, o proprietário de terras e imóveis, o intelectual especulativo versado no vocabulário hegeliano, o homem respeitável e esclarecido, educado de acordo com os ensinamentos

de uma moral abstrata e metafisicamente pautada. Em suma, um sujeito burguês mediano, necessariamente antirrevolucionário e reacionário, a favor de seus interesses privados que, contudo, se mascaram como interesses universais.

Fecha-se assim, o círculo da análise da subjetividade do Eu burguês (lê-se, idealista), a partir de “um Eu onipotente” – egoísta, possessivo, “livre” e especulativo. A própria acepção da filosofia no que se refere à constituição da subjetividade burguesa parte, irremediavelmente, do movimento de falseamento da relação entre o sujeito e o mundo: a constituição proposta pelas definições idealistas tais como elaboradas pela filosofia do sujeito da modernidade se tornam “puras determinações conceituais ideológicas e postulados morais”⁴¹. O liberalismo enquanto teoria moderna e burguesa por excelência encontra sua condição de possibilidade no próprio falseamento ideológico e, portanto, inconsciente, que determina a separação entre o sujeito (o eu, a consciência) e o mundo material alienado de si. Retomando o tema da alienação, essa formação ideológica constitutiva se constrói como a própria forma de condições ideais que surgem como formulação determinante para o conceito de homem – que, longe de dar o conceito exaustivo de homens empíricos, homens reais, na verdade, é apenas uma representação restritiva e universal do mesmo.

O homem burguês (tipicamente alemão) retratado por Marx e Engels não apenas apresenta uma alienação dos objetos exteriores a si (mundo como propriedade privada, como “meu”, mundo como separado do sujeito racional, egoísta, idealizado), como há também uma alienação do homem pelo próprio homem (homem entendido

⁴¹ Ibidem, p. 194.

como puro, livre, possessivo, consciente e não real). Enquanto consciência particular da classe dominante, essa forma de subjetividade tem, como condição de possibilidade, a própria abstração das condições materiais do homem, como o próprio modo de disjunção entre o mundo real e o Eu – produzido a partir do processo de idealização exposto acima. Desse modo, é esse processo de separação entre o sujeito e objeto levado a cabo principalmente pelo transcendental kantiano: o Eu se determina como o eixo central, critério que dá significação e ordenamento para o mundo objetivo, tanto como o sujeito moral livre e que se assenhora do mundo (indivíduo possessivo), quanto o sujeito especulativo que contempla e organiza as leis da natureza. Desse modo:

A “destruição do mundo das coisas pelo mundo do espírito aparece, aqui, como o predomínio do mundo dos pensamentos sobre o mundo das coisas. Daí deve resultar, naturalmente, que o domínio que o mundo dos pensamentos exerce desde o início da história é, ao final desta última, apresentado também como o domínio real, de fato existente, dos pensadores – e, em última análise, tal como veremos mais adiante, como o domínio dos filósofos especulativos – sobre o mundo das coisas⁴².

A partir dessas concepções que podemos entender, portanto, a intenção de Marx no que se refere ao tratamento histórico. Ao invés de pensar a história como abstração, como partindo de um princípio abstrato que, por sua vez, narra de que modo as ações humanas e sua sociabilidade se dão a partir desse princípio (por exemplo, o Espírito hegeliano, como apontamos anteriormente), trata-se antes de considerar os homens reais, de analisá-los a partir de seu

⁴² Ibidem, p. 174.

momento histórico, pensá-los como são, para depois arquitetar algum tipo de elaboração teórica. Aqui, encontramos, mais uma vez, a ideia de Marx no que se refere à inversão⁴³ entre pensamento e realidade: ao invés de observar o elemento conceitual, teórico, determinando o real, é antes o real que nos daria o material concreto para uma subsequente teorização, como organização teórica necessariamente *a posteriori*, algo que parece ser bastante claro quando ele afirma em *A Miséria da Filosofia*:

(...) é-se necessariamente obrigado a examinar com minúcia quem eram os homens dos séculos XI e XVIII, quais eram suas necessidades, suas forças produtivas, seu modo de produção, as matérias-primas de sua produção – enfim, quais eram as relações de homem para homem que resultavam de todas essas condições de existência. Aprofundar todas essas questões não é fazer a história real, a história profana, dos homens em cada século, representar esses homens ao mesmo tempo como os autores e atores de seu próprio drama? Mas a partir do momento em que os homens são representados como os atores e autores de sua própria história, chega-se, por um atalho, ao verdadeiro ponto de partida, uma vez que são abandonados os princípios eternos de que se tratava anteriormente⁴⁴.

Conclusão.

Gostaríamos de terminar esse texto com uma conclusão referente ao problema da ciência. O método científico clássico se fundamentava sobre a noção de uma análise da natureza a partir de evidências empíricas mensuráveis, a partir da investigação que

⁴³ Sobre a noção de inversão e o modelo de “câmara obscura” no que se refere ao problema da ideologia, ver Rehmann, 2013, p. 22-23.

⁴⁴ Marx, 2017, p. 106.

supunha a relação entre o observador (cientista) e seu objeto de pesquisa. No domínio filosófico, parte do êxito da revolução copernicana kantiana se referia a essa mesma relação: propondo não só a radicalização da posição do sujeito de conhecimento como separado da objetividade (coisa), mas, mais ainda, estruturando a instância subjetiva como aquela capaz de conformar os fenômenos da natureza a partir de leis pré-estabelecidas aprioristicamente – ou seja, a partir dos critérios pressupostos pelo Eu epistemológico. A separação e, portanto, alienação do sujeito em relação ao objeto natural se consolida como pressuposto do método científico enquanto tal. O sujeito se coloca, portanto, como a instância que estabelece a organização dos fenômenos naturais a partir de critérios estabelecidos previamente por si mesmo, tais como regularidade e proporção, erigindo, desse modo, leis que descrevam as características de tais fenômenos a partir do pré-estabelecido.

Esse passo na formulação dos procedimentos e critérios para se fazer uma ciência considerada legítima entre os séculos XVI e XIX se concilia com a consolidação do modelo subjetivo moderno. O mesmo Eu que se coloca como o cientista a partir da observação da natureza externa é o Eu do sujeito transcendental kantiano. Além do escopo epistemológico, trata-se do mesmo sujeito referente à consciência reflexiva do idealismo alemão – a mesma que perfaz o movimento de exteriorização de si na realidade, projetando um âmbito racional/lógico no mundo, tal como foi exposto pela crítica de Marx nos *Manuscritos*. É, portanto, o mesmo Eu possessivo do capitalismo liberal nascente, da liberdade do jusnaturalismo, enfim, daquele que olha o real a partir da perspectiva da posse, como se o mundo “fosse seu”. Não por acaso, se torna o sujeito enquanto dominador da natureza que, não contente de mensurar a natureza

com o objetivo de descobrir seus elementos mais essenciais e formalizá-los em leis científicas, é também responsável pela subordinação e exploração contínuas do mundo natural.

Longe de propor um irracionalismo ou um retorno a uma realidade primitiva pré-moderna e pré-industrial, dando margem para uma visão romântica das condições anteriores à sociedade da modernidade, é interessante ressaltar de que modo as críticas de Marx no que se refere ao pensamento especulativo e ao tipo social do homem burguês fundamentam uma crítica à ideologia que, por sua vez, será determinante para certas objeções elaboradas na filosofia contemporânea⁴⁵. A ideia de um Eu universal e racional, que por sua vez projeta na realidade material (natureza) o mesmo caráter de racionalidade e ordem, observando-a de forma neutra e objetiva, esteve presente no ímpeto científico de toda a Idade moderna, seja no que se refere à física clássica, seja no positivismo lógico. Tais problemas que, por sua vez, colocam em questão o estatuto da ciência enquanto saber infalível, rigoroso, impessoal etc. É nesse contexto que observamos a relevância das considerações marxistas no que se refere ao tratamento da ciência nos dias de hoje, através do próprio potencial crítico indiscutível em suas obras.

⁴⁵ Aqui fazemos referência às elaborações da teoria crítica, principalmente relacionadas à primeira geração da Escola de Frankfurt. Cf. Adorno; Horkheimer, 1985 e Horkheimer, 1982.

Bibliografia:

Adorno, T; Horkheimer, M. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 1985.

Arato, A. A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia. In: Hobsbawn, E. (org.). História do Marxismo. v. IV. São Paulo: Paz e Terra, 1986

Horkheimer, M. Traditional and Critical Theory. In: Selected Essays. New York: Continuum, 1982.

Engels, F. A dialética da Natureza. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Do socialismo utópico ao socialismo científico. São Paulo: Global Editora, 1984.

Engels, F; Marx, K. A Ideologia alemã. São Paulo: ed. Boitempo, 2011.

_____. A Sagrada Família. São Paulo: ed. Boitempo, 2003.

_____. Manifesto Comunista. São Paulo: ed. Boitempo, 2010.

Habermas, J. Para a Reconstrução do Materialismo Histórico. São Paulo: ed. Brasiliense, 1983.

Hegel, G. W. F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. São Paulo: Editora 34, 2022.

Kautsky, K. Ethics and the Materialist Conception on history. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1907

Leopold, D. The Young Karl Marx. German philosophy, modern politics, and human flourishing. New York: Cambridge University Press, 2007.

Little, D. The Scientific Marx. Minneapolis: The University of Minnesota Press: 1986.

Marx, K. Contribuição à Crítica da Economia política. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2016.

_____. Crítica da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: ed. Boitempo, 2014.

_____. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: ed. Boitempo, 2015.

_____. Miséria da Filosofia. São Paulo: ed. Boitempo, 2017.

McPherson, C. B. A teoria política do individualismo possessivo. De Hobbes à Locke. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

Mehring, F. On historical Materialism. London: Union Books, 2015.

Plekhanov, G. Essays in Historical Materialism. Paris: Foreign Languages Press, 2020.

Rehmann, J. Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection. Boston: Brill, 2013.

Selincourt, O. Some Aspects of the materialist Conception of History. Journal of Philosophical Studies. v. 2; n. 6; Apr. 1927; p. 190-204.

Wallimann, I. Estrangement. Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor. London: Greenwood Press, 1981.

Subvertendo o solo áspero

Cássia Siqueira

Subvertendo o solo áspero

CÁSSIA SIQUEIRA

Resumo:

O presente artigo se ocupa de desenvolver uma interpretação lógica e construtivista do conceito de *forma de vida*, apresentado pela primeira vez por Ludwig Wittgenstein. Isso é realizado através de um possível lastro na tarefa de explicação, concebida por Carnap, e que consiste no processo através do qual conceitos exatos e logicamente operacionais podem ser *extraídos* de conceitos vagos da linguagem natural. Como um conceito lógico, “forma de vida” será definido a partir de sua relação com o conceito de computabilidade de Turing. Em seguida, a ideia de alienação é descrita a partir de Marx e Thomas Metzinger, como dimensões inextricáveis da integração entre forma de vida, história e a constituição da subjetividade. O artigo procura explorar o *dictum* de Reza Negarestani segundo o qual “ética e lógica coincidem e são o mesmo”.

Palavras-chave: Lógica; Formas de Vida; Alienação; Carnap; Marx; Wittgenstein.

Abstract:

The present article aims at developing a logical and constructivist interpretation of the concept of “form of life”, which was first introduced by Ludwig Wittgenstein. Such aim could be

accomplished through a possible proceeding in the act of explanation, one that was conceived by Carnap and consists in the process wherein logically operational concepts can be extracted from vague notions of natural language. As a logical concept, “form of life” will be defined from Turing's concept of computability. Following this, we discuss the idea of alienation which, according to Marx and Thomas Metzinger, is described as involving interwoven dimensions that are integrated in forms of life, history, and the constitution of subjectivity. Then, the article seeks to explore Reza Negarestani's *dictum* according to which “ethics and logic coincide and are the same”.

Keywords: Logic; Life forms; Alienation; Carnap; Marx; Wittgenstein.

Introdução.

Quanto mais precisamente consideramos a linguagem real, mais forte se torna o antagonismo entre ela e nossa exigência. (A pureza cristalina da lógica, de fato, não surgiu para mim; antes, ela era uma exigência). O antagonismo torna-se insuportável; a exigência ameaça, então, tornar-se alguma coisa vazia. – Fomos para o gelo escorregadio, onde falta o atrito, portanto as condições são, em certo sentido, ideais, porém, não podemos, por causa disso mesmo, caminhar. Queremos caminhar; então precisamos do atrito. Voltemos ao solo áspero!¹

O chamado de Wittgenstein pela volta ao solo áspero, cuja interpretação é o objeto geral do presente texto, não será adequadamente satisfeito por um abandono da lógica. O propósito

¹ Wittgenstein, 2017, p. 86.

desse gesto, parece, é antes o da superação do referido antagonismo. Como vislumbrar uma interrelação entre a *linguagem real* – cotidiana, imprecisa, equívoca – e a *lógica* – sistematizada, ideal, formal – que forneça condições para que caminhemos, e mais ainda: as condições para que nossa caminhada seja aprimorada “*as we go along*”?². Para iniciar a resposta a essa pergunta, a primeira seção se ocupa da noção de *explicação* (*explication*) concebida por Rudolf Carnap. Ao formular esse conceito, Carnap descreve de forma rigorosa o processo através do qual conceitos exatos e logicamente operacionais podem ser *extraídos* de conceitos vagos da linguagem natural. O resultado disso é a esquematização da relação entre “zonas do dialeto científico” (ilustrada na figura 1), que as mapeia formalmente.

Na segunda seção, o conceito wittgensteiniano de *forma de vida* é apresentado a partir de seu papel na empreitada *lógica* realizada em *Investigações Filosóficas*, como defendido pela filósofa Juliet Floyd. Isso significa definir o conceito de forma de vida a partir da ligação que sua concepção possui com a noção de computabilidade de Alan Turing. Ambos nascem a partir de uma investigação acerca do critério de analiticidade que subjaz às práticas sociais linguísticas, ao ponto de toque do dizer e do fazer, de mente e vida, fato e valor, teoria e prática. Essa abordagem permite vislumbrar de que modo uma mobilização sistemática das formas de vida pode auxiliar no processo de reconstrução e reinvenção da vida como um todo, em suas dimensões teórica e prática.

A terceira seção elabora a ideia de que o tratamento *construtivo* dedicado às formas de vida está intimamente associado

² Ibidem, p. 83.

à ideia de *alienação*. De fato, como está exposto em *Intelligence and Spirit*, a efetiva emancipação do humano dos mecanismos que perpetuam sua opressão e exploração passa necessariamente pela aliança entre programas complementares e em certa medida equivalentes. Trata-se dos programas de revisibilidade das estruturas transcendentais e o da alienação constitutiva e fundamental. Somente uma vez reconhecida a inextricabilidade desses dois programas é que se pode tornar tangível a auto-concepção adequada do humano de acordo com a auto-transformação necessária para libertá-lo das armadilhas que perpetuam o estado de pré-história da inteligência³, isto é, de exploração e supressão de sua plena liberdade.

Dessa forma, a abordagem do conceito de alienação realizada nesta seção é orientada pelo esquema fornecido pelo filósofo basco Mattin em *Social Dissonance* que o mapeia a partir de duas formas de manifestação. São elas a alienação “de cima”, conceitual ou socialmente formada, representada na descrição oferecida por Karl Marx em seus *Manuscritos Econômico-filosóficos*; e a alienação “de

³Esse conceito é apresentado por Negarestani em *Intelligence and Spirit*: “O conhecimento da história como ciência é essencialmente uma tendência auto-reforçadora a se ter uma história. Mas o que realmente significa ter uma história, se não reorientar e reorientar essa história para fins não vistos pelo passado, cujo reconhecimento nunca deveria ser um impedimento, mas apenas uma forma de liberar o presente? É por esta razão que a descoberta de Marx transforma a busca do entendimento e intervenção - o conhecimento científico da história - em um projeto no qual a emancipação e a realização da inteligência estão entrelaçadas. A descoberta de Marx, há pouco mais de um século, ao se deslocar para a realização de uma inteligência que reconhece sua história e intervém nela cientificamente, enfatiza o trabalho a ser feito. Mas, mais importante ainda, significa a verdade de nossa época: que estamos apenas vivendo na pré-história da inteligência. Aqueles que gemem e se aborrecem com o ritmo a que a inteligência como elaborador concreto para melhor está sendo realizada, devem olhar para outro lugar - ou para Deus ou algum outro opiáceo, ou para uma mistura de ambos, a magia. O reconhecimento e a realização da inteligência como aquela que dissolve todas as totalidades dadas da história é uma tarefa coletiva e comum cuja realização é o único caminho concreto para a liberdade, no sentido tanto da emancipação sócio-histórica quanto da liberação da inteligência” (Negarestani, 2018, p. 492-493).

baixo”, naturalizante ou causalmente constituída, representada pelo conceito de *modelo de self-fenomenal*, formulado pelo filósofo e neurocientista Thomas Metzinger. A partir de uma análise da interrelação dessas duas dimensões é que se tornará claro de que modo a própria ideia de um “si mesmo” (*self*) como um processo construtivo, ao mesmo tempo naturalizado e desnaturalizado (histórico), e não como o resultado de uma reificação, é tangível.

Uma vez elaborada a noção de um *self* construído no interior de um campo de possibilidades, definido nos termos de *formas de vida*, é que o jogo constitutivo entre lógica e ética pode ser explorado. Desejo ao final apontar para o problema ético do risco existencial, da morte como última instância e imagem da finitude intrínseca e inevitável tanto à dimensão ontológica quanto à epistêmica do humano, e da experimentação como forma de superação dos limites exógenos impostos à sua auto-concepção e auto-transformação. Aliado ao tratamento oferecido à *formação de vida (lifeforming)*⁴ enquanto processo coletivo de gerenciamento da alienação constitutiva – logicamente anterior à dimensão da cultura –, o problema ético é reformulado como aquilo que renova a ligação entre o sujeito e a realidade objetiva impessoal no campo dos valores, sob a égide da inteligibilidade.

⁴ Esse conceito foi formulado por J.-P. Caron em Seminário ministrado pela instituição *The New Centre of Research and Practice* e intitulado *From Worldmaking to Lifeforming*. Através dele, Caron pretende abordar os processos e parâmetros subjacentes àquilo que reconhecemos no plural como *formas de vida*, assim como sua relação intrínseca com processos discursivos de categorização e esquematização de *veres-como*.

1. Explicação como tarefa e como ideal prático.

É importante notar já de saída que existe uma diferença crucial entre as duas abordagens de analiticidade nas quais este artigo se detém, isto é, as de Carnap e Wittgenstein. Por outro lado, por mais que essa diferença seja significativa, ela constitui menos uma discordância ao nível de uma tese ontológica acerca da linguagem e da lógica, concebidas no sentido mais amplo possível, e mais ao nível da ênfase ou do corte de relevância que é realizado ora pela metalógica, ora pela textura aberta e fluida das formas de vida e das gramáticas. A justificativa para isso está em que o ideal de explicação aludido por Carnap consiste na integração entre as esferas do fato e do valor – este último responsável pela *plurivocidade aspectual da experiência cotidiana mediada pela linguagem*, que instancia uma “zona cinzenta”, sem a qual a possibilidade mesma de uma formalização rigorosa não emergiria. Isso é realizado através de um processo cuja realização exige uma problematização construtiva do lugar ocupado pelas linguagens artificial e natural – e da relação que estabelecem entre si – nas mais variadas práticas sociais, incluindo toda atividade científica.

Para Carnap, a linguagem natural é um subcaso, um sistema particular no interior de um conjunto maior de linguagens construtíveis. Para uma certa tradição tributária do pensamento wittgensteiniano, são as linguagens artificiais que se tornam possíveis a partir do compartilhamento prévio de uma linguagem natural, que fornece o material semântico e sintático para posteriores elaborações “em laboratório”. Afinal, a dimensão gramatical e pragmática do *uso*, como conceitualizado por Wittgenstein, é precisamente aquela que organiza e que cria as condições de

transformação de todo e qualquer jogo de linguagem. No entanto, ao iluminar a noção sistemática de explicação e os processos que a constituem, procuro demonstrar que a diferença entre essas duas perspectivas não caracteriza uma incompatibilidade patente, mas deve ser concebida a partir da relação entre universalidade e particularidade, fluxo e construção rigorosa.

Dito isso, torna-se mais claro o porquê de o sistema ou projeto de uma sintaxe lógica da linguagem não ter sido concebido como “um conjunto de engrenagens independentes do resto da máquina”. A maleabilidade simbólica própria do princípio de tolerância⁵ encontra seu *uso* no processo sistemático de explicação. É justamente nessa implementação que se mostra a significância de uma lógica irrestrita, quando suas ferramentas são voltadas para a clarificação conceitual da qual se necessita para o reengendramento da própria linguagem cotidiana. Não cabe ao próprio sistema sintático decidir se uma tentativa de explicação de um conceito é correta ou incorreta, mas podemos decidir se ela é satisfatória ou não a partir de *critérios externos*, ou, como Carnap coloca, questões externas.

Em seu artigo *Empiricism, Semantics and Ontology*⁶, Carnap pergunta pelo *status* de existência de entidades abstratas. A ideia básica sustentada por ele neste texto é a de que só podemos falar de sentido se pressupomos a existência de um quadro de referência linguístico (*linguistic framework*). Se nos perguntamos pela existência de um dado objeto, é preciso compreender que essa pergunta se faz

⁵ O princípio de tolerância é apresentado por Rudolf Carnap em *Logische Syntax der Sprache* (1934), e consiste na afirmação do pluralismo lógico baseado na variabilidade sintática possível internamente a cada quadro de referência linguístico construído. Ele é enunciado da seguinte forma: “Em lógica não há moral. Todos têm liberdade para construir sua própria lógica, i.e. sua própria linguagem, como desejar. Tudo o que lhe é requerido é que, se se deseja discuti-la, deve-se enunciar claramente seus métodos, e fornecer regras sintáticas ao invés de argumentos filosóficos” (Carnap, 1937, p.52).

⁶ Carnap, 1956.

dentro de um enquadramento específico, um domínio lógico-linguístico onde os signos são dispostos de tal maneira que torna a pergunta possível em primeiro lugar. Cada quadro de referência possui um sistema interno de *regras*, que permite e rejeita certas construções em seu interior. Isso nos leva a uma das principais questões colocadas pelo texto: a diferença entre questões internas ou externas ao quadro de referência. Assim, tudo o que pode ser dito somente o pode pois admite ser enquadrado por uma forma linguística particular, sejam aquelas naturalmente evoluídas e que utilizamos no cotidiano, sejam aquelas artificiais, construídas e formalizadas pela lógica, ciências particulares e instituições sociais.

Por questões internas, Carnap entende toda e qualquer questão, seja acerca da existência de uma entidade ou da relação entre entidades, que já está enquadrada por um sistema normativo específico; ou seja, qualquer questão que esteja posta em linguagem formalizável. Enquanto as questões internas dizem respeito à atividade da ciência, as externas são atribuídas como papel do filósofo e, como umas dependem das outras, filosofia e ciência têm entre si uma importante relação que possibilita que haja conhecimento de mundo. Como Carnap afirma em *Empiricism, Semantics and Ontology*, “a demanda por uma justificação teórica, correta no caso de asserções internas, é às vezes erroneamente aplicada à aceitação de um sistema de entidades”⁷, o que significa que a escolha pelo quadro de referência linguístico a ser tomado para incluir ou não tais e tais entidades é independente do trabalho das ciências particulares. Segundo Carnap, a escolha pelo quadro de referência, enquanto questão externa, cabe ao filósofo, que toma

⁷Carnap, 1956, p.9.

como critério o grau de utilidade do quadro para fins específicos dentro de uma dada comunidade linguística.

As questões externas dizem respeito à *decisão prática e, em algum sentido, ética* que determina qual o quadro de referência a ser utilizado para qualquer que seja o fim proposto. Quanto ao conjunto de critérios que determinam nossos valores e preferências, isso permanece intocado por Carnap, mas é clara a sua indicação de que são esses critérios – por mais vagos e escorregadios que sejam – aquilo que guia nossas escolhas de quadros linguísticos de referência. O choque da posição carnapiana com um certo realismo se torna menos intenso quando examinadas as implicações da ideia de questão externa. Se a pergunta pela existência de uma entidade pertencente a um *framework* só admite como resposta juízos analíticos, o que confere a possibilidade da analiticidade são questões externas – que não são problemas teóricos, mas *práticos*. O fator que orienta a mobilização desses *frameworks* para a construção de conceitos é, portanto, ético, relativo a um conjunto de valores que produz atitudes com relação às pessoas, às coisas e ao mundo.

Ser real no sentido científico significa ser um elemento do sistema; por conseguinte, este conceito não pode ser aplicado de forma significativa ao próprio sistema. Aqueles que levantam a questão da realidade do próprio mundo da coisa talvez não tenham em mente uma questão teórica como a sua formulação parece sugerir, mas sim uma questão prática, uma questão de decisão prática relativa à estrutura da nossa linguagem. Temos de optar por aceitar e utilizar ou não as formas de expressão no quadro em questão⁸.

⁸ Carnap, 1956, p. 2.

Segundo Carnap, “(...) a introdução de novas maneiras de falar não necessita de justificação teórica pois não implica qualquer asserção de realidade”⁹. Entretanto, isso não significa que se possa ignorar ou rejeitar o *status* de realidade *àquilo que se costuma asserir como real* no interior de um *framework* em particular. Ao contrário, além de implicar na destituição de qualquer *substância* do conceito mesmo de *realidade* – ao relativizar o que existe ao quadro de referência através do qual entidades são pensadas, estruturadas e postuladas –, o que é real passa a ser *tudo aquilo que força uma necessidade prática de ser incluído como entidade* em um *framework* que o estrutura. E, sendo assim, tudo aquilo que é real é potencialmente objeto de investigação científica, uma vez que a “forma de falar” sobre tal ou tal objeto passa a ser sistematizada. Embora assuma uma posição quietista com relação aos problemas que se originam das questões externas em sua obra, Carnap oferece com este conceito a possibilidade de inclusão de algo como formas de vida; isto porque a necessidade prática que constitui uma questão externa ao *framework* é prioritária ao *framework* e o pré-determina.

O aparato formal da sintaxe lógica aparece – sob esse horizonte expandido – como uma caixa irrestrita de ferramentas possíveis (o oceano ilimitado) que aprimoram nossas ferramentas concretas para entender, interagir e manipular elementos da realidade. Em termos mais precisos, são as possibilidades irrestritas de recombinação sintática que nos auxiliam na criação de métodos para conferir conteúdo cognitivo a qualquer candidato a objeto científico – seja social, exato, natural ou biológico. Em outras palavras, métodos de *explicação*, cuja construção requer exercícios

⁹ Carnap, 1950, p. 7.

de produção de esquemas. Neste ponto se encontra o ponto de toque entre a concepção carnapiana de linguagem artificial geral e a de imaginação produtiva em Kant, que subordina a síntese do múltiplo sensorial a esquemas que são produzidos de forma não necessariamente dependente de sínteses anteriores, i.e., que podem ser gerados por recombinação sintática.

A escolha entre explicações alternativas é um problema prático. Ela deve ser feita no contexto da ação, que se sobrepõe em algum grau com o *Lebenswelt* [o mundo da vida como experienciado pré-analiticamente], no qual os participantes articulam os valores e preferências que guiam suas escolhas¹⁰.

A tarefa da *explicação* consiste em satisfazer a exigência de um método que permita com que um conceito inexato, vago e equívoco tenha as regras de seu emprego clarificadas e tacitamente explicitadas. Em outras palavras, passar de um *explicandum* a um *explicatum*, um conceito exato que pode ser mobilizado como ferramenta pelas ciências. Essa é uma etapa preparatória essencial para reengendramentos conceituais posteriores, ao mobilizar descobertas factuais de modo a promover – através da prática científico-filosófica – transformações nas regras da linguagem, ainda que estas sejam sensíveis à escala. A explicação é regida por quatro princípios básicos: o *explicatum* precisa ser exato, simples, frutífero e similar ao *explicandum*.

A exatidão é o principal objetivo do processo de explicação, uma vez que o fator mais problemático da linguagem natural é a equivocidade produzida pelo fato de seus conceitos serem vagos e inexatos. Por simplicidade, entende-se uma certa economia

¹⁰ Carus, 2007, p 279.

discursiva que torna o conceito tratável sem requisitar esforços maiores do que o necessário. Isso acontece ao subtrair aspectos irrelevantes que porventura possam prejudicar o uso de tal conceito, tanto de sua definição quanto das leis que envolvem seu uso. Segundo Carnap, “um conceito científico é mais frutífero quanto mais pode ser colocado em conexão com outros conceitos sobre a base de fatos observados; em outras palavras, quanto mais ele pode ser usado para a formulação de leis”¹¹.

O quanto um conceito é frutífero diz respeito às articulações intermediárias possíveis para um determinado conceito, por sua vez determinadas por fatos e sentenças observacionais que mostram regularidades a serem subsequentemente descritas na forma de leis. Por similaridade com o *explicandum*, Carnap alude à necessidade de que este pode ser substituído pelo *explicatum* produzido sem que haja perda ou corrupção de seu conteúdo informacional ou cognitivo: uma tradutibilidade. Talvez o critério mais relevante para a presente investigação seja o terceiro. Pois é justamente porque o *explicatum* deve poder ser utilizado para a formulação de leis, que as condições para que assim o sejam abrem caminho para que se pense sobre a dinâmica de tais leis com as regras da linguagem cotidiana que torna possível essa formulação¹².

Podemos compreender o conceito de *explicação* a partir de duas possíveis acepções. A primeira encara a explicação como uma tarefa concreta e localizada – uma metodologia –, a segunda toma a explicação por um *ideal prático global*. Andre Carus descreve a

¹¹ Carnap, 1962, p. 6.

¹² O exemplo paradigmático de explicação é do conceito de probabilidade, tarefa à qual *Logical Foundations of Probability* é integralmente dedicado. O conceito equívoco de probabilidade como em seu uso corrente na linguagem cotidiana é, portanto, submetido à explicação para ser então devidamente tomado como fundamento do sistema carnapiano de lógica indutiva.

segunda acepção como precisamente o horizonte do projeto iluminista. Ele caracteriza esse projeto primariamente a partir da ambição de “(...) moldar o desenvolvimento individual e social sobre a base de um conhecimento mais confiável e melhor do que os sistemas conceituais emaranhados, confusos e mal articulados, embora profundamente enraizados, que herdamos de nossos antepassados”¹³.

Isso significa que o Iluminismo só pode ser tomado como um projeto verdadeiramente emancipador quando sua própria confusão e emaranhamento – enraizados em seus pressupostos mais implícitos – são corroídos por uma empreitada auto-corretiva, que é precisamente o que constitui a especificidade formal desse projeto. Nas palavras de Carus, “o ideal de explicação é ele mesmo externo; então, ele é a pragmática (normativa), apesar de explicações particulares poderem pertencer a qualquer parte da ciência ou da metateoria da ciência”¹⁴. Enquanto ciências particulares desenvolvem métodos para explicar adequadamente cada conceito de que se utilizam para construir modelos preditivos da realidade, tal explicação permanece sem um conjunto absoluto de critérios que possa determinar por necessidade se ela é ou não correta. Não há como decidir a validade, correção ou utilidade de um sistema teórico por dentro dele, ainda que se apresente como um todo coerente. É nesse sentido que a explicação é a porta de intrusão das formas de vida no oceano infinito de recombinação sintática, conectando mente e vida, teoria e prática. Só podemos julgar a pertinência das ferramentas projetadas por modelos – que não necessariamente

¹³ Carus, 2007, p. 1.

¹⁴ Carus, 2007, p. 276.

modelam fenômenos ou estruturas factuais – quando o colocamos em sobreposição à realidade das coisas e dos *valores*.

Passe-se, agora, a uma exposição mais detida do que Carus chama por zonas esquemáticas do dialeto científico, representadas aqui por meio do seguinte diagrama:

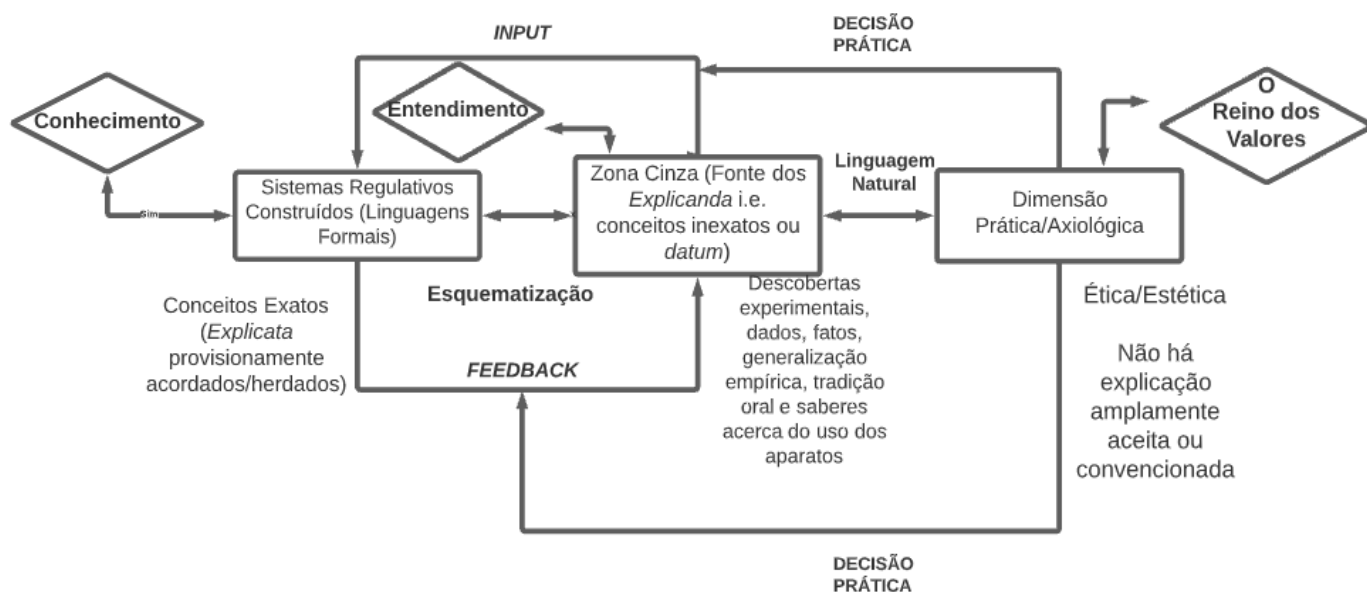


Figura 1: Zonas do Dialeto Científico.

Os princípios da explicação expostos no início de *Logical Foundations of Probability* são elaborados na forma destas três zonas e das relações que estabelecem entre si. O processo de transformação de um *explicandum* em um *explicatum* está representado pelo circuito de retroalimentação positiva que envolve as linguagens formais e o que Carus denomina como zona cinza. Assim, todos os dados provenientes da percepção, do senso comum e dos vagos conteúdos conceituais da linguagem natural são candidatos factíveis à elaboração sistemática através de sua formalização. À dinâmica que compreende os processos gerais que

ocorrem entre essa zona cinzenta e à região discursiva que a regula e formaliza dá-se o nome de esquematização. A explicação como tal não responde a pretensões metafísicas ou fundacionistas, sua aderência global se encontra, como dito, num ideal que envolve a plena realização de tais procedimentos de reengendramento conceitual, de forma a resolver problemas específicos.

A relação que se estabelece entre linguagens naturais e linguagens formais não pode ser analisada, portanto, sem considerar a dimensão *axiológica* que motiva a adoção de um conjunto de quadros de referência em detrimento de outros. O ideal de explicação consiste em adotar a suspensão de proibições *dogmáticas* que anulam e interrompem o *ethos* do desenvolvimento de experimentações formais com a linguagem.

Tanto na lógica dedutiva quanto na indutiva, lidamos com esquemas abstratos, com sentenças que pertencem a sistemas de linguagem construídos e que são manipuladas de acordo com regras exatas. Isso é reconhecidamente *um passo para fora* das situações reais de observação, crença etc., nas quais nos encontramos na vida prática. A escolha desse procedimento não se baseia na suposição de que as situações reais não são importantes e que os esquemas exatos são tudo o que importa. Ao contrário, o objetivo final de todo o empreendimento da lógica, como de qualquer outro empreendimento cognitivo, é fornecer métodos para guiar nossas decisões em situações práticas¹⁵.

Esses problemas emergem a partir do momento que o mundo da vida¹⁶ (*Lebenswelt*) é habitado, ou seja, navegado segundo formas específicas e comunais de orientação, que ganham tração

¹⁵ Carnap, 1962, p. 271.

¹⁶ Carus, 2007, p. xi.

através da interrelação de processos cognitivos, heurísticos, comportamentais e sociais. Ainda assim, esses problemas são locais, e emergem de acordo com o modo com que a interação, tanto de agentes com o ambiente, quanto com as linguagens de que fazem uso, se complexifica ao ponto de fazer emergir a necessidade de resolver problemas estruturais específicos no sistema linguístico.

2. As formas de vida.

O conceito de *forma de vida* (*Lebensform*) constitui o cerne do pensamento de Wittgenstein com relação à dimensão gramatical que organiza toda e qualquer prática linguística. De certa maneira, é ao mobilizar tal conceito que o filósofo oferece sua mais definitiva resposta ao problema da analiticidade ou do *simples*, qual seja, o fim da cadeia de justificação para uma ação ou dizer, expresso pela frase: “simplesmente ajo assim”¹⁷. Isso porque o que se pretende justificar se refere ao próprio *conjunto de ações que constituem seguir uma regra* dentro de um jogo de linguagem. Ainda que esse problema – qual seja, o do elemento simples constituinte da linguagem – tenha sido caro a Wittgenstein desde seus escritos anteriores ao *Tractatus*, é com a elaboração das formas de vida que ele chega mais próximo de abarcar a fluidez característica da dimensão linguística da vida humana. Como se verá, o conceito de forma de vida é elaborado no contexto de uma *investigação lógica da analiticidade*, e é por isso que ela está intimamente relacionada

¹⁷ Wittgenstein, 2017, p. 217.

(desde sua concepção) com o trabalho de Alan Turing sobre o conceito de computabilidade e de passo lógico.

Wittgenstein afirma que “imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida”¹⁸. É notável que alguns equívocos comuns possam surgir dessa afirmação. Em primeiro lugar, *formas de vida* não se referem exclusivamente às diferentes culturas humanas em suas especificidades linguísticas, ainda que haja algum sentido possível em concebê-las sob essa perspectiva com algum esforço filosófico. O objetivo de Wittgenstein, ao formular esse conceito, é o de ultrapassar a noção de cultura em direção àquilo que a sustenta, uma vez que ela é insuficiente para constituir ou valer como o fundamento do uso dos signos de maneira geral. Falar de “cultura” já carrega consigo pressupostos como a possibilidade mesma de haver uma linguagem pública, da formação de instituições características e próprias a um conjunto de usuários. Pensar em formas de vida não é, portanto, pensar em culturas ou modos de vida, mas no campo *a prioristicamente* indeterminado que delimita as possibilidades de formação dessas diferentes culturas e modos de vida, e da associação entre agentes racionais em primeiro lugar.

As formas de vida, portanto, se referem, de maneira geral, às situações em que seguimos regras, nos valendo do entrincheiramento de pressuposições ou crenças que se manifestam em comportamento linguístico; ou seja, quando realizamos uma ação para a qual estamos aptos a oferecer uma razão ou motivo, independentemente de qual seja. Segundo Juliet Floyd, “Wittgenstein queria tentar esquematizar e levar adiante uma investigação de todos os ordenamentos possíveis [de estados de coisas e crenças]”¹⁹.

¹⁸ Wittgenstein, 2017, p. 20.

¹⁹ Floyd, 2016, p. 46.

Embora tenha sido mais difundido através das *Investigações Filosóficas*, o conceito de forma de vida começa a ganhar contornos em suas aulas de 1939 sobre os fundamentos da matemática. É notável o fato de que Alan Turing estava presente em algumas dessas aulas, de modo que seu texto *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem* é significativamente influenciado pela noção de *Lebensform*.

O problema que intersecciona ambas as perspectivas diz respeito ao sentido em que podemos dizer que a linguagem é finita ou infinita. Wittgenstein se aproxima dessa questão pela via gramatical, colocando a matemática no interior de um conjunto mais abrangente de atividades governadas por regras. Como então é o caso que, ao seguir determinadas regras – que são finitas –, têm-se a possibilidade de lidar matematicamente com o infinito? Isto é perfeitamente ilustrado nesta transcrição de uma resposta que Turing recebe de Wittgenstein após responder dele a pergunta “quantos numerais você aprendeu a escrever num papel?” com “ \aleph_0 ”.

Eu não perguntei, “Quantos numerais existem?”. Isso é imensamente importante. Eu fiz uma pergunta sobre um ser humano, a saber, “Quantos numerais você aprendeu a escrever?”. Turing respondeu “ \aleph_0 ” e eu concordei. Ao concordar, eu quis dizer que esse é o modo que o número “ \aleph_0 ” é usado. Isso não significa que Turing aprendeu a escrever um número enorme. O número de numerais que Turing já escreveu provavelmente é enorme. Mas isso é irrelevante; a questão que fiz é bem diferente. Dizer que alguém escreveu um número enorme de numerais é perfeitamente razoável, mas dizer que alguém escreveu \aleph_0 numerais é sem sentido²⁰.

²⁰ Wittgenstein, 1976, p. 32.

Ao dizer isso, Wittgenstein evidencia o fundamento normativo da matemática, que localiza a origem de sua capacidade infinitária – ou seja, de tratar o infinito por procedimentos controlados – no próprio mundo da vida, ou, em termos mais estritos, na linguagem cotidiana. Todo cálculo é uma atividade linguística que, assim como tal, requer o domínio prévio de um conjunto maior ou menor de técnicas, que se somam desde os primeiros sinais de *aprendizado* por parte de um agente. *Portanto, a gramática de um processo infinito não é ela mesma infinita, mas organiza procedimentos normativos de tal modo que o conceito de infinito “ganha vida” em seu uso.* A resposta fornecida por Turing é, sob esse ponto de vista, mediada por uma série de pressupostos que fazem com que se leia a inscrição – ou ainda, a *codificação* – \aleph_0 como uma resposta possível à pergunta de Wittgenstein. Por sua vez, o que Wittgenstein procura contestar é a ideia de que possa haver uma prioridade lógica da validade de cálculos matemáticos em relação às regras que garantam que o cálculo possa ser realizado em primeiro lugar – bem como o domínio de ações que contam como uma forma de seguir essas regras.

Sendo assim, formas de vida não podem ser *justificadas* da mesma forma que uma proposição empírica, ou seja, que pode ou não ser verdadeira. Isto porque, quando se tenta explicar ou alcançar seu fundamento último, dá-se conta de que a fricção entre linguagem e vida é demonstrada pelo fato de que simplesmente agimos segundo regras que se dispõem na plasticidade da dimensão gramatical. Esse problema possui uma considerável proximidade com a ideia carnapiana de questão externa. Não há uma razão independente e anterior à própria socialidade para fazermos certas coisas como fazemos, mas se o fizéssemos de outra forma, poucas ou nenhuma das nossas práticas sociais que nos constituem como

pertencendo a uma comunidade permaneceriam. Isso porque a gramática, i.e., a organização normativa da linguagem requer uma metaestabilidade relativa para que certas regularidades possam garantir a possibilidade mesma da comunicação através do uso dos signos. É essa concepção basilar de formas de vida que constitui o fator determinante para avaliar o peso das contradições e paradoxos que emergem dos mais diversos tipos de usos da linguagem, seja na matemática, na ciência ou mesmo em questões que envolvem valores práticos em primeiro plano.

A inteligibilidade do critério de uso dos símbolos ou signos, i.e., aquilo que garante que eles possam ser *vistos como* signos ou símbolos – ainda que permaneça ela própria sem um fundamento metafísico que a antecede em qualquer instância –, é dada logicamente. Formas de vida, como entendidas aqui, são elaboradas discursivamente como conjuntos de certezas fundantes de um modo de vida, sensíveis à escala que é medida pela abrangência extensional de um dizer “nós”. Entretanto, como já dito, só se pode realizar esse trabalho de elaboração uma vez que se tome como ponto de partida as ações que são reconhecidas como seguimento de regra dentro de um jogo de linguagem.

Se as *Investigações Filosóficas* se iniciam com uma discussão acerca da etapa mais fundamental de aprendizado linguístico, que possibilita ao mesmo tempo o manejo das linguagens naturais – mas também das formais –, a compreensão de seu próprio uso (em uma visão sinóptica) é tida como resultado de um retorno ao solo áspero das formas de vida. Ou seja, ainda que possa existir uma prevalência da importância do aparato lógico-formal para resolução de problemas teóricos – ou até mesmo cognitivos –, como afirma Carnap, para que esse sistema simbólico seja corretamente

manejado e colocado em movimento, suas regras precisam ser reconhecidas no próprio ato que constitui segui-las. Do contrário, permanecem inexplorados os modos pelos quais a experimentação com a linguagem nos auxilia a nos orientar no mundo, ficando relegada a uma exigência vazia de pureza.

A metáfora do solo áspero é contrastada com outra já anteriormente mencionada, da superfície escorregadia da lógica, encarnada aqui pelo pluralismo sintático. Essa aspereza das formas de vida é precisamente o fator responsável pelo atrito das formas linguísticas com os mundos em que vivemos, habitamos e criamos. Segundo Juliet Floyd²¹, existe uma contraposição caricata entre Wittgenstein e Turing que identifica o primeiro como um pensador da vagueza, hostil ao raciocínio científico, e o segundo como valorizando a exatidão e um mecanicismo comportamental. Entretanto, além do fato de que o conceito geral de sistema formal fornecido por Turing não se atém a uma lógica específica – sendo, portanto, condizente com o pluralismo lógico carnapiano –, ele considera que se deva atentar para “como um computador humano *usa* um sistema formal e *para quê* um computador humano usa um sistema formal”²². Isso implica numa reformulação do papel e do funcionamento de um sistema formal, ainda que possa ser tomado enquanto um recurso para determinar números computáveis. Em outras palavras, Turing coloca a questão do sentido de um sistema formal em uma relação direta com aquilo que alimenta o contexto de seu uso.

A chamada Máquina de Turing é um modelo computacional-matemático útil para a determinação passo a passo de uma prova

²¹ Floyd, 2012.

²² Floyd, 2016, p. 39.

matemática a partir de instruções. É esse modelo que posteriormente é tomado como peça-chave em todo o desenvolvimento da ciência da computação. Através dessa máquina, é possível provar cálculos matemáticos por meio de uma série de passos que são nela codificados como regras ou instruções. Assim, a Máquina de Turing determina, em cada caso, se um certo número é ou não efetivamente computável. No entanto, permanece indeterminada a prova dos próprios axiomas ou regras do cálculo, tendo que ser implementadas na máquina em primeiro lugar para que todo o processo aconteça. Pode-se, assim, explicar o porquê de existir compatibilidade entre um tal tipo de modelo e o pluralismo lógico. Como aponta Floyd, “não existe uma Máquina de Turing que determine efetivamente, para qualquer *input*, se uma Máquina de Turing arbitrária computa ou não de forma bem-sucedida um número real sobre aquele *input*²³”. Nos termos de Carnap, a Máquina de Turing é efetiva ao resolver questões internas, mas necessita de um ponto de vista externo que decida qual lógica será empregada caso a caso.

Por outro lado, uma contribuição ainda maior fornecida por Turing é a ideia de uma Máquina de Turing Universal. Por mais que essa máquina não consiga provar uma suposta universalidade de um conjunto de axiomas, leis ou regras, o que ela faz é mimetizar o comportamento – ou melhor, *simular o programa* de qualquer outra máquina, reconhecendo as regras que o orientam e as adotando para si. A dimensão algorítmica de uma máquina deste tipo é relevante na medida em que “(...) oferece uma caracterização da ideia geral de um “passo” em um sistema formal, enquanto demonstra que a fluidez do simples na prática não compromete a unidade da lógica”²⁴.

²³ Floyd, 2016, p. 41.

²⁴ Floyd, 2016, p. 32.

Chama-se, grosso modo, a descrição do comportamento da máquina de um *programa*. Reformulando a característica distintiva de uma Máquina de Turing Universal, têm-se que o que ela recebe como *input* são não simplesmente dados, mas um determinado programa. Mesmo assim, a existência de tal máquina não implica na possibilidade de formulação de um procedimento geral que decida, para todo sistema formal, se um cálculo ou sentença é ou não computável. Sua universalidade é provinda de sua capacidade de se ajustar a diferentes sistemas lógicos, lançando luz sobre a relação intrincada que se estabelece entre regras e uso a partir de um *framework* computacional.

O que Turing ofereceu é o que Wittgenstein teria pensado como um "jogo de linguagem": um modelo simplificado ou instantâneo de uma parte da actividade humana na linguagem, um objecto de comparação encaminhado para uma finalidade analítica específica, mas não necessariamente para descrever, em geral, como os seres humanos realmente pensam ou calculam. O jogo da linguagem pode evidentemente ser utilizado como uma hipótese empírica, ou para estimular a formulação de uma série de princípios ou axiomas, mas isso não é a sua utilização explicativa, que é conceptual²⁵.

Portanto, o uso explicativo da Máquina de Turing – levando em consideração o contexto de sua formulação – reside na possibilidade de promover comparações por justaposição de estruturas programáticas distintas, de modo que o que se mostra são os próprios limites da lógica, em termos de sua abertura a possibilidades não necessariamente exploradas. A navegação dessas possibilidades se torna tangível através de procedimentos de

²⁵ Floyd, 2016, p.15.

justaposição entre diferentes módulos normativos, ou o que Wittgenstein chama de jogos de linguagem. O chamado “problema da decisão” foi formulado de maneira rigorosa pela primeira vez por David Hilbert em seu *Foundations of Mathematics*, e consiste na impossibilidade de codificar um algoritmo que, *para todo e qualquer sistema formal*, determine se um programa nele projetado é ou não computável – somado ao fato da inextricabilidade entre uso e regra e à necessidade de elementos contextuais, surge um elo conceitual que permite pensar a questão do fundamento último de qualquer prática normativa. Tal elo consiste precisamente no que está sendo chamado de forma de vida, que, com Turing, passa a poder ser abordada de uma maneira mais precisa, tratável e passível de subsequente elaboração, ainda que mantendo sua característica de base não-fundamentada para a justificação de qualquer dizer e fazer dentro de uma gramática. Em suma, existe um ganho informacional e cognitivo em considerar formas de vida como programas e sua formação como a operação mesma através da qual seus “códigos” são constantemente reescritos. Os processos de reconstrução das formas de vida estão intimamente ligados à atividade da filosofia que, ao organizar as relações entre os mais diversos universos do discurso, as integra em algo como uma arquitetura de máquinas virtuais²⁶. A diferença entre *jogos de linguagem* e *forma de vida* toca à noção de “programa”. Para Wittgenstein, jogos de linguagem são práticas variadas e não-totalizáveis que constituem, na medida em que são aprendidos e “jogados”, o próprio significado dos signos: suas regras de uso. Assim, pode-se dizer que a estrutura organizacional dos jogos de linguagem em uma *gramática* – ou seja,

²⁶ Sloman, 2013.

em termos de suas funções e também dos signos que as compõem – fornece a infraestrutura semântica e material para que se reconheça a concretude das mediações da segunda.

A hipótese aqui elaborada é que formas de vida podem ser acessadas e transformadas através de certos conjuntos de práticas (integrações específicas de jogos de linguagem) que possuem um estatuto privilegiado em certas arquiteturas gramaticais. Para isso é que a tarefa de explicação se torna extremamente útil, na medida em que impede que o conceito de forma de vida se torne excessivamente inflacionado a ponto de perder sua utilidade. A própria delimitação de um espaço gramatical como tal pode ser tomada como exercício de descrição de uma forma de vida, assumindo a forma de uma explicação. Uma das teses fortes de Floyd é que a virada gramatical realizada por Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas* não configura um abandono da lógica, mas uma retomada que embasa essa “ciência da normatividade” no campo do uso cotidiano. Os pressupostos vagos e infundados dão uma relativa estabilidade às nossas crenças (ou certezas) e, ao fazê-lo, constituem a condição de possibilidade dos blocos de construção com os quais nossos mundos são feitos.

Certezas, no sentido de pressuposições que são expressas em proposições gramaticais, produzem o fundamento através do qual subsequentemente se julgarão os enunciados por elas autorizados ou não; assim, as regras se manifestam como pressupostos gramaticais que concatenam cadeias inferenciais. Além de se constituir como uma rede implícita, relativamente estruturada, de assunções práticas, uma forma de vida é aquilo que se traduz no nexos semântico entre nossos *veres-cómo*, isto é, que dão o próprio uso de todo e qualquer símbolo ou signo. A

possibilidade de se localizar em uma forma de vida é um critério constitutivo do próprio salto qualitativo da senciência para a sapiência, o fator que separa um ver-que de um ver-como, e a condição gramatical e performativa da autoconsciência. A habilidade de elaborar, mapear e transformar sua própria forma de vida é um fator distintivo entre sapiência e *inteligência geral*, que caracteriza o que Jeremy Wanderer chama, a partir de Brandom, como um “ser lógico”, alguém que, além de ser capaz de participar em atividades linguísticas, é também “capaz de empregar um vocabulário que a permite tornar explícitas essas habilidades linguísticas na forma de afirmações”²⁷.

O experimento de pensamento da Máquina Universal de Turing mostra que essa decisão não pode ser integralmente teórica, ou seja, ela possui uma independência relativa à consistência interna dos edifícios linguísticos que formam a vida social humana, algo que também pode ser filosoficamente descrito através da ideia carnapiana de questão externa. Ao reconhecer valores práticos como fator crucial para essa decisão por um sistema formal ou simbólico, os importamos para dentro de um conjunto mais abrangente, mutável e elaborável, denominado aqui como mundo da vida. Alcançar uma visão sinóptica de regiões dessa rede axiológica permite o aprimoramento aproximativo de cada conceito usado para tratar esses valores num espaço discursivo. É por isso que a prioridade gramatical das formas de vida não implica em que elas sejam independentes dos mundos habitados, pelo contrário, são as condições de habitação nesses mundos precisamente aquilo que constitui o contexto de adoção e relação com valores práticos. Como

²⁷ Wanderer, 2008, p. 58.

já se poderia concluir a partir da presente abordagem, isso é o caso tanto para humanos num sentido paroquial, quanto para o inumano enquanto uma concepção expandida e computacionalmente informada do humano.

Não se trata aqui, porém, de uma “criação” *ex nihilo* de algo “novo”, mas de um processo que tem como resultado intervenções em sistemas de crença metaestáveis. A relatividade dos critérios de verdade, nesse sentido, se situa em relação a um dado quadro de referência que é selecionado de acordo com as necessidades e urgências exigidas pelas diferentes situações da vida em coletivo. No entanto, a organização de práticas que acessam e transformam nossas formas de vida não configura um projeto voluntarista. Isso pois, apesar de depender de um engajamento coletivo e comunitário, a condução desses processos é tributária do estado atual de coisas no mundo, cujas tenazes estruturas funcionais oferecem resistência. Ao mesmo tempo, têm-se como consequência direta disso a existência de múltiplas formas de vida.

Transformações *organizadas* na vida social, política e cognitiva – concebidas da forma mais ampla possível como toda e qualquer instância que envolve linguagem – do humano necessariamente precisam se valer de uma etapa de análise conceitual. Um programa filosófico de elaboração das formas de vida consiste, em um nível basilar, em sistematizar e diagramar a gramática de diversos processos de aprendizagem (sejam históricos ou contrafactuais), colocá-los em justaposição, e explicar seus conceitos *passo a passo*. Assim, uma vez tratáveis, ou melhor, computáveis, pressupostos entrincheirados em forma de dogmas são relegados à posição de hipóteses a serem testadas, postas a prova através de padrões normativos modelados e reproduzidos por

Máquinas Universais. Aquilo que – ao menos supostamente – pertence ao assim chamado “mundo da vida” encontra meios de estruturação em classes que, em primeiro lugar, são construtíveis.

Quanto à arquitetura dos processos que envolvem a formação de vida, pode-se afirmar que ela mantém uma certa estrutura capilar pervasiva, própria do modo com o qual Wittgenstein trata a organização dos jogos de linguagem. Isso se mostra bem na seguinte passagem: “pode-se considerar a nossa linguagem como uma velha cidade: um emaranhado de ruelas e praças, casas velhas e novas, casas com anexos de épocas diferentes; e tudo isso circundado por um conjunto de novas periferias com ruas retas e regulares, e com casas uniformes”²⁸.

Como coloca Juliet Floyd, “vida e realidade devem ser apreciadas nas ligações de aspectos e no rearranjo do simples, e a filosofia em “cadeias de observações” que podem ser quebradas, revisitadas, re-situadas²⁹”. A partir desta observação, pode-se retomar com um olhar mais atento o tema da relação entre cognição e reconhecimento (ou re-cognição), como abordado em *Intelligence and Spirit* por Negarestani – e que constitui o fulcro deste artigo –, de que lógica e ética coincidem e são o mesmo. Antes de examinar as implicações éticas num sentido mais estrito, no entanto, cabe determinar a relevância epistemológica da relação entre valor e aspecto sob a perspectiva dos sistemas simbólicos nos quais essa relação constitui critérios de similaridade. A pluralidade de formas de vida, não sendo submetida ou guiada por parâmetros rígidos e pré-estabelecidos, se caracteriza tanto pelos aspectos relevantes dos mundos nos quais elas se localizam, quanto pelos valores a estes

²⁸ Wittgenstein, 2017, p. 20.

²⁹ Floyd, 2016, p. 43.

correlacionados. No entanto, esses fatores não só podem ser elaborados construtivamente a partir de um enquadramento simbólico sistemático que permita antecipar suas consequências no que concerne às relações entre percepção e cognição, mas também fornecer meios para alterar os parâmetros dessas relações.

3. Projeto de alienação constitutiva do humano.

Agora que já foram descritos os parâmetros lógicos e filosóficos daquilo que, a partir de Wittgenstein, é chamado de *forma de vida*, entendido desde sua gênese como resultado – não-reificado e para além da esfera cultural – de um processo fluido de construção coletiva, esse conceito será inserido no interior da história. Negarestani descreve o estado de coisas atual do humano no mundo como ainda atinente ao que chama de *pré-história da inteligência*. A expressão “pré-história” não indica nada menos do que o fato de que existem constrictões e restrições que impedem a realização completa do princípio de *igualdade de todas as mentes*, que orienta o trabalho da filosofia.

Para superar e ultrapassar esse momento denominado de pré-história da inteligência, é exigido um esforço que se manifesta nas interações entre agentes que lutam pela crescente e contínua ampliação das próprias formas de interação, pela abrangência cada vez mais ampla de possibilidades de organização dentro de uma comunidade universal. Embora universal, o elo dessa comunidade seria a compulsão prometeica de se apropriar dos meios de criação, revisão, transformação, e até mesmo, se necessário, o descarte de formas de vida, exercendo, assim, plenamente sua liberdade *qua*

expansão das possibilidades do que pode ser pensado e feito. Em outras palavras, a requisição de uma vida plenamente livre é que ela possua um domínio relativo dos procedimentos que permitem com que possamos pisar para fora de nossa imagem atual de nós mesmos, criando pontos de vistas externos que tornam possível a recalibração de seus parâmetros e coordenadas. É a essa exteriorização que se está chamando de alienação, algo que ocorre independentemente de ser ou não consciente, uma vez que é característica da entrada na linguagem – do uso de conceitos – e da formação de um *self*. No entanto, o ultrapassamento desse estado deverá passar precisamente pela tomada do controle de processos de *alienação*. A alienação, de maneira geral ou *estrutural*, não se trata de algo a ser evitado ou bloqueado, mas de um processo constitutivo da inteligência, na medida em que surge de maneira necessária no próprio salto qualitativo da senciência à sapiência. Contudo, existe uma manifestação da subjetividade alienada, próxima da forma que o conceito toma em suas leituras negativas, que é própria do capitalismo e que se perpetua enquanto aquilo que Negarestani aponta, a partir de Sándor Ferenczi, como uma *vontade estranhada* (*alien will*). Segundo Negarestani,

A vontade estranhada é o registro de um poder cotidiano e ao mesmo tempo malévolo, que é inclinado à destruição precisamente porque é a expressão de um poder que não é checado, moderado ou notado, como se ele fosse algo inevitável, algo que é somente uma parte da ordem das coisas. Como tal, a vontade estranhada é um poder possessivo. Contudo, diferente da possessão demoníaca, onde o demônio ostenta seu poder ao infligir dor e punição explícitas na agonizante pessoa possuída, a vontade estranhada é sinistramente sutil. Ela silenciosamente usurpa a vontade – seja como a vontade racional que é

necessária para a individuação ou como capacidade de escolha e do exercício da liberdade. Sua missão última é privar a pessoa de sua vontade em favor de vantagens mundanas. Primeiro, ao fingir que é de fato a vontade da pessoa, parte de seus desejos e objetivos. Uma vez que a fase de usurpação é completada e bem-sucedida, ela então inicia uma destruição completa da psiquê da pessoa *passo a passo*³⁰.

Importante notar, entretanto, que a *vontade estranhada* se apresenta como tal especificamente no campo da política, o que implica em dizer que tanto a socialidade como a economia atuam como elementos ou campos inextricáveis na formação de sua imagem. O funcionamento pleno de tais processos é co-dependente da exploração e opressão do humano. Somos, enquanto humanos, carregados em favor de uma vontade que não é nossa, mas que se introjeta na formação de nossa própria subjetividade e na imagem de nós mesmos e, conseqüentemente, naquilo que entendemos como nossa vontade. Ao contaminar os critérios que organizam nossa auto-concepção e a subsequente auto-transformação, somos forçados a sustentar coletivamente a condução, em diversos níveis e escalas, de práticas perpetuadoras de nossa própria exploração. Isso acontece porque as práticas de exploração são *vistas como* parte integrante das estruturas que formam o que entendemos como a realidade, *seja conscientemente ou não*.

A vontade estranhada, enquanto condição de possibilidade da sustentação e perpetuação de algo como o sistema capitalista, aparece inevitavelmente nas investigações realizadas pela tradição marxista no interior de relações sociais e econômicas como *trabalho estranhado*, ou *alienado*, e o *fetichismo da mercadoria*. Em linhas

³⁰ Negarestani, 2018a.

gerais, entende-se o trabalho estranhado como o processo de produção do trabalhador como mercadoria. Assim, ele – juntamente com sua força de trabalho – passa a ser considerado como objeto e não mais como sujeito. Além de produzir a si mesmo dessa forma, o objeto ou mercadoria que resulta do emprego de sua força de trabalho adquire uma opacidade que se apresenta *como* intransponível. O encantamento produzido pela dissimulação de imediatez, própria da mercadoria dentro desse contexto de *reificação* como *estranhamento*, é aquilo a que se chama seu fetiche. Karl Marx, partindo do fato de que “[o] trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral”³¹, descreve esse processo da seguinte maneira:

O objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*)³².

A palavra *Entäusserung*, cuja tradução usual na obra de Marx é “alienação”, também pode ser traduzida como “*exteriorização*”³³.

³¹ Marx, 2004, p. 80.

³² Idem.

³³ Mattin oferece uma breve genealogia do conceito: “A alienação lida inevitavelmente com mediações. As origens do termo remontam à tradução da Bíblia por Martinho Lutero, ou, para ser mais específico, ao *Novo Testamento*, isto é, quando São Paulo usa a palavra *apellotriomenoi* (traduzida como alienado) para referir-se ao estado de ter

De fato, todo estranhamento (*Entfremdung*) parte de uma exteriorização, mas nem toda exteriorização é estranhada. Daí a importância de considerar o conceito de alienação em sua máxima generalidade e, a partir daí, examinar as particularidades que ele pode assumir enquanto fenômeno e enquanto processo, dentro dos mais variados estratos da vida humana. Contudo, enquanto estranhamento, o perigo dessa exteriorização está em criar o apego a uma imagem de uma essência humana, cuja preservação e cultivo são necessários, e cujo fato de ser desejável se deve principalmente ao seu caráter supostamente não-alienado, ao qual se deveria retornar. Para uma compreensão operacional do estranhamento – que se encontra a serviço da perpetuação do sistema capitalista – e, assim, se atingir a capacidade efetiva de rompê-lo, em diversos níveis, é necessário que ela seja analisada nos termos de suas mediações. Isso envolve, de uma maneira ou de outra, um trabalho necessário de abstração, ainda que a dimensão material atuante na organização dessas mediações informe (e seja informada por) esse trabalho.

O próprio fato de que a acepção negativa de alienação sobressaia, adquirindo hegemonia no uso corrente do conceito, é ele mesmo uma evidência da intrusão ideológica de uma imagem do

"caído da graça", que produz uma separação de Deus. Em outro ponto, São Paulo se refere a *ekenosen*: o momento da encarnação, quando Deus *ekenesen* (esvazia-se), a fim de se tornar um humano. Lutero traduziu *kenosen* como *Entäusserte* (que também poderia ser traduzido como externalização). Isto se tornou a fonte do conceito hegeliano de *Entäusserung*, que se relaciona com a externalização e objetivação do espírito. Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach usa o termo *Entfremdet* (que é traduzido como alienado ou estranhado) para criticar a religião porque ela produz um tipo diferente de separação na humanidade. Nós projetamos as características da natureza humana em um ser imaginário não-humano, divino, separando a humanidade de si mesma" (Mattin, 2022, p. 17).

humano para além de seu ser-genérico (*Gattungswesen*) e subdeterminado. Essa imagem se apresenta como uma essência predicada em características de outro modo contingentes, restringindo e limitando de maneira *irracional* as possibilidades de ação do sujeito. Se a noção de ser-genérico pode ser reabilitada, ela o pode na medida em que é entendida de forma análoga ao conceito de forma de vida, principalmente no que tange sua relação com a cultura: isto é, não como um conjunto sobredeterminado e paroquial de características herdadas do humanismo clássico, mas como um universo irrestrito de possibilidades de ação, conhecimento e coletividade. Nesse sentido, portanto, o ser-genérico do humano se realiza invariavelmente através da alienação, que coincide com o vetor que impulsiona a geração da dimensão estrutural através do uso das razões prática e teórica.

Compreendido como um processo mais geral, *constitutivo e estrutural*, do qual o estranhamento é um subcaso, a alienação (*Entäusserung*) é responsável pela capacidade de revisar e transformar os parâmetros operatórios de processos de individuação e subjetivação – assim como pela concepção e delimitação do domínio da objetividade. Sendo assim, como já dito, ela se refere a uma espécie de produto da realização do salto qualitativo entre sciência e sapiência, apontando para (1) a plasticidade normativa inerente ao espaço conceitual das razões e para (2) as complexas interações que daí se decorrem e se estabelecem, juntamente com os diagramas de circuitagem responsáveis pela intuição e sensibilidade.

É principalmente em relação a este segundo ponto que é possível afirmar que existe um segundo tipo de alienação, não menos fundamental (se não mais), e que constitui a nossa própria noção de

self a partir de sua configuração infra-estrutural. Isso não quer dizer, no entanto, que não haja uma dimensão estrutural no tipo de alienação produzida no interior da esfera social. Por outro lado, a base neurofisiológica que fornece as condições de possibilidade de participação na socialidade também é responsável por uma espécie de alienação que age entremeada com aquela aludida pela tradição marxista. Trata-se da alienação produzida pelo modelo de *self* fenomenal (MSF) conceituado pelo neuro-filósofo Thomas Metzinger.

Sendo um dos *explicatum* possíveis ao vago conceito de consciência, do qual o *eu aperceptivo* (condição formal) ou o *eu empírico* (sujeito humeano) são alguns outros exemplos, a resposta à pergunta “o que é um modelo de *self* fenomenal” varia de acordo com os diferentes níveis de descrição em que este pode ser enquadrado.

São esses níveis o *funcional, representacional, informacional-computacional, físico-neurobiológico e fenomenológico*. Cada um desses níveis é dotado de um conjunto de restrições que, em uma complexa hierarquia aninhada, geram a experiência subjetiva do Eu, ou o que Metzinger chama de perspectiva de primeira-pessoa. Em suma, o MSF é um regulador de sistemas complexos que forma e informa a autoconsciência a um nível fenomenal, e se manifesta através de uma arquitetura de mecanismos que em conjunto fornecem os parâmetros através dos quais a experiência individual é constituída, independentemente de o indivíduo ser considerado, por exemplo, um corpo humano na sua totalidade³⁴. É o MSF que

³⁴ Tome, por exemplo, o caso de pacientes que sofrem da síndrome do membro fantasma, quando acreditam que ainda possuem um certo membro ausente de seu corpo, podendo até vê-lo e senti-lo em movimento. Ou ainda o caso da síndrome de Cotard, quando a pessoa age como se, na realidade, já estivesse morta, e seu corpo se tratasse de uma carcaça inanimada que precisa ser descartada.

possibilita com que chamemos de “meu” um corpo, um conjunto de experiências e uma perspectiva no sentido mais amplo possível.

O que quer que eu experiencie como o conteúdo de minha autoconsciência fenomenal, eu experiencio agora. Não só o mundo está presente; mas também eu sou um *self* presente no interior desse mundo. Minha própria existência possui imediatez temporal: um sentido de estar em contato comigo mesmo de uma maneira absolutamente direta e não-mediada, que não pode ser tomada separadamente (*bracketed*). Se fosse possível subtrair o conteúdo agora em jogo, eu simplesmente deixaria de existir ao nível da experiência subjetiva: eu não poderia me representar como realizando essa subtração, porque eu então não seria mais um *self* presente em meu próprio modelo de realidade. Eu deixaria de existir como um sujeito psicológico e não estaria mais presente para mim nem para os outros como tal³⁵.

Metzinger descreve o MSF, entre outras coisas, como um conjunto discreto e coerente de relações causais, responsável por produzir a sensação de imediatez da experiência fenomenal. Essa ilusão de imediatez é precisamente aquilo que caracteriza a *transparência* do MSF, uma vez que o conjunto de mediações que integram a formação dessa experiência necessitaria de uma enorme capacidade de processamento informacional para ser reconhecida em sua inteireza. Se levarmos a ideia de um MSF às suas últimas consequências, poderíamos facilmente afirmar que a experiência neurotípica do eu e da subjetividade é apenas o resultado de uma configuração metaestável dos mecanismos do MSF, que são responsáveis pelo nosso sentido de objetividade e subjetividade – em níveis fundamentais e constitutivamente anteriores à socialidade.

³⁵ Metzinger, 2003, p. 310.

Dito isto, uma das razões importantes para incluir o MSF em qualquer tratamento rigoroso da cognição é que as mediações da experiência fenomenal podem ser explicitadas não só a nível transcendental, por assim dizer, mas também de tal forma que a subsequente e necessária investigação dos correlatos físico-neurobiológicos não seja enviesada pela *transparência* dos seus mecanismos. Assim, podemos já visualizar as 4 principais características apresentadas pela subjetividade que é gerada a partir do MSF: propriedade (*mineness*), individualidade – não confundir com individualismo –, centralidade e perspectividade.

O MSF é identificado como condição necessária para a formação de um eu que posteriormente se torna apto à participação em atividades linguísticas e sociais. Isso porque, ao mesmo tempo que produz a sensação de uma experiência imediata de *si mesmo*, o MSF é constituído através de uma complexa rede de mediações que, se transformadas, podem alterar radicalmente nosso senso de individualidade, coletividade e objetividade. Portanto, a questão é que uma expressão como “realidade virtual” se torna redundante de certo modo, uma vez que a virtualidade é – de acordo com essa perspectiva – uma característica fundamental e constitutiva do que nós tomamos como real em primeiro lugar.

Empregar o conceito de MSF corresponde a compreender a importância de uma reavaliação das noções de normal e patológico, ou até mesmo – se assim é possível afirmar – de abolir o estatuto de *normalidade* dessa configuração contingente do MSF a que comumente denominamos neurotípica. Ao mesmo tempo, os meios disponíveis para realizar esse tipo de transformação são inteiramente correlacionados com os recursos fornecidos pela experiência socialmente mediada e pelos artefatos que resultam dos processos

econômicos de produção. Reivindicar a autonomia do humano com relação ao gerenciamento de nossa própria alienação envolve uma compreensão não-trivial da interrelação entre as duas instâncias de alienação tratadas aqui, às quais Mattin chama respectivamente de alienação *de cima* e *de baixo*. Uma vez arrancados do controle da lógica do capital, os processos de alienação do humano podem ser considerados sob a perspectiva irrestrita de uma consciência que não mais se submete à comodificação e à exploração, sendo livre para exercer modos inauditos de coletividade, individuação e agência. Sobre a relação entre as duas, Mattin escreve:

A alienação de baixo tem a ver com a maneira com a qual sistemas biológicos produzem modelos de *self* de modo a lidar (*cope*) com os exorbitantes custos de processamento de informação em seu ambiente. O modelo de *self* é um instrumento navegacional gerado por processos sub-pessoais. Ele é uma “ilusão-de-usuário” gerada por nossos cérebros. É porque não temos acesso aos mecanismos que produzem essa ilusão que não podemos evitar experienciar a nós mesmos como reais. Com a noção marxista de alienação, nós temos uma outra ilusão, ainda que diga respeito à maneira com a qual nossa atividade é objetificada no processo do trabalho que gera valor (...) para o benefício do capital. Minha preocupação com a abordagem marxista da alienação é que ela parece pressupor (...) uma noção de *self* como proprietário de experiências e dos produtos gerados por suas atividades. Essa compreensão do sujeito não leva em consideração pesquisas neurocientíficas atuais – como a de Thomas Metzinger – que colocam em xeque a noção de individualidade (*selfhood*): se a individualidade é uma “ilusão de usuário”, então não há realmente ninguém que possa ser proprietário de “experiências”³⁶.

³⁶ Mattin, 2022, p.59.

Conclusão:

Ainda que Mattin pareça subscrever à tese de que deveríamos abandonar a ideia de uma atividade que seja “nossa”, intocada por processos alienantes – e que é salvaguardada pela leitura marxista que pretende superar a alienação –, não me parece que a propriedade (*mineness*) da experiência seja completamente eliminada, uma vez que o MSF seja levado em conta. Ao invés disso, uma vez que não se confunda propriedade¹ (*mineness*) com propriedade² (*property*), a primeira acepção se liberta das constrações capitalistas e, portanto, individualistas. É a partir da acepção de propriedade¹ que a experimentação com as coordenadas que configuram as mediações da alienação do sujeito humano encontra seu lastro nas formas de vida. A lógica, com sua pureza cristalina, é o limiar último de exteriorização dos usuários de uma linguagem, cuja manipulação reverbera na condução da vida cotidiana, através de programas filosóficos e científicos em alinhamento. Somente tendo em vista esse limiar em projetos coletivos, de maneira que ele seja tomado como integrante em processos pedagógicos no sentido mais amplo do termo, é que reconhecimento e cognição, ética, lógica e epistemologia coincidem.

Bibliografia:

Carnap, Rudolf. *The Logical Syntax of Language*. London: Routledge, 1937.

_____. Empiricism, Semantics and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*, nº4, 1950, p. 20-40.

_____. Logical Foundations of Probability. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

_____. The Logical Syntax of Language. London: Routledge, 1937.

Carus, Andre. Carnap and Twentieth Century Thought: Explication as Enlightenment. Cambridge: University of Cambridge Press, 2007.

Floyd, Juliet. Chains of Life: Turing, Lebensform, and the Emergence of Wittgenstein's Later Style. *Nordic Wittgenstein Review*, nº 5, 2016.

_____. Wittgenstein, Carnap, and Turing: Contrasting Notions of Analysis. In: Wagner, Pierre (org.). Carnap's Ideal of Explication. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

Marx, Karl. Manuscritos Econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2004.

Metzinger, Thomas. Being No One. Massachusetts: MIT Press, 2003.

Mattin. Social Dissonance. Falmouth: Urbanomic, 2022.

Negarestani, Reza. Intelligence and Spirit. Falmouth: Urbanomic, 2018.

_____. The Psyche and the Carrion. Disponível em: <https://toyphilosophy.com/2018/10/19/the-psyche-and-the-carrion/>.

Acesso em 27/11/2021 às 17:11, 2018a.

Sloman, Aaron. Virtual Machine Functionalism. Disponível em [https://www.cs.bham.ac.uk/research/projects/cogaff/misc/vm-](https://www.cs.bham.ac.uk/research/projects/cogaff/misc/vm-functionalism.html)

[functionalism.html](https://www.cs.bham.ac.uk/research/projects/cogaff/misc/vm-functionalism.html). Acesso em 27/11/2021 às 15:43, 2013.

Wittgenstein, Ludwig. Investigações Filosóficas. Campinas: UNICAMP, 2017.

_____. Lectures on The Foundations of Mathematics. Sussex: The Harvester Press, 1976.

Ciência e filosofia no
pensamento de Deleuze e
Guattari: uma
interpretação a partir de
Bergson

Ádamo Veiga

Ciência e filosofia no pensamento de Deleuze e Guattari: uma interpretação a partir de Bergson.

ÁDAMO DA VEIGA

Resumo:

No presente artigo, pretendemos analisar a relação entre ciência e filosofia no pensamento de Deleuze e Guattari a partir da sua relação com Bergson. O filósofo defende a tese de que a metafísica se aproxima da pura duração, do virtual, ao passo que a ciência se encontra mais próximo do atual. Deleuze e Guattari, por sua vez, desenvolvem esta concepção em bases análogas: os functivos, operados e criados pela ciência, estariam no campo mais próximo do atual ao passo que os conceitos filosóficos se aproximariam da pura diferença identificada, no contexto de *O que é a filosofia*, ao caos. Por fim, pretendemos argumentar que esta concepção não interdita diálogos entre filosofia e ciência, tampouco a exclusão de uma prática em relação a outra.

Palavras-chave: Ciência; Filosofia; Bergson; Deleuze; Metafísica.

Abstract:

In the present article, we intend to analyze the relationship between science and philosophy in Deleuze and Guattari's thought based on their connection with Bergson. The latter defends the thesis that metaphysics concerns pure duration, the virtual, while science is

closer to the actual. Deleuze and Guattari, in turn, will develop this conception on analogous groundings: functions, operated and created by science, would be associated to the actual, while philosophical concepts would be closer to the pure difference identified, in the context of the book *What is Philosophy?*, to chaos. Finally, we intend to argue that this conception does not forbid a possible dialogue between philosophy and science, nor the exclusion of the practical use of one regarding the other.

Keywords: Science; Philosophy; Bergson; Deleuze; Metaphysics.

Introdução.

O presente trabalho pretende analisar a relação entre metafísica e ciência na filosofia da ciência de Deleuze e Guattari, a partir da sua nítida herança e apropriação da obra de Henri Bergson. Nos parece que tal esforço se justifica pela relação de *sobreposição* entre ciência e metafísica presente na obra dos três autores. Em Deleuze e Guattari, não se trata de estabelecer uma forte disjunção entre estes dois campos, nem subscrição ou eliminação de um pelo outro. Trata-se antes de uma figura de horizontalidade que, não obstante, não apaga, nem da ciência, nem da filosofia, a sua especificidade.

Como coloca Levy Bryant e outros¹, diversas filosofias da tradição continental dominante no século passado se abstiveram de encarar a ciência em uma postura positiva, antes se focando apenas

¹ Bryant et al., 2011.

na denúncia das mistificações que, socialmente, se estabeleceram em seu entorno. Por mais que, por exemplo, na obra de Foucault e Derrida, não se trate, de modo algum, de invalidar a prática científica, mas apenas de lhe retirar a sua aura de objetividade e neutralidade incontestes, não temos nestes autores, que, igualmente, se colocam criticamente diante da metafísica, uma análise voltada a uma mútua inspiração entre filosofia e ciência. O interesse do presente artigo, então, se situa na reflexão acerca de uma possível relação horizontal entre estas duas aéreas.

Destarte, justifica-se tal esforço na atualidade, dado que vemos uma série crescente de ataques propriamente *obscurantistas* à prática científica, motivados ideológica e religiosamente. Diversos casos na vida política recente demonstram com clareza o grande poder que o anticientificismo vem adquirindo: o corte de investimento massivo das instituições de pesquisa, o poder e prestígio que um “filósofo” simpático ao terraplanismo na gestão Bolsonaro adquiriu e, mais grave ainda, o *negacionismo*, tanto antivacina, quanto climático.

A gravidade e reacionarismo das posturas anticientíficas, no entanto, não podem ser enfrentados através de um cientificismo ingênuo, que contra negacionistas e terraplanistas, apenas reafirma a narrativa prometeica de uma ciência neutra em um progresso contínuo de dominação do mundo natural e desvelamento da verdade. Esta postura, inclusive, como defende Costa², é uma das causas do próprio negacionismo; a arrogância antidemocrática do cientista que se outorga ser o baluarte das luzes, produz, junto de outros fatores, o afastamento, desconfiança e revolta contra a prática científica. Mais ainda, se o negacionismo climático é um grave

² Costa, 2021, p. 307.

problema, a narrativa do progresso científico da modernidade não só referenciou a produção de armas, cujo poder extinção equivale ao da crise ecológica ou mesmo o ultrapassa, como serviu de base “metafísica” para o processo indiscriminado de pilhagem dos recursos naturais que, hoje, culmina no Antropoceno.³

Bruno Latour, um dos principais nomes do processo de desmitificação da prática científica, diante dos crescentes ataques a esta por parte do negacionismo, nos oferece a grande reflexão motivadora do presente texto: em um belo artigo de 2004⁴, o autor argumenta que, ao situar a ciência para além da narrativa positivista e cientificista, não se trata de lhe subtrair a sua realidade, mas, ao contrário, *de lhe dar ainda mais realidade*. Por mais que certos cientistas possam eventualmente tomar tal movimento como uma ferida narcísica, não se trata de modo algum de um anticientificismo ou de um ataque ao fazer científico. Ao colocar a ciência em perspectiva, no escopo de uma reflexão filosófica, procurando melhor compreender a sua condição de possibilidade, modo de existência e relação com demais práticas, reforça-se a sua validade descritiva sem, para isso, subscrever a ingenuidade perigosa de uma narrativa prometeica.

Pretenderemos, então, defender, no espírito da reflexão de Latour, que o fazer científico na conceptualização de Deleuze e Guattari se enquadra precisamente no escopo desta problemática. Não há, na obra dos autores, nenhum ataque à ciência, nenhuma negação do seu valor descritivo e predicativo. Igualmente, não temos nenhuma ode à ciência em detrimento da filosofia. Antes de mais nada, não se trata de tomar a filosofia enquanto apêndice das

³ Danowski; Viveiros de Castro, 2014.

⁴ Latour, 2004.

ciências naturais, reservando à primeira um papel meramente secundário ou ilustrativo. Muito menos se trata do movimento contrário, afastando a ciência da filosofia, a fim de afirmar uma forma de conhecimento superior ou mais originária, diante da qual a necessidade técnica e experimental da primeira lhe interditaria um verdadeiro pensar. Antes, trata-se de *uma superposição entre ciência e metafísica*, sem redução de uma à outra⁵. Auxílio, troca, permuta, transposição, sem vetor unilateral – a ciência, se irreduzível à filosofia, e esta, àquela, oferece importantes contribuições à filosofia, do mesmo modo que a ciência se enriquece a partir da mesma.

A utilização do termo *metafísica*, neste contexto, pode gerar certa tensão, dado que Deleuze escreve em um momento de ampla crítica à metafísica. No entanto, a sua filosofia – e, nela inclusa, a sua filosofia da ciência – é eminentemente metafísica⁶, em contraste com a postura antimetafísica de contemporâneos seus, como Derrida e Foucault. O sentido de metafísica aqui utilizado é aquele desenvolvido por Moore⁷: a tentativa mais geral de dar sentido às coisas. Moore identifica esta prática no pensamento de Deleuze que, em geral, visa produzir conceitos orientados a uma explicação mais geral possível da realidade, da sua ontologia da diferença em *Diferença e Repetição*⁸ aos inúmeros conceitos desenvolvidos com Guattari. Neste sentido, vale destacar que, em entrevista a Arnauld Villani, Deleuze se define como um “puro metafísico” e, em seguida,

⁵ Acerca do termo sobreposição, Petter Gaffney coloca, com particular clareza, em relação a Deleuze e Guattari: “[...] os autores utilizarão em toda parte uma estratégia para *sobrepôr* metafísica e verdade científica, ou seja, para formular uma rigorosa correspondência entre a produção do conhecimento científico e o virtual como uma figura central da filosofia da imanência” (Gaffney, 2010, p. 90).

⁶ Para uma defesa do caráter metafísica da filosofia de Deleuze em uma perspectiva histórico-filosófica, cf. Moore, 2012.

⁷ Idem.

⁸ Deleuze, 2000.

referindo-se ao capítulo final de seu terceiro livro com Guattari, diz que “eu me sinto bergsoniano, quando Bergson diz que a ciência moderna ainda não encontrou a metafísica que necessita. É esta a metafísica que me interessa”⁹. Essa metafísica para a ciência como pensou Bergson, não é, como pode parecer imediatamente, uma filosofia subordinada à ciência, como, por vezes, encontramos na tradição analítica¹⁰. Antes nos parece uma forma interessante de compreender a relação entre ciência e filosofia sem subordinação de uma à outra; e, igualmente, uma forma de compreender a ciência para além do cientificismo positivista sem, não obstante, negar o seu potencial descritivo da realidade. Assim, no presente texto, pretendemos demonstrar como a metafísica de Deleuze e sua filosofia da ciência podem ser interpretadas a partir desta herança bergsoniana.

A fim de apresentar a relação entre ciência e metafísica no pensamento de Deleuze e Guattari, procederemos, primeiramente por expor a relação entre ciência e metafísica em Bergson, para, em seguida, situarmos os elementos dessa relação no desenvolvimento que Deleuze, sobretudo em sua obra conjunta com Guattari, realiza a partir dela.

⁹ Deleuze, 1999, p. 129.

¹⁰ O projeto de uma filosofia científica, a partir da transposição da lógica e da matemática, está fortemente presente no Círculo de Viena e no positivismo lógico. O pensamento de Frege, de Russell e mesmo do primeiro Wittgenstein podem ser caracterizados deste modo.

1. Ciência e Metafísica em Bergson.

É notória a grande influência de Bergson na obra de Deleuze. No que se refere à concepção deleuziana do fazer científico, sua filosofia da ciência, não é diferente. Por esta razão, exporemos, nesta seção, a relação entre ciência e metafísica na obra de Bergson, mostrando no que, para o filósofo, elas se aproximam e se afastam.

A primeira grande diferença colocada por Bergson entre ciência e metafísica consiste no fato de que a primeira conhece os objetos desde um ponto de vista externo no qual “nós nos movemos ao redor do objeto”¹¹, enquanto, na segunda, nós entraríamos “no objeto”, de modo a obter um “absoluto”¹², no caso, identificado à duração. A fluidez ou multiplicidade da experiência em si mesma, em sua feição *qualitativa*, não pode ser objeto da ciência diretamente, na medida em que esta trabalha com representações homogeneizadas a partir da espacialização do tempo. A duração não corresponde a um tempo dividido em horas, minutos, segundos, mas a um fluxo contínuo, em última instância, identificado à “passagem” – ou devir – em si mesmo: “é justamente essa continuidade indivisível de mudança que constitui a verdadeira duração”¹³. A ciência, para Bergson, trabalha com medidas, relações matemáticas, reprodutibilidade de experimentos, mensurações de todo tipo; é quantitativa antes que qualitativa, subordinando as qualidades à formalização matemática e assim acabando por perder *relativamente* a dimensão própria do tempo enquanto duração e a da multiplicidade intensiva enquanto heterogeneidade pura. A ciência, portanto, reduz

¹¹ Bergson, 1969, p. 99.

¹² Idem.

¹³ Ibidem, p. 92.

a realidade como apreendida imediatamente na duração a um conjunto de *partes extra partes*, a fim de possibilitar, antes de mais nada, a intervenção técnica¹⁴. As duas dimensões são complementares, como a parte *virtual* e *atual* de um objeto na experiência. A ciência mesma está sempre dada em um movimento que comporta estas duas dimensões:

Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, se a experiência não se apresentasse sempre a nós sob dois aspectos diferentes, de um lado sob a forma de fatos que se justapõem a fatos que se repetem pouco a pouco, que se mesuram pouco a pouco, que se desdobram, por fim, no sentido de uma multiplicidade distinta e espacializada, e do outro sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à mensuração¹⁵.

O processo científico ocorre na medida em que prolonga a atualização dessa multiplicidade qualitativa no esquema sensório-motor, em sua relação característica dada entre memória e percepção. A Memória, para Bergson, constitui uma persistência virtual do passado no presente, sendo este uma atualização daquele em um movimento descrito como contração. A ciência se desenvolve a partir da projeção presente, na Memória, de elementos, assim, quantificáveis.

Na medida em que a ciência toma os objetos a partir da exterioridade, em uma extensão do processo visto acima, procede por análise e simbolização. A análise consiste na redução dessa diferença qualitativa, multiplicidade heterogênea, a partir de

¹⁴ Ibidem, p. 8.

¹⁵ Ibidem, p. 76.

elementos previamente conhecidos, a uma identidade. A simbolização, por sua vez, expressa essa redução em conteúdos determinados em cada disciplina científica. Primeiramente, procede-se por um método de condensação de semelhanças em busca de identidades já conhecidas para, em seguida, expressá-las na forma da representação simbólica¹⁶. Tal método é, antes de mais nada, um duplo vetor, que vai da memória pura à contração no esquema-motor. A ciência, por um lado, parte da percepção presente, indo até à Memória à procura de semelhanças a fim de produzir um esquema próprio capaz de subsumir e anteciper a experiência futura sob ele; por outro lado, ela desce do virtual ao atual a partir de uma seleção contrativa do que nele se encontra em latência. Assim, a “síntese da imagem científica inscreve um duplo movimento ou “corrente” no campo de atualização, transformando a experiência geral na forma apropriada de conhecimento instrumental para um desafio ou obstáculo”¹⁷. A imagem científica se dá através dessa dupla corrente, que vai do presente ao passado e do passado ao presente na constituição de uma visão congelada do real em uma complexidade crescente. Tal visão é como uma imagem fotográfica e a sua crescente complexidade pode ser entendida como um constante aprimoramento do foco em direção a um ganho constante de nitidez. Bergson associa esse movimento às operações da inteligência, remetendo nitidamente ao seu sentido prático enquanto capacidade de resolução de problemas¹⁸. A ciência é a operação da inteligência,

¹⁶ Diferentemente da intuição, “a análise é a operação que liga o objeto a elementos já conhecidos, o que quer dizer, comuns a este objeto e outros. Analisar, então, consiste em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela. Toda análise é assim uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada de sucessivos pontos de vista de onde nota-se muitas ligações entre o objeto novo, que se estuda, e de outros que se crê já conhecer” (Bergson, 1969, p. 100).

¹⁷ Gaffney, op. cit., p. 107.

¹⁸ Bergson, 1969, p. 9.

esse modo de extração e seleção da memória orientado à reação mais eficaz às demandas do meio.

Bergson nos diz, por exemplo, que os biólogos procedem justamente pela sobreposição de semelhanças: o estudo de um animal recém-descoberto se dá pela identificação de semelhanças e contiguidades com outros animais conhecidos, homologias anatômicas, funções orgânicas correlatas, a partir das quais se pode desenvolver uma tipologia, uma classificação capaz de situá-lo no conjunto geral de uma espécie, filo etc.¹⁹ A multiplicidade de pontos de vista acerca de determinado animal ou objeto é sintetizada no símbolo por meio desse procedimento de homogeneização por semelhança. No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*²⁰, Bergson nos dá o exemplo da astrofísica e da mecânica. Quando observamos um corpo celeste ou terreno se movendo do ponto A a B, na descrição científica, não temos acesso ao tempo *em si mesmo* enquanto duração, mas apenas à sobreposição de “simultaneidades”. Observa-se a posição de A em determinado momento, depois a sua sucessiva aproximação de B e, no final, estima-se por essa distância uma média de velocidade²¹. Ao se proceder assim, o tempo, o movimento mesmo, é reduzido à mensurabilidade e ao espaço dados pela relação entre o ponto A e o ponto B da trajetória. O movimento, por sua vez, na medida em que se expressa por uma formulação algébrica, tanto o uniforme quanto em aceleração, só é absorvido na sua “imobilidade”, ou seja, na

¹⁹ Ibidem, p. 36.

²⁰ Bergson, 1991.

²¹ É interessante notar que o cálculo diferencial é um recurso importante para a metafísica de Deleuze e também destacado por Bergson como uma das invenções científicas e matemáticas mais ricas e mais próximas da filosofia. Cf. Bergson, 1969, p. 117.

forma de uma representação *estática* que lhe subtraiu o devir²². No entanto, isso não falsifica de modo algum os resultados da ciência. Na medida em que atinge à experiência em um dos seus lados, a ciência é plenamente válida. E, igualmente, na medida em que, a partir deste procedimento, vai-se lentamente clarificando e tornando mais nítida a fotografia da realidade assim extraída, obtém-se um ganho de inteligibilidade associado à maior precisão dessa imagem e a maior flexibilidade na resposta às demandas práticas do ambiente. A mecânica permitiu, enquanto núcleo da ciência moderna, diversos avanços contundentes no que toca a adaptação e sobrevivência da humanidade. A biologia, por sua vez, com os antibióticos e vacinas, trouxe outro grande avanço. Que tais desenvolvimentos técnicos de manipulação do mundo natural hoje, levados ao ápice pelo modo de produção capitalista, figurem enquanto ameaça à adaptação mesma do ser humano enquanto espécie no Antropoceno, torna ainda mais imperativa a necessidade de uma infusão metafísica na prática científica, não só contra seus pressupostos inconscientes – como a passividade da matéria²³ –, como também a fim de situá-la no conjunto mesmo das práticas que a estruturam para além do seu domínio restrito, onde a própria eficiência da adaptabilidade prática pode ser pensada em um campo mais amplo.

Neste sentido, como nota Gaffney²⁴, o fato de a ciência, na concepção de Bergson, se dar sob a forma de uma contração a partir das demandas do presente, permite situá-la em sua relação com a

²² Bergson, 1991, p. 80-81.

²³ A crítica à noção de passividade da matéria tem ganhado cada vez mais espaço e pode ser tomada como exemplo de uma relação profícua entre filosofia e ciência. Neste aspecto, cf. Bennet, 2010.

²⁴ Gaffney, op. cit., p.106.

sociedade e com a época histórica, de modo a interditar a concepção “cientificista” a partir da qual a imagem científica deteria uma neutralidade absoluta – que, como notamos brevemente na introdução deste texto, fortalece o negacionismo²⁵. A prática científica na sua orientação instrumental é tributária de uma ampla rede de demandas dadas pelo ambiente que ultrapassam o seu escopo restrito. Isso se dá porque os obstáculos a serem superados, índices da atividade contratativa, são dados segundo demandas societárias instanciadas coletivamente por uma pluralidade de atores díspares, dos financiadores públicos e privados às distorções dadas pela posição do observador e dos objetos de medição no fazer científico²⁶.

A metafísica, por sua vez, para Bergson, diferentemente da ciência, não tem como método a análise e a simbolização, mas a *intuição*: “onde a *simpatia* nos faz sermos transportados para o interior do objeto de modo a coincidir com o que é único e, por consequência, inexpressivo nele”²⁷. Ao contrário da ciência que, através da simbolização representativa, se coloca em um ponto de vista exterior ao objeto, minando suas diferenças, a metafísica se coloca no lugar próprio dos objetos a partir da hipóstase da duração, como percebida imediatamente pela consciência. Ela toca a duração através da intuição e da multiplicidade qualitativa. Neste sentido, Deleuze desenvolve a interpretação de que a duração enquanto dado psicológico se desenvolve, ao longo da obra de Bergson, em direção à compreensão de uma totalidade composta de infinitos ritmos de duração distintos, identificados ao ser enquanto tempo: “a psicologia é tão somente uma abertura à ontologia, trampolim para uma

²⁵ Cf. Costa, op. cit., p. 307.

²⁶ Gaffney, op. cit., p.107.

²⁷ Bergson, 1969, p. 173.

instalação no Ser”²⁸. Apenas a metafísica pode acessar o virtual de forma anterior à sua individuação ou, senão de forma plenamente anterior, no seu movimento mesmo de atualização em determinado campo. A metafísica insere o tempo puro enquanto ser no pensamento e nisto se distingue e, ao mesmo tempo, se soma ao fazer da ciência. A memória virtual, em sua totalidade distendida infinitamente na base do cone²⁹, se, com efeito, é de onde em última instância a ciência necessariamente retira o material para a sua prática, ela só pode então ser pensada em si mesma a partir da reflexão metafísica. Deste modo, temos uma sobreposição entre ciência e metafísica: a primeira selecionando no seio da memória através da contração e a segunda pensando a própria memória a partir da intuição como método. A experiência, então, neste seu duplo vetor, dupla corrente, oferece essas duas linhas de compreensão cuja sobreposição só pode vir a beneficiar a ciência e a metafísica mutuamente. Nesse sentido, escreve Bergson:

Ciência e metafísica, deste modo, vêm juntas na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a tão desejada união entre ciência e metafísica. Ao mesmo tempo que faria da metafísica uma ciência positiva – ou seja, uma ciência progressiva e indefinidamente perfeita –, levaria as ciências positivas, propriamente chamadas, a se tornarem conscientes do seu verdadeiro escopo, no geral muito maior do que se imagina. Ela colocaria mais ciência na metafísica e mais metafísica na ciência. Ela restauraria a continuidade entre as

²⁸ Deleuze, 2012, p. 67.

²⁹ O cone de Bergson é apresentado em *Matéria e Memória* (1999) a fim de descrever o processo de contração do passado no presente. O cone seria a totalidade virtual e distendida do passado que é solicitada pela ação e, assim, constitui o presente. Este se encontra contido no passado – é uma região no seu seio apresentando graus variados de distensão e contração.

intuições que as diversas ciências obterão aqui e ali no curso da sua história³⁰.

Com isso exposto, iremos agora analisar os elementos da concepção de ciência na obra de Deleuze e Guattari, a partir da metafilosofia dos autores.

2. Filosofia e ciência em Deleuze e Guattari.

Como vimos na entrevista a Villani, Deleuze coloca em alta conta, a partir de Bergson, o projeto de uma “metafísica para a ciência”. Vimos, igualmente, o que significa esta metafísica para Bergson. Agora, veremos no que consiste a filosofia para Deleuze e Guattari, a fim de podermos situá-la no contexto da sua reflexão sobre a ciência.

Deleuze e Guattari definem a filosofia em uma fórmula célebre: “a arte de criar conceitos”³¹. Um conceito, para os autores, é uma condensação de uma multiplicidade em uma unidade performativa. Vejamos o que isso quer dizer.

O conceito de multiplicidade é pensado a partir da matemática do século XX e de Bergson. No presente contexto, o conceito é reportado enquanto uma multiplicidade, pois ele não se apresenta isolado e puro; ele só existe a partir das suas relações, de onde advém a sua consistência. Os conceitos remetem e envolvem outros conceitos de modo que a melhor forma de os compreender não é a partir de uma identidade discreta, mas enquanto determinada região

³⁰ Bergson, 1969, p. 118.

³¹ Deleuze; Guattari, 2010, p. 8.

de variação em um contínuo. Como no espectro cromático, no qual cada cor é uma região em uma variação.

Em segundo lugar, o conceito existe dentro de um *plano de imanência*³² enquanto recorte no caos. Deleuze e Guattari escrevem que o caos se define

(...) menos por sua desordem que pela velocidade infinita com o qual se dissipa toda forma que nele esboça. É um vazio que não é um nada, mas um *virtual*, contendo todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência, nem referência, sem consequência³³.

A partir desta passagem, podemos ver como o caos é uma pura variação. É pensado especulativamente³⁴ como a pura forma da mudança, o que o aproxima do conceito de diferença em si mesma de *Diferença e Repetição*³⁵. Determinado conceito filosófico seria, assim, uma região nesta variação infinita; determinado congelamento ou seção do plano de imanência enquanto crivo no caos, tornada consistente pelo próprio conceito – que não se distingue desta consistência mesma. Este ponto é importante, pois é através dele que Deleuze e Guattari distinguem a filosofia das demais áreas.

A filosofia, diferentemente da ciência e a da arte, conseguiria pensar *a variação por si mesma*. Ela não renuncia ao infinito, mas procura a sua imanência, permitindo que o pensamento alcance algo

³² O conceito de plano de imanência é complexo. No presente contexto, o plano de imanência é a condição genética coextensiva a determinado conjunto de conceitos; o caos é uma pura variação, o plano, um recorte nesta variação e os conceitos limiares dentro deste recorte.

³³ Ibidem, p.139.

³⁴ Afirmamos que o caos é formulado especulativamente, pois seria impossível conhecê-lo ou apreendê-lo empiricamente, dado que toda identidade assinalável já está no seio de um crivo ou recorte do caos.

³⁵ Deleuze, 2000.

do caos. O tema da velocidade infinita, presente em *O que é a filosofia*³⁶ e também em outros textos conjuntos de Deleuze e Guattari, expressa precisamente isso. A ciência por sua vez, como veremos melhor mais a frente, renuncia ao infinito, infinito este (variação enquanto variação) que a filosofia ainda retém nos seus conceitos.

Aproximando as considerações precedentes com o que vimos com Bergson, pode-se dizer que a filosofia almeja a intuição da variação infinita, em sentido próximo à metafísica, na obra do filósofo. Em que sentido? A *duração* é aquilo que Bergson reporta como a atividade metafísica em contraste com a atividade científica – como vimos, seria a memória o ponto privilegiado desta intuição. Deleuze, em *Diferença e Repetição*³⁷, acrescenta ao cone bergsoniano (segunda síntese do tempo) a pura diferença como condição necessária da abertura do passado bergsoniano; se não fosse a diferença, o passado seria uma totalidade congelada, morta, infértil³⁸. Esta dimensão, da pura diferença, é a velocidade infinita que, com Guattari, ele descreve como caos. A filosofia, assim, tornaria pensável esta dimensão em contraste com a ciência – o que, deste modo, pode ser considerado um argumento perfeitamente análogo ao de Bergson, acrescentando apenas uma dimensão complementar à Memória, o eterno retorno enquanto diferença pura.

Por fim, uma consideração importante. A diferença em si mesma (ou o caos) não é translúcida a nenhum conceito; ela pode apenas ser pensada, não pode ser conhecida. Deste modo, todo conceito é uma velocidade limitada no seio da variação infinita; se a

³⁶ Deleuze; Guattari, 2010.

³⁷ Deleuze, 2000.

³⁸ Idem.

filosofia pode pensá-la em seu infinito, este infinito é mais rápido e largo do que qualquer conceito de modo que, necessariamente, nenhum conceito filosófico poderá dar conta de expressar o caos.

Deste ponto, duas considerações centrais decorrem. Em primeiro lugar, a filosofia é concebida como uma atividade viva; não é possível, a partir desta definição, pensarmos em um fim da filosofia no qual a diferença e o caos se revelariam, por fim, translúcidos ao conceito ou a um sistema filosófico. Cada conceito ou sistema filosófico são constructos que expressam algo do infinito, sem esgotá-lo. Em segundo lugar, a filosofia, assim definida, se abre às outras áreas. Para Deleuze e Guattari, a ciência e a arte são recortes do caos, por mais que não o pensem em si mesmo; no entanto, algo dele também se manifesta em um conceito científico ou obra de arte, de modo que as fronteiras entre as áreas são porosas. Não se trata de uma cisão radical entre ciência, filosofia e arte, mas de determinar especificadas práticas em atividades formalmente semelhantes. A parte disto, torna-se possível que a ciência dê materiais para a filosofia em sua atividade de pensar o caos – como, por exemplo, o trabalho de Prigogine, citado em *O que é a filosofia*³⁹ – do mesmo que a filosofia pode auxiliar a atividade científica.

A partir destas considerações, qual o estatuto da metafísica em relação à filosofia, dado que, como vimos, Deleuze se define como um puro metafísico? Moore define a metafísica como sendo a tentativa mais geral de dar sentido às coisas e, ao analisar a obra de Deleuze, conclui que o filósofo procede precisamente assim⁴⁰. Os conceitos filosóficos mobilizados por Deleuze, com ou sem Guattari, são da ordem de descrições gerais da realidade – sem pretensão

³⁹ Deleuze, Guattari, 2010.

⁴⁰ Moore, op. cit.

dogmática. São construções visando dar inteligibilidade a esta variação infinita e, neste sentido, podemos ver como, por exemplo, *Mil Platôs* é uma obra basicamente orientada à produção de conceitos cujo escopo é geral⁴¹. Assim, podemos aproximar metafísica e produção filosófica conceitual neste sentido: conceitos de descrição geral da realidade. Disto não se deve inferir que a filosofia se reduza à metafísica. Há conceitos filosóficos de escopo mais restrito, mas, ainda assim, apresentam esta dimensão descritiva e construtivista: mesmo que se restrinjam ao campo da estética ou da política, tocam algo do caos. Se a filosofia pensa a variação como variação, o pensamento de regiões gerais desta variação – nem que seja a variação das relações políticas ou linguísticas –, na prática filosófica, ainda reteria algo da pura variação.

3. A filosofia da ciência de Deleuze e Guattari.

Assim, podemos ver como a temática bergsoniana é desenvolvida por Deleuze e Guattari, ganhando, contudo, contornos próprios em sua obra. A ciência, como a filosofia e a arte, opera no “caos”, traçando ao seu modo um *plano de referência* no qual a variabilidade infinita é submetida às coordenadas mensuráveis em

⁴¹ Esta afirmação pode parecer polêmica para alguns em face da crítica contundente que Deleuze e Guattari fazem do universal na tradição filosófica. Não obstante, conceitos como rizoma, desterritorialização, linha de fuga, entre outros, têm uma *pretensão de aplicabilidade geral distinta da figura do universal*. Esta distinção é dada precisamente pelo construtivismo da filosofia deleuze-guattariana. Não se trata de descobrir conceitos universais, mas de produzir conceitos singulares que têm apenas uma pretensão de aplicação universal. Os conceitos, assim criados, não intencionam o absoluto; são apenas ferramentas e, enquanto tais, podem ser aplicadas nos mais variados campos e contextos. Neste sentido, a filosofia, conquanto concebida enquanto criativa, sempre criará novos conceitos, de forma que os conceitos presentes no pensamento de Deleuze e Guattari não apresentam o *status* de verdades universais. Quanto a este ponto, Cf. Moore, op. cit., p.542-572.

um movimento de atualização. Este plano de referência é “como uma parada na imagem”⁴², no mesmo sentido que vimos em Bergson. A filosofia produzindo conceitos, a arte, perceptos e, a ciência, *functivos*. Esse modo de produção, no entanto, deve sair do caos, mas retê-lo na medida de suas possibilidades, sob o risco de recair na doxologia típica da imagem moral do pensamento – que, no caso da ciência, como veremos, tem na busca por uma “teoria de tudo” ou, em última instância, ao cientificismo vulgar, a sua *doxa* própria⁴³.

3.1. Ciência Régia e Ciência Nômade.

Deleuze e Guattari nos falam de uma ciência nômade em oposição a uma ciência régia sedentária. A distinção entre nômade e sedentário pode ser encontrada nos trabalhos de Deleuze anteriores ao seu encontro com Guattari, como em *Diferença e Repetição*⁴⁴ e *Lógica do Sentido*⁴⁵. Nestas duas obras, o *nômade* é descrito como uma forma de instanciação de princípios e regras sem antecedência destes princípios à sua instanciação mesma, ao passo que o sedentário expressa uma distribuição a partir de regras anteriores à sua distribuição. O sedentário, assim, é dependente do movimento nômade que lhe antecede logicamente.

Em termos de ciência nômade e sedentária, esta distinção manifesta-se na conceptualização de que a primeira se caracteriza

⁴² Deleuze; Guattari, 2010, p. 140.

⁴³ Ibidem, p. 259-260.

⁴⁴ Deleuze, 2000.

⁴⁵ Deleuze, 2011.

por *seguir*, ao passo que a segunda por *reproduzir*⁴⁶. Reproduzir remete à iterabilidade dos fenômenos na prática laboratorial, assim como à instauração de um ponto de vista fixo e externo ao qual os fenômenos são reportados. A ciência régia se articula, em maior ou menor grau, sob o “ponto de vista de deus”, tão criticado nas ciências e fora delas. Trata-se da pressuposição de uma neutralidade englobante na qual todos os fenômenos poderiam ser equacionados em um campo não-perspectivo: “reproduzir implica a permanência de um ponto de *vista* fixo exterior ao reproduzido: “ver fluir estando na margem”⁴⁷. Trata-se da suposição da preexistência de um conjunto de regras anteriores e determinantes em relação à individuação de um objeto científico – evocando, claramente, o conceito de sedentário como exposto a pouco⁴⁸. É neste sentido, em relação ao sedentário, que Deleuze e Guattari falam de uma *doxa* propriamente científica. Veremos mais adiante como este ponto de vista do observador ideal é constituído na ciência a partir dos observadores parciais – ele não é irreal ou falso.

O ponto que leva Deleuze e Guattari a qualificarem como *doxa* este observador ideal, não é propriamente a sua existência, mas a sua reificação – o que retoma a crítica à imagem moral do pensamento de *Diferença e repetição*⁴⁹. Nesta obra, Deleuze reporta

⁴⁶ Deleuze; Guattari, 2010, p. 41.

⁴⁷ Ibidem, p. 42.

⁴⁸ Por mais que a filosofia de Nietzsche, em sua fase tardia, seja alheia a uma concepção cientificista, no parágrafo 106 de *Humano, Demasiado Humano*, temos uma excelente expressão do que seria essa concepção: “Á vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes [...]. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará” (Nietzsche, 2000, § 106).

⁴⁹ Deleuze, 2000.

à imagem moral a subsunção da diferença à identidade; a filosofia teria tomado a diferença como uma forma degradada ou corrompida de identidade e, a partir desta crítica, Deleuze procura dar a diferença a si mesma, pensando-a como primeira em relação à identidade. No entanto, não se trata de negar a identidade, mas de mostrar como ela é produzida a partir da diferença. O problema, assim, não é que haja identidades empíricas ou conceituais, mas a sua reificação como horizonte último do pensamento e do Ser. O mesmo vale para a filosofia da ciência aqui exposta; não se trata de dizer que não haja um observador tomado como externo em relação àquilo que observa, mas a sua reificação e hipóstase no discurso de cunho cientificista. A *doxa* científica, assim, não é o observador ideal que “vê fluindo estando à margem”, mas a sua reificação como instância privilegiada de onde tudo partiria. O observador ideal é constituído pela prática científica: ele se desenvolve a partir da ciência nômade conforme esta se desenvolve em ciência régia.

A ciência nômade, por sua vez, funciona *seguindo* os fenômenos, sendo justamente o momento em que segue tendências antes de leis, abandonando a exterioridade dada e imutável do sujeito ou do objeto abstrato no esquema hilemórfico para se colocar do lado do *processo* constitutivo, tanto do sujeito, quanto do objeto. Por conta disso, está do lado do problemático, inventando problemas a partir do virtual pré-individual – a base infinitamente distendida do cone bergsoniano, da Memória. Destes problemas, desdobram-se soluções, conjuntos articulados, metrificados, em um espaço homogêneo identificado à constituição teorematizada e instrumental. Deste modo, “seguir implica um contínuo realinhamento do ponto de vista do observador no entorno de mudanças internas tanto ao

observador como ao campo de visão, ou campo de individuação”⁵⁰. Como coloca Simondon, influência central no pensamento de Deleuze, o conhecimento deve seguir a individuação nela mesma e não apenas os entes individuados em sua exterioridade em relação ao sujeito⁵¹. Trata-se “de seguir o ser em sua gênese, de consumir a gênese do pensamento ao mesmo tempo que a do objeto”⁵². Colocar-se não do ponto de vista já constituído do sujeito *vis-à-vis* ao objeto, como se bastasse uma descrição desinteressada de fenômenos naturais em sua reprodução experimental para se atingir a verdade da natureza, mas ao lado do processo de constituição desse mesmo ponto de vista. Trata-se de seguir enquanto expressar: a ciência tem uma relação de imanência expressiva com o campo virtual, no caso, com a Memória bergsoniana, a partir da qual ela extrai problemas que servirão de norte para a individuação de soluções específicas.

É assim que a ciência nômade é a ciência mais próxima do caos e mais distante das tentações da *doxa*. Desta forma, resguarda o potencial criativo que concede à ciência régia seus materiais. Neste ponto, Deleuze e Guattari retomam a distinção bergsoniana entre inteligência e intuição: a primeira se dá no campo das soluções, ao passo que a segunda, como vimos, mergulha na pura duração identificada ao campo problemático virtual⁵³. Há uma sobreposição de ciência régia e ciência nômade do mesmo modo que, em Bergson, temos uma sobreposição análoga entre metafísica e ciência. A ciência nômade, mais próxima do caos, inventa os problemas que a sedentária recobre em uma solução propriamente científica. Assim,

⁵⁰ Gaffney, op. cit., p. 89.

⁵¹ Simondon, 2013.

⁵² Gaffney, op. cit., p. 39.

⁵³ Deleuze; Guattari, 2012, p. 45.

No campo da interação entre as duas ciências, as ciências ambulantes contentam-se em *inventar problemas*, cuja solução remeteria a todo um conjunto de atividades coletivas e não científicas, mas cuja *solução científica* depende, ao contrário, da ciência régia e da maneira pela qual esta ciência de início transformou o problema, incluindo-o em seu aparelho teoremático e em sua organização do trabalho⁵⁴.

A ciência nômade, assim, traz os problemas que serão recobertos pela ciência régia que, por sua vez, lhe dá uma utilização prática. Através da metrificação e da sua consolidação teoremática em esquemas de aplicação variados, a ciência régia torna-se uma ciência instrumental e de princípios consolidados. Mais ainda, na ciência régia constitui-se os observadores ideais através do jogo dos *functivos*. Passemos, agora, a este ponto.

3.2 **Functivos e a desaceleração do infinito.**

O conceito de *functivo*, trazido por Deleuze e Guattari em *O que é a Filosofia?*⁵⁵, reúne-se à presente discussão enquanto operador analítico do processo próprio de constituição da prática científica em sua especificidade. O *functivo*, ou “elemento da função”, expressa a variação coordenada a partir de uma referência determinada. Diferentemente da filosofia, que pensa a variação em si mesma, o *functivo* estabelece correspondências e acoplamentos de variações em um mútuo remetimento dado em um plano de referência. A função é um modo de desacelerar o movimento puro, caótico, traçando limites de variação dependentes e independentes.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Deleuze; Guattari, 2010.

O limite e a variável são, neste sentido, os primeiros functivos⁵⁶. O zero absoluto de temperatura ou a velocidade da luz são limites cuja operação teórica limita o caos⁵⁷, dando um eixo de coordenadas no qual pode-se estabelecer uma métrica reportada a um estado de coisas. Estabelecendo-se variáveis independentes, variáveis controláveis e manipuláveis, cria-se um eixo referencial em relação ao qual as variáveis dependentes podem ser mesuradas. As relações entre variáveis independentes que fornecem a endoconsistência do sistema, se articulam a um estado de coisas como referente extrínseco⁵⁸. Estado de coisas, no presente contexto, remete às coordenadas de um movimento de atualização ou campo de individuação no seu desenvolvimento mais próximo ao ente individuado, “o estado de coisas é uma função: é uma variável complexa que depende de uma relação entre duas variáveis independentes ao menos”⁵⁹. É através da relação entre variáveis independentes, como coordenadas de mensuração em relação às variáveis dependentes, que temos a concepção de um campo capaz de criar um “espaço” para as transformações que são o referente do acoplamento das variáveis mesmas. É a partir da relação entre as variáveis independentes que se estabelece a determinação de um estado de coisas como referente. O estado de coisas se expressa e se completa na particularidade específica de um corpo: “com os corpos, a relação entre variáveis independentes completa suficientemente a sua razão”⁶⁰. A relação entre variáveis independentes – distintas da “variabilidade pura” não numérica, não

⁵⁶ Deleuze; Guattari, 2010, p.141.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Ibidem, p.144.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Ibidem, p.146.

integrada – dá luz a um campo que se expressa enquanto o estado de coisas no qual os corpos se atualizam. Corpos aqui não são corpos materiais, mas um conjunto de invariantes. Neste sentido, temos uma determinação completa de um campo que tem princípios *relativamente* invariáveis formados a partir das relações das variáveis independentes entre si: constantes morfológicas, matemáticas, leis físicas... Por exemplo, o corpo da geometria euclidiana tem uma série de invariáveis que regulam as variações geométricas. Uma coisa, um objeto, um fenômeno, para a ciência, é a interação complexa de variáveis dependentes e independentes: sua individuação ou atualização tem suas coordenadas dadas pelo acoplamento destas variáveis em grupos restritos de transformações que constituem invariâncias responsáveis pela individuação ou atualização do objeto científico.

Tal movimento remonta ao processo próprio de atualização que, em *Diferença e Repetição*⁶¹, Deleuze associa à Ideia. O puro caos de indeterminação perplexa, a determinação recíproca – onde estabelecem-se os functivos – e a determinação completa – onde temos o campo de individuação enquanto estado de coisas. Por fim, a determinação progressiva na qual entes individuados se atualizam: corpos físicos, matemáticos ou biológicos... Nesse sentido, a ciência “renuncia ao infinito, à velocidade infinita, para ganhar uma *referência capaz de atualizar o virtual*”⁶². O limite enquanto primeiro functivo promove uma desaceleração primeira do infinito caótico; em seguida, as variáveis se determinam entre si na constituição de um estado de coisas enquanto seu referente; por fim, os estados de coisas são preenchidos por corpos enquanto conjuntos teóricos estáveis ou

⁶¹ Deleuze, 2010.

⁶² Deleuze; Guattari, 2010, p.140.

invariáveis. Este processo é o de uma atualização na medida em que parte do indeterminado passa pela determinação recíproca (variáveis), alcança uma determinação completa (estado de coisas) e chega a um indivíduo (o corpo científico), em uma determinação progressiva. Portanto, há uma Ideia propriamente científica presidindo especulativamente o seu processo genético.

Neste ponto, intervém uma questão sobremaneira relevante: contra a *doxa*, Deleuze introduz na ciência um princípio perspectivista, ontológico e não-relativista. A Ideia, em *Diferença e Repetição*⁶³, é ela mesma uma estrutura perspectiva, recorte no caos. A Ideia científica opera, do mesmo modo, em um perspectivismo próprio. Trata-se de pensar como se constitui o observador científico, sem pressupô-lo na *doxa* do “ponto de vista divino”. O “observador ideal” ou fixo constitui-se no campo de individuação a partir de uma síntese de “observadores parciais”. Esses observadores parciais remetem a diversos pontos de vista sobre determinado fenômeno, sem que, no entanto, os pontos de vista eles mesmos preexistam àquilo sobre o qual são pontos de vista. Observadores parciais são aqueles que experimentam e que percebem, sem que, no entanto, esses afetos e essas percepções sejam elas meras distorções, meros produtos do instrumento – biológico ou técnico – que os instancia: “para compreender o que são os observadores parciais que proliferam em todas as ciências e todos os sistemas de referência, é preciso evitar dar-lhes o papel de um limite do conhecimento, ou de uma subjetividade da enunciação”⁶⁴. Os observadores parciais nada mais são do que as pontas do cone no esquema de Bergson: cada observador parcial é um *locus* de

⁶³ Deleuze, 2010.

⁶⁴ Deleuze; Guattari, 2010, p.155.

contração e seleção dado sob as demandas do presente. Um observador parcial é aquilo que sente e observa, operador da seleção a partir do virtual. Neste ponto, ele se situa no “estado de coisas” enquanto campo de individuação já selecionado a partir da desaceleração realizada pelos functivos⁶⁵. O observador não se diz do cientista empírico, mas do ponto do cone virtual em que ele se “instala” e do que consegue captar a partir deste ponto: “os observadores científicos são pontos de vista nas coisas mesmas, que supõem um escalonamento de horizontes e de uma sucessão de enquadramentos sobre o fundo de desacelerações e acelerações”⁶⁶. Este ponto de vista, essa escala de contração, se projeta em uma unidade como um “golem”: produz-se a partir do material contraído um observador ideal⁶⁷. No entanto, não sendo fechados em si mesmos, mas inflexões em um contínuo extensível ao infinito no caos virtual, relacionam-se entre si operando contrações de diversas ordens: determinada região de contração sendo contraída por outra em um esquema não unidirecional. Antes de ser uma pirâmide, os níveis de contração são como “bifurcações”⁶⁸, nas quais, a partir de determinado ponto de contração, contrai-se em uma outra direção, em um ir e vir multidirecional⁶⁹. Determinada imagem científica se agencia com outra, podendo servir de substrato a um desenvolvimento autônomo ou podendo igualmente ter seu desenvolvimento bloqueado por um novo paradigma. Há todo um dinamismo complexo, que faz da ciência não um progresso unidimensional, mas um mosaico de desenvolvimentos parciais

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Ibidem, p. 157.

⁶⁷ Ibidem, p. 155.

⁶⁸ Ibidem, p. 165.

⁶⁹ Gaffney, op. cit., p. 115.

interligados, orientados e revisados sempre por demandas extra científicas e, também, internas à ciência. A constituição do olhar científico, então, é fruto deste procedimento: a constituição de um certo ponto de vista encarnado na figura de um observador ideal a partir da contração de diversos pontos de vista que não são do próprio observador, mas antes o constituem do mesmo modo que constituem o objeto científico. A partir da operação de seleção do caos, os observadores parciais desenvolvem-se enquanto pontos de vista pela contração do virtual na atualização e, enquanto tais, entram em relações variadas entre si, sendo contraídos ou distendidos em outras contrações que instalam outros observadores.

Retornando à questão da ciência nômade e régia, pode-se argumentar que a primeira, então, pode ser assimilada ao movimento mesmo de seguir o virtual em sua atualização, ao passo que a ciência régia pode ser associada ao esquema instrumental operando a partir da constituição derivada de um observador ideal. Invenção de problemas e sua solução relativa. A primeira está mais próxima do caos enquanto a segunda mais próxima dos estados de coisa e dos corpos, sem que haja, de fato, uma cisão radical entre as duas. A diferença da filosofia em relação à ciência é que a primeira não conjura o caos através de functivos, mas dá consistência ao caos na forma de conceitos. Em ambos os casos, a ciência, assim como a filosofia, não prescinde do caos, empreendendo uma dupla luta contra a variação infinita caótica e a *doxa* identitária; antes de um mergulho na diferença pura ou na rigidez estática de um estado de coisas, a ciência opera entre estes dois limiares. Os dois modos, régio e nômade, são duas feições ou “camadas” nessa luta. Assim,

A ciência desce da virtualidade caótica aos estados de coisas e corpos que a atualizam; todavia, ela é menos

inspirada pela preocupação de se unificar em um sistema atual ordenado, do que por um desejo de não se afastar demais do caos, de escavar os potenciais para apreender e domesticar uma parte do que a impregna, o segredo do caos por trás dela, a pressão do virtual⁷⁰.

Conclusão.

Ao longo do presente trabalho, procuramos propor uma interpretação da filosofia da ciência de Deleuze e Guattari a partir da sua relação com a estabelecida por Bergson entre ciência e metafísica. Para Bergson, trata-se de sobreposição entre as duas e não de exclusão de uma com base na outra. Na filosofia da ciência de Deleuze e Guattari, encontramos movimento análogo. A ciência trabalha com os entes individuados e seus processos no que eles apresentam de atual – e esta atualidade não descarta toda virtualidade, mas apenas a “desacelera” no seu processo de fotografar o real. A filosofia, por sua vez, se volta para a pura virtualidade e, em última instância, à variação enquanto variação, diferença em si e caos. No entanto, a prática filosófica nunca alcança uma descrição plena deste domínio, de forma que também apresenta a atualização de conceitos tanto quanto a sua virtualidade. Neste ínterim – pelo menos, em termos da prática filosófica defendida por Deleuze –, ela se volta à metafísica enquanto descrição mais geral o possível da realidade.

⁷⁰ Deleuze; Guattari, 2010, p.185.

Neste sentido, esta compreensão da ciência e da filosofia coaduna uma transdisciplinaridade constitutiva e muito rica presente em quase toda filosofia de Deleuze. Conquanto se procure, efetivamente, fazer a diferença através do pensamento, a transdisciplinaridade potencializa em muito o poder da reflexão filosófica: o pensamento de Deleuze, neste sentido, não à toa animou e inspirou várias contribuições importantes nas ciências sociais e nas artes.

Por fim, esperamos ter demonstrado, no presente artigo, o que consiste a dita metafísica para a ciência expressa por Deleuze na entrevista a Villani. Esta metafísica, no seu esforço de generalidade, toma a descrição dos outros modos de se pensar e de se conhecer, sem hierarquia, interiorizando às contribuições de outras áreas, não apenas a ciência, em uma antropofagia transdisciplinar; e, neste movimento, pode retornar para elas, oferecendo-lhes materiais novos para as suas práticas. No que concerne a ciência especificamente, tanto a reflexão de Bergson quanto a de Deleuze têm por mérito permitir a identificação das demandas sociológicas e políticas que nela influem, sem, com isso, negar em nada seu valor descritivo.

De fato, a ciência opera bem sem a metafísica, não requer dela a sua sanção ou mesmo as suas invenções; no entanto, na medida em que o cientista se questiona sobre a ciência que ele próprio faz, que acede ao caos problemático, a filosofia vem em seu auxílio e, com ela, a metafísica. Não há, assim, oposição ou exclusão de uma área em relação à outra.

Bibliografia:

Bennet, Jane. *Vibrant Matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.

Bryant, Levi; Srnieck, Nick. Harman, Graham. *Towards a Speculative Philosophy*. In: Bryant, Levi; Srnicek, Nick; Harman, Graham (org.). *The Speculative Turn*. Melbourne: Re.press, 2011.

Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF 1991.

_____. *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*. Paris: PUF, 1969.

_____. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Costa, Alyne. *Negacionistas são os outros? Verdade, engano e interesse na era da pós-verdade*. *Principia*, v. 25, nº 2, 2021.

Deleuze, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.

_____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'água, 2000.

_____. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

_____. *Réponses à une série de questions*. In: Villani, Arnaud. *Le guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Benin, 1999.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*. Vol. 5. Trad. de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *O que é a filosofia?* Trad. de Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

Gaffney, Peter. *The Force of the Virtual: Deleuze, Science, and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

Latour, Bruno. Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, v. 30, 2004.

Moore, Alan W. *The evolution of modern metaphysics: making sense of things*. Nova York: Cambridge University Press, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2000.

Simondon, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2013.

Contra a ciência - ou desmistificando o cientismo?

Pablo Azevedo

Contra a ciência ou desmistificando o cientismo?

PABLO RAMOS DE AZEVEDO

Resumo:

O presente artigo pretende abordar a reação contemporânea aos estudos sociais através de uma questão levantada pela filósofa e historiadora da ciência Isabelle Stengers. Segundo a autora, o atual escândalo no que se refere aos estudos sociais nas ciências repete um acontecimento da década de 60, quando o livro de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, perturbou profundamente o microcosmo dos filósofos do positivismo lógico. Dado que as teses de Kuhn abalavam as crenças na imagem positiva da ciência – assim como os estudos sociais sobre a ciência – porque os cientistas não reagiram às teses kuhinianas escandalizados – mas, ao contrário, pareceram aceitá-las? Dado essa estranheza, no que consiste a reação atual dos cientistas carregada de cientismo contra os estudos sociais das ciências?

Palavras-chave: Filosofia da ciência; História das ciências; Cientismo; Estudos sociais das ciências.

Abstract:

This article intends to address the contemporary reaction to social studies through a problem raised by philosopher and historian of science Isabelle Stengers. According to Stengers, there is a present-day scandal when it comes to social studies in science, a scandal that

repeats an event from 1960s, when Thomas Kuhn's book *The Structure of Scientific Revolutions* deeply disturbed the microcosm of logical positivists. Given that Kuhn's theses shattered assumptions concerning the positive image of science – the same way social studies on science did – then why didn't scientists react to the Kuhnian theses with outrage – but, on the contrary, seemed to accept them? Given this striking reaction, how can we make of the current attitude (so driven by scientism) from scientists against social studies of science?

Keywords: Philosophy of science; History of science; Scientism; Social studies on science.

Introdução.

“Part of the problem with present day philosophy is a scientism inherited from the nineteenth century – a problem that affects more than one intellectual field.”
Hillary Putnam¹.

Durante mais de dois séculos, a ciência gozou de um prestígio incontestado como um saber privilegiado capaz de “desvelar as verdades da natureza” e entregar-nos certezas cada vez mais objetivas. Ao contrário de outros modos de conhecimento, como a sabedoria popular, a teologia, ou a filosofia – consideradas como saberes tradicionais, ideológicos, demasiado especulativos ou subjetivos –, a ciência com seus métodos rígidos e rigorosos seria

¹ “Parte do problema da filosofia dos dias de hoje é um cientismo herdado do século dezanove – um problema que afeta mais do que um campo intelectual” (Putnam, 1981, p. 126).

capaz de nos fornecer, progressivamente, certezas cada vez mais seguras e confiáveis. Grosso modo, essas características dotariam à ciência a capacidade de proceder no campo da produção de conhecimento com um alto grau de rigor, inigualável àquele disponibilizado por outros saberes, conferindo-lhe, portanto, uma superioridade como forma de conhecimento positiva – sendo esta capaz de nos auferir certezas e verdades universais. De uma maneira geral, poderíamos dizer que a descrição formulada acima sintetiza a “imagem da ciência” difundida nos últimos séculos, que alicerça tanto a noção de progresso científico, como também estabelece a superioridade da ciência sobre outras formas de conhecimento.

Entretanto, essa imagem da ciência tem estado sob ataque. Nas últimas décadas, ela tem sofrido, no interior do mundo acadêmico, ataques idênticos aos que desferiu anteriormente a outras formas de conhecimento e, do mesmo modo, tem sido acusada de ser “ideológica”, “subjetiva” ou mesmo de não ser de todo confiável. Os pressupostos de uma ciência neutra e desinteressada, valores que fortalecem o ideal da objetividade científica e que foram importantes para a institucionalização das práticas científicas, têm sido colocados em questão. Em oposição a este ataque, os cientistas reagem designando seus detratores de relativistas niilistas e apologetas do irracionalismo². Contudo, todo este “criticismo” à ciência pode ser considerado sob as rubricas do relativismo e do irracionalismo?

É necessário destacarmos que boa parte daquilo que alguns cientistas consideram como “crítica” à ciência tem estado vinculado

² Wallerstein, 2005, p.7.

a um conjunto amplo de estudos sociais que surgiu na segunda metade do século XX, sob os campos da história, filosofia, sociologia e antropologia. Tais pesquisas proliferaram a partir da década de 60 do século passado e pode-se dizer que seguiram uma seara de investigações que teria sido aberta por Thomas Khun com a sua obra *A estrutura das revoluções científicas*. Entretanto, da obra seminal kuhiana aos dias de hoje, tais estudos proliferaram em escopo e amplitude³.

Decerto, há quem proceda numa crítica à ciência por reducionismos – e que, portanto, pode ser acusado de relativismo ou, até mesmo, de efetivar uma defesa do irracionalismo. Alguns críticos vão muito longe ao afirmar, por exemplo, que em função da inexistência de verdades universais, todo conhecimento – inclusive o científico – teria uma raiz subjetiva. Outros, ao compreenderem que a ciência contemporânea é enredada em um amplo conjunto de interesses sociais dos mais distintos, atacam-na como sendo “ideológica”. Contudo, é importante compreendermos que não é este o procedimento em questão quando nos referimos à abordagem produzida pelos estudos sociais das ciências – e que a “crítica” que efetivam procede por outros expedientes bastante diversos dos argumentos reducionistas a que nos referimos acima⁴.

Mas o que objetivam os estudos sociais das ciências? Pode-se dizer que, inicialmente, a finalidade prioritária deste campo de estudos era compreender o fenômeno do desenvolvimento científico, ou seja, as suas especificidades e as causas de seus avanços. Nesse primeiro momento, muitas crenças e ficções sobre a ciência,

³ Soler, 2014.

⁴ Para uma compreensão do desenvolvimento das diversas linhas de estudos compreendidas como “estudos sociais das ciências” (seus objetivos, métodos e questões), recomendamos o livro de Bucchi, 2004.

promulgadas por cientistas e filósofos da ciência, foram desarticuladas – e, nesse âmbito, a obra de Kuhn teve um grande impacto. Contemporaneamente, muitos destes estudos analisam a produção e a prática científica do mesmo modo em que se analisam outros projetos ou práticas sociais quaisquer sob o escrutínio das ciências sociais, da história e da filosofia da ciência.

Contudo, o que faz com que alguns cientistas vejam os produtos destas pesquisas como críticas à ciência, acusando-as de relativismo ou de irracionalismo? Pensamos que uma das respostas a essa questão se relaciona diretamente ao modo como os estudos sociais tomam a ciência como “*objeto*” de suas investigações. Ao tomar a prática científica como foco de suas análises, essas pesquisas colidem frontalmente com as convicções e valores que o discurso científico moderno promulgou sobre a prática científica. Ora, quando cientistas sociais tratam as pesquisas científicas do mesmo modo que qualquer outro projeto social, enredado nas tramas sociais e culturais que lhe atravessam, retirando de sua prática qualquer pretensa racionalidade que tornariam os afazeres científicos superiores às outras atividades sociais, a ciência perde o talante que lhe concede o estatuto de conhecimento superior a todos os outros. Tal procedimento, por parte dos cientistas sociais, não possui nenhuma disposição *apriorística* de “denunciar” a ciência: afinal, pressupor uma diferença entre a interpretação que uma prática social faz de si mesma e a análise desta prática como tal é algo inerente aos métodos utilizados pelos cientistas sociais e constitui parte crucial dos seus procedimentos e métodos⁵.

⁵ Stengers, 2002, p.19.

Um outro fator relevante para esta questão se refere ao modo como o discurso filosófico sobre as ciências se transformou nas últimas décadas. Parte significativa da imagem excessivamente positiva da qual a ciência desfrutou nos últimos dois séculos teve seus alicerces edificados no século XIX e início do século XX. Desde o comtismo francês ao positivismo lógico na filosofia da ciência contemporânea anglo-americana, contribuiu-se diretamente para a construção da imagem positiva da ciência.

Tanto a emergência dos estudos sociais e históricos das ciências como a própria mudança do discurso filosófico neste campo têm convergido nas últimas décadas em alguns fatores. Sob a perspectiva que aqui pretendemos apresentar, tal convergência tem se estabelecido sob a forma de uma desarticulação de todo um conjunto de crenças, convicções e ideais que secularmente foram compartilhados pelos atores do campo científico. Mais uma vez, trata-se de compreender que tais estudos não têm como finalidade por si mesmos a “crítica” à ciência propriamente, mas têm contribuído fortemente para desfazer uma imagem idealizada da ciência que dominou o imaginário social por mais de dois séculos – tanto de cientistas como de leigos.

Essa imagem idealizada da ciência é aquilo que denominaremos aqui como *cientismo*. De uma maneira generalizada, podemos definir o cientismo como a ideia de que a ciência é uma atividade de natureza extra social, desinteressada, capaz de produzir, progressivamente, verdades e certezas objetivas superiores a outros modos de conhecimento⁶. Tal ideia é associada a um conjunto de crenças e valores que se relaciona diretamente à

⁶ Wallerstein, 2005, p.15-35.

noção de progresso científico. É, justamente, esse conjunto de crenças, valores e convicções que alicerçam o cientismo que tem sido abalado e desmobilizado pelos estudos sociais das ciências – tais estudos cada vez mais expõem as bases frágeis nas quais o próprio cientismo se apoia.

Como dissemos anteriormente, a emergência dos estudos sociais das ciências pode ser relacionada a um campo de questionamentos e desmitificações que foi inaugurado pelas análises históricas e filosóficas sobre a história das ciências elaboradas por Thomas Kuhn em sua obra *A Estrutura das revoluções científicas*. Já nos anos 60, Kuhn questionava abertamente todo o conjunto de crenças e valores que alicerça o que aqui designamos sob a noção de *cientismo*. Apesar de não utilizar este termo, Kuhn objetivava substituir a “imagem da ciência”, dominante em seus tempos, por uma “nova imagem da ciência”⁷. Nesta época, as teses evocadas provocaram muitas controvérsias e mal-entendidos – sendo que seu autor foi acusado de transformar a “ciência num empreendimento subjetivo e irracional”⁸. Entretanto, a maior parte das críticas feitas à obra de Kuhn foi endereçada a partir do campo da filosofia da ciência de sua época, sendo que a recepção de sua obra entre os cientistas não foi fonte de controvérsias no período. Ao contrário, sua obra foi muito bem recebida entre os diversos praticantes das ciências: das ciências naturais às ciências sociais⁹. Kuhn passou boa parte de seus anos, após a publicação de *A Estrutura*, ampliando o debate acerca de suas teses, e pode-se dizer que, ao longo do tempo, estas foram ganhando maior aceitação. Além disso, as ideias centrais da obra

⁷ Kuhn, 1998, p. 22.

⁸ Ibidem, p. 219.

⁹ Kuhn, 2000, p.308-309; Marcum, 2015, p.155.

representaram um duro golpe nas tendências positivistas em filosofia da ciência, sendo que, a partir de 1965, as posições de confronto de Popper e seus discípulos com as posições de Thomas Kuhn foram se enfraquecendo gradualmente¹⁰.

Dos anos da publicação de *A Estrutura* até os dias de hoje, os estudos sociais das ciências avançaram muito para além da seara aberta por Thomas Kuhn. Contudo, apenas recentemente, os cientistas passaram a se escandalizar com os estudos sociais das ciências – retomando o mesmo reportório dos positivistas lógicos dos anos 60, ao acusarem tais estudos de relativistas ou desqualificando-os como “irracionais”. Mas qual é a causa desta reação dos cientistas aos estudos sociais das ciências? Por que a obra de Kuhn, que já na década de 60, desarticulava a “imagem positiva” da ciência, foi tão bem recebida entre os cientistas e nenhuma atitude de escândalo por parte destes? Essa interrogação foi levantada no início da década de 90 pela filósofa da ciência Isabelle Stengers, que dedicou uma interessante reflexão sobre este problema. Ultrapassando o horizonte dos debates especificamente kuhnianos, Stengers provocativamente coloca a questão de por que – décadas depois da obra de Kuhn ter desmobilizado parte significativa do horizonte de crenças e convicções positivas sobre a ciência – o *establishment* científico contemporâneo se incomoda e se inquieta tanto com os estudos sociais das ciências¹¹. Levando em conta esta questão, pretendemos aqui evidenciar os aspectos da obra de Kuhn que

¹⁰ É interessante a análise de Gattei acerca do crepúsculo do positivismo lógico após a publicação de *A Estrutura* (Gattei, 2008, p.11-18). Contudo, esta obra é bastante criticada pelos especialistas no assunto em função de sua leitura distorcida da dimensão propriamente histórica da obra de Kuhn (Kuukkanen, 2009). Uma das últimas tentativas da tradição do positivismo lógico em reagir à obra de Kuhn foi elaborada por Lakatos na década de 70 e pode ser considerada o último suspiro deste movimento (Stengers, 2002, p.39).

¹¹ Stengers, 2002, p.12-18.

desmistificam algumas crenças acerca da natureza da ciência para, posteriormente, abordar a reflexão provocativa de Stengers acerca da inquietação do mundo científico com os estudos sociais das ciências. Finalmente, após esta exposição, pretendemos fazer uma breve conclusão problematizando o conflito de posições exacerbadas de crítica à ciência e sua reação – que chega ao exagero do cientismo.

1. Thomas Kuhn e a desmistificação da imagem tradicional da ciência: uma “revolução historiográfica”.

Apesar de *A Estrutura das revoluções científicas* ser uma das obras de filosofia da ciência mais lidas do século XX, sua recepção neste terreno acadêmico ocorreu de uma maneira muito crítica e problemática. Talvez, pelo programa de pesquisa e abordagem metodológica propostos por Kuhn serem fortemente distintos das tendências dominantes na filosofia da ciência anglo-americana da década de 1960¹², esta obra, seus conceitos e noções fundamentais tenderam a ser polemizados ou malcompreendidos por boa parte dos seus leitores-filósofos¹³. Há uma ampla divulgação e uma grande quantidade de livros e artigos que discutem e polemizam a obra de Kuhn à sombra das tendências dominantes em sua época, contudo, apenas recentemente algumas de suas ideias mais originais têm ganhado relevo e destaque entre os estudiosos de sua obra no campo da filosofia da ciência¹⁴.

¹² Bird, 2001, 9-11.

¹³ Wray, 2011, p.81-100.

¹⁴ Kuukkanen, 2021, p.202.

Um dos temas centrais, sobre o qual a releitura contemporânea de Kuhn tem se debruçado nos últimos anos, é a revolução historiográfica efetivada pela sua obra¹⁵ – e seu subsequente impacto nos campos da filosofia da ciência e da história da ciência¹⁶.

Um dos pontos centrais da inovação kuhniana no âmbito da filosofia e da história da ciência foi o questionamento frontal à ideia de que ciência se desenvolve por *acumulação progressiva*. A problematização dessa questão atravessa toda a organização da obra: da introdução à sua conclusão. Apesar da construção da tese se apoiar nos registros e materiais históricos que convergem para a apresentação da tese de Kuhn do desenvolvimento científico através das revoluções, paralelamente à sua exposição, é colocada sob escrutínio a concepção de “progresso científico” que dominava o imaginário de sua época. Essa confrontação e desarticulação da ideia de progresso científico, que alcança seu clímax no último capítulo de *A Estrutura*, é vinculada diretamente ao questionamento de uma concepção teleológica do desenvolvimento científico que alicerça a ideia de progresso em questão¹⁷. Tal desarticulação de uma concepção teleológica do desenvolvimento científico foi, durante

¹⁵ *Thomas Kuhn's Revolution: a historical philosophy of Science*, de James Marcum, é um dos livros mais importantes de renovação da leitura das obras de Kuhn sob uma dimensão histórica. É um divisor de águas para a compreensão da dimensão histórica das obras de Kuhn. Cf. Marcum, 2005.

¹⁶ Tal releitura contemporânea enfatiza alguns temas centrais da obra kuhniana como: a) a recusa de uma visão alicerçada na ideia de progresso para a compreensão do desenvolvimento da ciência no tempo, b) a noção de que a ciência “progredir por acumulação de conhecimento”, c) a crítica a uma visão teleológica de que o progresso científico se orienta em direção à verdade ou a um conhecimento mais profundo da natureza, d) a não-unicidade da ciência, ou seja, a pluralidade de matrizes disciplinares irreduzíveis à imagem de uma “ciência unificada”, e) a dimensão comunitária da produção científica. No que se refere ao problema que pretendemos abordar aqui, nos apoiaremos em tal releitura no que se referem às questões **a**, **b**, **c** e **e**.

¹⁷ Kukkanen, 2021, p.202-221.

muito tempo, ignorada pelos comentadores da obra de Kuhn, eclipsada, talvez, pelas polêmicas e reações à sua obra por parte dos positivistas lógicos que dominavam o *establishment* acadêmico da área de filosofia da ciência nos países anglo-saxônicos.

Primeiramente, é importante que nós compreendamos do que se trata a “revolução historiográfica” efetivada pela obra de Kuhn. A imagem do progresso científico, antes do advento de *A Estrutura*, estava alicerçada numa compreensão de que a ciência progredia e evoluía em um processo de desenvolvimento-por-acumulação. Ou seja, pensava-se que o aparato metodológico da ciência era o resultado progressivo de um desenvolvimento científico contínuo que se efetivava como um processo cumulativo de descobertas ao longo do tempo¹⁸. Tal ideia era projetada e divulgada a partir dos manuais acadêmicos usados na educação universitária dos cientistas.

No que se refere propriamente a estes manuais, é importante compreender que, até meados dos anos 50, a maior parte dos cientistas, filósofos e historiadores da ciência extraíam suas noções acerca da “história da ciência” de manuais orientados a formação universitária dos cientistas – os “livros de ciência” ou *Science textbooks*¹⁹. Tais textos extraíam suas “fontes” acerca do assunto de manuais científicos mais antigos, geralmente escritos por cientistas destacados, que escreviam estórias anedóticas e heroicas das epopeias de descobertas dos grandes cientistas do passado²⁰. Kuhn compreendia que tais narrativas poderiam ter impacto positivo em produzir inspiração nos estudantes e profissionais ao fazê-los sentirem-se como participantes de uma longa tradição²¹. Paralelamente,

¹⁸ Hoyningen-huene, 1993, p.12-13.

¹⁹ Marcum, 2015, p.112.

²⁰ Preston, 2008, p.33.

²¹ Kuhn, 1998, p.175.

observa que o intuito destes manuais, ao tratar da história da ciência, tinha um caráter tão somente retórico e pedagógico no que se referia à educação dos cientistas²².

Entretanto, o problema para Kuhn, no que se referia à história da ciência, era que tanto os cientistas e os filósofos, mas também os historiadores anglo-americanos²³, extraíam a imagem na qual baseavam suas ideias acerca do desenvolvimento da ciência a partir das narrativas contidas nestes manuais²⁴. Em função disso, um dos principais alvos da estratégia de desmitificação adotada por Kuhn em *A Estrutura* foi a imagem da ciência projetada por tais textos²⁵. A problematização desta imagem da história da ciência de caráter manualesco e demasiado vulgarizada é apresentada nas primeiras páginas da introdução de *A Estrutura* nos seguintes termos:

Se a História fosse vista como um repositório para algo mais do que anedotas ou cronologias, poderia produzir uma transformação decisiva na imagem da ciência que atualmente nos domina. Mesmo os próprios cientistas têm haurido essa imagem principalmente no estudo

²² Kuhn, 1998, p.19; Wray, 2021, p.14.

²³ É importante denotar que as críticas de Kuhn a essa imagem da ciência compartilhada por cientistas, filósofos e historiadores se refere à realidade do mundo acadêmico anglo-americano anterior aos anos 60. É nesta realidade que os *Science textbooks* (livros de ciência) são a fonte da história da ciência, tanto para cientistas como para os filósofos do positivismo lógico. Além disso, a história da ciência praticada pelos historiadores nos Estados Unidos nos tempos de Kuhn (denominada como historiografia *whig*), era dominada por uma tendência positivista e anacrônica, que tendia a produzir uma narrativa do desenvolvimento científico a partir de uma perspectiva contemporânea. Tal perspectiva tendia a projetar a ideia da ciência como um empreendimento que se desenvolvia por acumulação ao longo do tempo, e a projetar categorias da ciência contemporânea em tempos mais remotos. A centralidade que a obra de Kuhn traz para a reflexão filosófica a partir de uma história da ciência alicerçada em fontes primárias e com um modelo de análise historiográfico mais amplo, apoiado em um conjunto de expoentes da história da ciência continentais, é denominada como “virada histórica” (*historical turn*) na filosofia da ciência anglo-americana. Sobre esta questão ver: Bird, 2008, p.67-77; Waugh, 2008, p.15-25 e Soler, 2014, p.16-17. Para uma abordagem mais ampla, detalhada e contemporânea sobre a questão do *historical turn* e a perspectiva histórica própria da obra de Kuhn ver: Wray, 2011, p.87-100.

²⁴ Wray, 2021, p.69.

²⁵ Irzik, 2012, p.15-40.

das realizações científicas acabadas, tal como estão registradas nos clássicos e, mais recentemente, nos manuais que cada nova geração utiliza para aprender seu ofício. Contudo, o objetivo de tais livros é inevitavelmente persuasivo e pedagógico; um conceito de ciência deles haurido terá tantas probabilidades de assemelhar-se ao empreendimento que os produziu como a imagem de uma cultura nacional obtida através de um folheto turístico ou um manual de línguas²⁶.

A imagem da ciência veiculada nestes manuais não somente apresentava uma narrativa fabular do desenvolvimento científico, como também distorcia a maneira como cientistas e filósofos compreendiam a história da ciência. Pois estes manuais eram o lugar em que o *establishment* acadêmico anglo-americano adquiria a noção de que a ciência se desenvolvia por meio de um processo de acumulação, embasando a imagem de “progresso científico” que possuíam²⁷. Em linhas gerais, a imagem da ciência compartilhada por cientistas, filósofos e historiadores, era de que a prática científica era alicerçada em um método científico universal que se aperfeiçoava no tempo – o que promulgava a visão da unidade da “Ciência” – produzindo, portanto, verdades cada vez mais aprimoradas da realidade natural. De maneira sintética, é essa a imagem da ciência que é desmistificada de ponta a ponta em *A Estrutura*.

Sob um ponto de vista epistemológico, Ian Hacking formaliza dez características gerais que constituiriam a imagem da ciência problematizada por Kuhn em *A Estrutura*²⁸. Tais características seriam as seguintes: 1. o *realismo científico* (a ideia de que a ciência

²⁶ Kuhn 1998, P.19-20.

²⁷ Wray 2021, P.105-110.

²⁸ Hacking, 1981, p.1-2.

é uma tentativa de descoberta e descrição das verdades do mundo real); 2. *a demarcação* (a noção de que existe uma profunda distinção entre as teorias científicas e outros tipos de crenças); 3. *a ciência é cumulativa* (a ciência em geral se edifica em um processo cumulativo e progressivo a partir daquilo que ela já conhece); 4. *distinção entre observação e teoria* (existe uma profunda diferença entre as observações e as formulações propriamente teóricas); 5. *os fundamentos* (observações e experimentos fornecem os fundamentos e a justificação das hipóteses e das teorias); 6. *teorias são estruturas dedutivas* (teorias procedem por dedução de informes oriundos da observação partindo dos postulados teóricos); 7. *conceitos científicos são rígidos e precisos* (os termos científicos têm significados rígidos e fixos); 8. *diferença entre o contexto de justificação e descoberta* (é necessário distinguir entre: I. as circunstâncias sociais e psicológicas nas quais são feitas as descobertas científicas de II. a base lógica para justificação da crença dos fatos que foram descobertos); 9. *unicidade da ciência* (deve existir apenas uma ciência para apenas um mundo real, ou seja, as ciências menos profundas seriam redutíveis às mais profundas – assim, a sociologia seria redutível à psicologia, a psicologia à biologia, a biologia à química e a química à física). Decerto, os filósofos mais proeminentes do positivismo lógico não estavam de acordo com todos estes nove princípios que balizariam a imagem de ciência questionada por Kuhn. Contudo, pode-se dizer que todos eles concebiam a ciência de acordo com os pontos 1, 3 e 9 (a saber – o realismo científico, a ideia de que a ciência é cumulativa e a unicidade da ciência).

Ao contrário de se lançar em um confronto direto com a imagem da ciência que atravessava as concepções do positivismo lógico, a obra de Kuhn confrontou suas premissas e ideias indiretamente. Não se tratava de uma elaboração crítica (nem em *A Estrutura*, nem nas obras posteriores), de um confronto direto no mesmo “terreno epistemológico” ou de um debate tão somente de natureza filosófica. As análises kuhinianas sobre a história da ciência e suas proposições de um modelo meta-histórico para a compreensão do desenvolvimento científico possuem uma inspiração em pesquisas sobre a história da ciência que já ganhavam terreno e reconhecimento na Europa continental de sua época. Os escritos sobre filosofia da ciência do químico Emile Meyerson, as obras sobre história da química e filosofia da ciência da química Hélène Metzger, a obra sobre história da ciência e filosofia de Anneliese Meier e, sobretudo, a história da ciência elaborada pelo filósofo Alexandre Koyré foram suas primeiras fontes de referência em suas incursões iniciais no âmbito da história da ciência, distanciando-o de sua formação nos manuais de ciência e lhe dando as primeiras inspirações que o levariam à elaboração de *A Estrutura*. De Meyerson, herdou o distanciamento em relação ao positivismo e ao realismo científico; de Metzger, obteve uma concepção robusta da história da química e da irredutibilidade do desenvolvimento de tal ciência à física; de Meier, um manancial de análises acerca do desenvolvimento histórico da física moderna. Contudo, foi na obra de Koyré que Kuhn se debruçou com maior intensidade. A obra de Koyré forneceu-lhe uma espécie de mapeamento e orientação historiográfica para o desenvolvimento de suas próprias pesquisas: Koyré teria sido, portanto, o modelo de historiador da ciência que mais influenciou metodologicamente as pesquisas propriamente

históricas de Kuhn. De onde se seguiu a noção de que uma compreensão séria da história da ciência passava por uma explicação crítica das fontes primárias, da análise textual e da estrutura conceitual das mesmas – sendo que as concepções sobre “método” ou “programa”, expostas num nível geral nas fontes primárias, seriam secundárias.

Essas orientações foram capitais para a formação de Kuhn como um historiador da ciência²⁹. Levar em conta esse conjunto de influências no âmbito da história e da filosofia da ciência, enquanto antecedentes e referências que inspiraram a elaboração das pesquisas de Kuhn, é fundamental para a compreensão de que “a virada histórica” ou a “crítica” aos positivistas lógicos não se deu no mesmo “terreno” de análise em que estes operavam. Por um lado, a influência historiográfica advinda de Koyrè tem um caráter metodológico sobre o modo de se fazer história da ciência, por outro lado, a inspiração advinda da história e filosofia da ciência, como praticadas por estas importantes referências continentais, aproximam Kuhn de um horizonte filosófico muito mais familiar ao da epistemologia francesa³⁰ do que das abordagens anglo-americanas que lhe eram contemporâneas³¹. Como explicitado no próprio prefácio de *A Estrutura*, esse conjunto de referências continentais em filosofia e história das ciências foi fundamental para que o próprio Kuhn elaborasse o modelo de “história das ciências” que propunha. Entretanto, tais referências só não teriam sido mais importantes do que as suas consultas às próprias fontes primárias³².

²⁹ Schuster, 2018, p. 396.

³⁰ Preston, 2008, p.4,17, 36.

³¹ Schuster, 2018, p. 393; Gutting, 2003, p.56.

³² Kuhn, 1998, p. 10-11.

Logo, em *A Estrutura* (assim como no conjunto da obra de Kuhn) há uma dupla dimensão atravessando suas reflexões: 1) uma dimensão de análise propriamente historiográfica e investigativa, baseada em uma metodologia crítica alicerçada em historiografia e fontes primárias; 2) outra dimensão, meta-histórica ou “filosófica”, concernente a elaboração de hipóteses explicativas de como o desenvolvimento científico ocorre ao longo do tempo. Tais diferenças (entre análise histórica e hipóteses acerca do desenvolvimento da ciência no tempo), apesar de frequentemente apontadas ao longo de suas obras como momentos distintos³³, são interpretadas de maneira confusa pelos comentadores de língua inglesa de formação filosófica, como se as duas fizessem parte de um mesmo procedimento unificado. Talvez, tal perspectiva se efetive pela distância que a filosofia da ciência anglo-americana possui, tradicionalmente, com relação a qualquer conhecimento procedimental acerca de como o trabalho do historiador, empiricamente, é elaborado³⁴.

Primeiramente, gostaríamos de abordar aqui a questão histórica e historiográfica propriamente. É de suma importância salientar que a parte mais “densa” do que é compreendido como a orientação crítica da obra de Kuhn ao positivismo lógico repousa nessa matriz de análise. A desarticulação da ideia de que a ciência se desenvolve por acumulação é alicerçada, fundamentalmente, na ausência de evidências históricas sobre tal questão – ou seja, verificando-se as fontes primárias (os trabalhos originais das tradições científicas e de seus expoentes ao longo dos séculos). A partir de tal consulta às fontes, não se encontram evidências que

³³ Kuhn, 2000, p. 316.

³⁴ Kuhn, 1977, p. 3-20.

comprovem tal hipótese³⁵. A questão de as fontes primárias contradizerem a noção de que a ciência se desenvolvia por acumulação progressiva de conhecimento não era propriamente uma novidade nos tempos de Kuhn. Parte significativa da historiografia que inspira suas primeiras pesquisas já contestava a concepção de um progresso linear e sucessivo dos métodos científicos ao longo do tempo, tal como apresenta-nos Kuhn no prefácio de *A Estrutura*:

Nos últimos anos, alguns historiadores estão encontrando mais e mais dificuldades para preencher as funções que lhes são prescritas pelo conceito de ciência por acumulação. (...) Talvez a ciência não se desenvolva pela acumulação de descobertas e invenções individuais. (...) A mesma pesquisa histórica que mostra as dificuldades para isolar invenções e descobertas individuais dá margem a profundas dúvidas a respeito do processo cumulativo que se empregou para pensar como teriam se formado essas contribuições individuais à ciência. O resultado de todas essas dúvidas e dificuldades foi uma revolução historiográfica no estudo da ciência, embora essa revolução ainda esteja em seus primeiros estágios. Os historiadores da ciência, gradualmente e muitas vezes sem se aperceberem completamente do que o estavam fazendo, começaram a se fazer novas espécies de questões e a traçar linhas diferentes, *frequentemente não-cumulativas*, de desenvolvimento para as ciências³⁶.

Ao contrário de se constatar um desenvolvimento progressivo das ciências, o que se averigua após uma análise minuciosa dessa vasta documentação é a presença de rupturas e descontinuidades no desenvolvimento científico. Não apenas em uma única e mesma matriz disciplinar (como na física, por exemplo), mas também em

³⁵ Wray, 2021, p. 187.

³⁶ Kuhn, 1998, p.21-22, grifos nossos.

outros campos das ciências da natureza, como a química. Essas evidências colocavam em questão tanto a ideia de uma unidade da “Ciência” como também a ideia de um progresso científico e linear da ciência. Tais descontinuidades e rupturas – relativas às teorias, métodos, procedimentos, concepções, conceitos, categorias e, até mesmo, relativas aos exemplares partilhados por tradições e comunidades científicas – no interior do desenvolvimento científico, já eram apontadas pelos historiadores da ciência que serviram de inspiração para Kuhn. Algumas destas descontinuidades (por exemplo, aquelas relativas aos grandes expoentes da física moderna, Galileu e Newton e suas rupturas com a física escolástica medieval e com o aristotelismo) já haviam sido apontadas por Alexandre Koyrè³⁷. Contudo, Kuhn, em *A Estrutura*, explora um conjunto bem amplo de exemplos destas rupturas e descontinuidades. Desse modo, o mais notório e mais exemplar para ilustrar essas rupturas do desenvolvimento científico é o caso da emergência da física moderna.

Talvez, para alguns de nós hoje, no século XXI, seja bastante claro que não existe uma linha contínua do desenvolvimento científico da mecânica clássica, tal como elaborada por Newton, que vá da *Physica* de Aristóteles, passando pelo *Diálogo sobre dois Sistemas* de Galileu, alcançando seu clímax no início da era moderna nos *Principia* de Newton. Entretanto, essa ideia povoava o imaginário dos filósofos da ciência anglo-americanos, como se a ciência marchasse em seu progresso em rumo a verdade desde os gregos até nossos dias. E tal imaginário era compartilhado pelos próprios cientistas. É anedótico entre os comentadores contemporâneos da

³⁷ Schuster, 2018, p.399.

obra de Kuhn, físico de formação, seu relato acerca de sua primeira incursão na história da ciência em 1947. Interrompendo um projeto em Física, no qual estava envolvido em função de uma solicitação para uma palestra acerca das origens da mecânica no século XVII, Kuhn montou um programa de estudos para preparar sua apresentação.

Educado nos mesmos manuais que criticaria anos depois, em *A Estrutura*, Kuhn imaginava, por sua formação, que esse progresso dos gregos à ciência contemporânea realmente existisse. Desse modo, assumiu que Galileu havia construído seus modelos, teorias e experimentos a partir de Aristóteles e dos aristotélicos que lhe eram contemporâneos. Assim, o primeiro passo ao investigar as origens da mecânica newtoniana seria compreender o que os antecessores de Galileu e Newton conheciam sobre a “mecânica” aristotélica e como isso havia influenciado as suas pesquisas. Como nos relata Kuhn, no prefácio de *Tensão Essencial*, sua experiência com essa primeira incursão foi a seguinte:

Primeiramente, eu precisava descobrir o que os predecessores de Galileu e Newton conheciam sobre o assunto, e as investigações preliminares logo me conduziram às discussões sobre o movimento na *Physica* de Aristóteles e alguns trabalhos tardios que descenderam desta. Como muitos dos primeiros historiadores da ciência, abordei estes textos sabendo já o que eram a física e a mecânica newtoniana. E assim como eles, indaguei dos textos as seguintes questões: quanto sobre mecânica era conhecido no interior da tradição aristotélica e o quanto restava para a tradição do século dezessete descobrir? Estando em posse de um vocabulário newtoniano, estas questões demandavam respostas nos mesmos termos, e as respostas já me eram claras. Até mesmo no nível aparentemente descritivo, os aristotélicos sabiam pouco de mecânica; muito do que eles tinham a dizer

sobre isso estava simplesmente errado. Nenhuma tradição poderia ter fornecido uma fundação para os trabalhos de Galileu e seus contemporâneos. Eles necessariamente rejeitaram isso e começaram outra vez seus estudos sobre mecânica³⁸.

Essa experiência inicial de Kuhn, que o mesmo narra como um “esclarecimento” que o retirou de uma “uma grande narrativa” sobre um passado histórico fechado, foi fundamental para que ele tivesse um vislumbre das discontinuidades acerca do desenvolvimento das ciências. E foi exatamente esta intuição preliminar que o conduziu aos historiadores e filósofos da ciência continentais, que já problematizavam essas rupturas e discontinuidades no desenvolvimento científico – que lhe forneceram os “mapeamentos historiográficos” preliminares para a elaboração de *A Estrutura*. Como o próprio Kuhn explicita, tais referências só não foram mais importantes para este trabalho de pesquisa do que a averiguação das próprias fontes primárias.

Apesar de comentadores da obra de Kuhn tratarem tal experiência anedótica como o vislumbre inicial que inspiraria a tese sobre a incomensurabilidade³⁹, que ganha um desenvolvimento mais profundo nas obra de Kuhn após os anos 70, há uma questão que gostaríamos de colocar em relevo a partir daí. Elencamos aqui o caso anedótico da experiência pessoal de Kuhn com a mecânica do século XVII e o aristotelismo por esta ser uma das mais flagrantes discontinuidades, amplamente evidenciada frente às fontes primárias, de que “uma grande narrativa da ciência” dos gregos até a física dos modernos (século XVI-XVII) não possui qualquer

³⁸ Kuhn, 1977, xi, livre tradução.

³⁹ Hoyningen-Huene, 2015, p.194.

plausibilidade baseada em registro de algum desenvolvimento linear, cumulativo e progressivo. A partir dos registros históricos e consulta das fontes primárias, as peças desse quebra-cabeça não se encaixam e não apresentam qualquer plausibilidade de continuidade que comprove o desenvolvimento da mecânica, tal como elaborada nos *Principia* de Newton a partir de uma tradição científica anterior que, desde os gregos, teria fornecido seus alicerces iniciais.

Grosso modo, a noção de incomensurabilidade na obra de Kuhn é inspirada em uma base evidencial que hoje é amplamente documentada a partir de fontes primárias e dos estudos em história da ciência, sobretudo em relação à emergência dos modelos científicos até os séculos XVI e XVIII. Esta base diz respeito ao fato de que tanto as descrições elementares dos fenômenos observáveis, seus modelos de compreensão capazes de traduzir-conceber “entidades” passíveis de serem quantificadas em “modelos matemáticos”, como as ontologias (no sentido de princípios metafísicos compartilhados por uma comunidade científica) que atravessam essas concepções não se adequam umas às outras e nem derivam umas das outras por filiação. Essa é uma das teses mais fortes de *A Estrutura*, e que pode ser considerada uma “tese negativa”⁴⁰, pois apenas constata a ausência de evidências acerca de um desenvolvimento teleológico da história da ciência – em que as teorias científicas avançam por acumulação progressiva de conhecimento e cada vez mais aproximam-se da verdade⁴¹.

⁴⁰ Kukaneen, 2021, p. 202-221.

⁴¹ Kuhn, 1998, p.253, grifos nossos: “A noção de um ajuste entre a ontologia de uma teoria e sua contraparte “real” na natureza agora me parece falaciosa em princípio. Ademais, como historiador, fico impressionado com a implausibilidade dessa visão. Não duvido de que a mecânica de Newton, por exemplo, se avanteja sobre a mecânica de Aristóteles, e de que a mecânica de Einstein se avanteja sobre a de Newton como instrumentos de resolução de charadas. Mas não posso ver qualquer direção coerente de desenvolvimento ontológico nessa sucessão”. Ver também: Wray, 2011, p.102-106.

Apresentada a dimensão histórica e historiográfica das teses de Kuhn, abordaremos em linhas gerais a questão meta-histórica. Se as evidências negam a plausibilidade de uma continuidade linear do desenvolvimento progressivo da ciência no tempo – em função de inúmeras rupturas e descontinuidades –, Kuhn nunca negou o desenvolvimento científico propriamente. Desse modo, tentou, tanto em *A Estrutura* como em ensaios e investigações posteriores, apresentar alguma hipótese explicativa para o desenvolvimento das ciências. Em *A Estrutura* é apresentada a hipótese do desenvolvimento científico através das revoluções. Esquematizando de maneira simplificada, pode-se ilustrar tal hipótese do seguinte modo:

ciência pré-paradigmática -> ciência normal -> ciência extraordinária -> nova ciência normal. O passo da ciência pré-paradigmática para a ciência normal envolve a convergência do *consenso da comunidade ao redor de um único paradigma*, onde um consenso prévio não existia. Este é o padrão da passagem de uma ciência imatura para tornar-se uma ciência madura. O passo da ciência normal para a ciência extraordinária inclui o *reconhecimento da comunidade de que o paradigma predominante é incapaz de explicar o acúmulo de anomalias*. Uma crise ocorre dentro da comunidade da qual emerge uma ciência extraordinária. Os membros da comunidade buscam uma *solução para seus problemas de paradigma*. Uma vez que uma comunidade seleciona um novo paradigma, ela descarta o antigo e outro período de nova ciência normal se inicia. Esta etapa representa uma revolução científica. *A revolução ou mudança de paradigma* está completa e todo o ciclo da ciência normal para a nova ciência normal através da revolução está livre para ocorrer novamente⁴².

⁴² Marcum, 2015, p. 58. Esse esquema sintetiza a própria lógica de exposição da obra: após uma apresentação em que é exposto o papel da história na visão de Kuhn acerca da ciência, os capítulos subsequentes são organizados do seguinte modo: capítulos 2-5, onde é apresentada a passagem da ciência pré-paradigmática para a ciência normal;

Além do modelo concebido para compreender o desenvolvimento científico apresentado em *A Estrutura*, Kuhn dedicou-se por bastante tempo em elaborar uma explicação mais ampla do desenvolvimento científico, propondo formas de compreender o papel de revoluções científicas mais regionais – ou seja, com menor impacto na mudança das realidades científicas –, que teriam um papel de “especiação” no surgimento de novos campos científicos e novas especializações⁴³. Tais especulações e tentativas de modelar uma hipótese explicativa para o desenvolvimento científico fazem parte da dimensão metahistórica da filosofia da ciência de Kuhn⁴⁴.

Delineadas estas diferenças entre a dimensão histórica e metahistórica da obra de Kuhn, gostaríamos de abordar uma última questão, referente aos *paradigmas*. No posfácio de *A Estrutura*, de 1969, após receber algumas críticas relacionadas à polissemia

os capítulos 6-8, onde é delineada a transição da ciência normal para a ciência extraordinária; a transição da ciência extraordinária para a nova ciência normal, que abrange os capítulos 9-13. Não é nosso objetivo aqui explicar como funciona o modelo que Kuhn apresenta em *A Estrutura* para explicar o desenvolvimento da ciência através das revoluções científicas. Para saber mais sobre este tema consultar: Preston, 2008.

⁴³ Não é nosso objetivo, no presente artigo, abordar de maneira aprofundada os modelos de desenvolvimento científico elaborados por Kuhn após *A Estrutura*. Entretanto, para uma abordagem mais ampla do assunto recomendamos: Politi, 2018; Wray, 2011, p.104-141.

⁴⁴ A título de uma simples explicação, chamamos de *histórica* a dimensão da obra de Kuhn que procede propriamente através de análises assentadas em evidências históricas – ex.: a constatação de que não há qualquer evidência que comprove o desenvolvimento cumulativo e progressivo da ciência. Já a dimensão “metahistórica” de sua obra trata das hipóteses levantadas sobre a maneira como as ciências se desenvolvem – Ex.: a hipótese do desenvolvimento da ciência através de revoluções científicas como apresentado em *A Estrutura*. Kuhn dizia que história e filosofia eram campos muito diferentes, por vezes mutuamente excludentes – e que ele próprio, apesar de interagir nessas disciplinas no âmbito da história e da filosofia da ciência, não procedia em seus trabalhos cruzando estes dois campos (para uma explicação mais elaborada sobre esta questão ver: Kuhn, 2000, p. 313-316). Um bom exemplo disso é a organização dos estudos reunidos em *The Essential Tension* (Kuhn, 1977), dividido em duas partes: “Historiographical studies” e “Metahistorical studies”.

referente à ideia de *paradigma* no interior da obra em questão, essa noção é devidamente definida em suas variadas acepções. A noção de paradigma passa a ter, neste estágio das investigações de Kuhn, uma dimensão fortemente alicerçada na dimensão social das comunidades científicas que partilham uma mesma “matriz disciplinar”:

Paradigmas governam a vida compartilhada da comunidade e não os temas das disciplinas. Em outras palavras, paradigmas são mais que uma teoria, que é algo muito limitado para os propósitos de Kuhn. Eles representam o ambiente de uma prática profissional, ou como Kuhn denominou: “matriz disciplinar”. “Disciplinar” porque é uma propriedade comum dos praticantes de uma disciplina profissional; “matriz” porque é composta de elementos ordenados de vários tipos, cada qual requerendo mais especificações. Kuhn reconheceu que existem muitos constituintes diferentes da matriz disciplinar usada em *A Estrutura*, mas ele se focou nos seguintes: generalizações simbólicas, modelos, valores e exemplares⁴⁵.

Essa noção de paradigma, com um enfoque mais agudo na “vida compartilhada” de uma comunidade de cientistas praticantes, passou a ter maior ênfase entre os intérpretes contemporâneos da obra de Kuhn. De uma maneira resumida, os elementos constituintes dessa noção mais abrangente de “paradigma” são:

- a) **Generalizações simbólicas**: suposições teóricas e “leis” que são implementadas “sem questionamento” (por exemplo, as três leis do movimento de Newton);
- b) Certos **modelos** e **analogias** (por exemplo, ver circuitos elétricos no modelo de sistemas hidrodinâmicos estacionários);

⁴⁵ Marcum, 2005, p. 95, livre tradução.

c) Uma **ideia de quais são as boas qualidades das teorias**, as virtudes científicas ou “valores” (por exemplo, simplicidade, precisão, consistência, coerência);

d) certos **princípios metafísicos** – suposições não testáveis que desempenham um papel na determinação do rumo da pesquisa (por exemplo, a hipótese corpuscular);

e) certos **exemplares** ou **situações** problemáticas concretas, que fornecem um acordo sobre o que constitui os problemas reais nesse campo, e sobre o que constituiria a sua solução⁴⁶.

Desse modo, a noção de paradigma passa a ter uma dimensão social compartilhada pelas comunidades de cientistas praticantes de um determinado campo. Tal noção terá um impacto duplamente desmistificador no que se refere tanto ao desenvolvimento da ciência como acerca da atividade de praticantes.

Em primeiro lugar, a noção de paradigma recolocava toda a produção da ciência como resultado do trabalho de uma comunidade científica, e não mais como o resultado de descobertas de brilhantes gênios da ciência como era idealizado nas narrativas dos manuais. Portanto, o desenvolvimento científico passa a ser considerado como resultado dos trabalhos e esforços de um grupo e, desse modo, entendida como um produto social⁴⁷, decorrente do trabalho de uma comunidade científica de especialistas que partilham os *elementos constituintes de sua prática profissional* (as generalizações simbólicas, modelos e analogias, ideias relativas às qualidades de uma boa teoria, princípios metafísicos e exemplares).

⁴⁶ Preston, 2008, p. 39.

⁴⁷ Wray 2011, p.173-77.

Em segundo lugar, tal noção desloca a compreensão da atividade científica de um produto de uma “racionalidade superior”, possuída pelos homens da ciência, para uma dimensão mais prática, onde os cientistas apenas aplicam em seus experimentos e atividades o conjunto de elementos práticos nos quais foram treinados e que compartilham com a comunidade profissional da qual fazem parte. Kuhn vê o trabalho empírico do cientista e sua comunidade como uma prática de resolver *jigsaw puzzles* (uma resolução de “quebra-cabeça”, traduzindo livremente), onde ele aplica o conjunto de elementos práticos no qual foi treinado em diferentes experimentos. Essa é a prática dos cientistas dentro dos períodos de ciência normal. Quando algo não se adequa a isso, quando algo foge ao quadro geral do experimento, é classificado como uma anomalia. Quando as anomalias se acumulam, com o tempo, a comunidade científica começa a questionar se sua prática científica padrão realmente tem a capacidade de se aplicar a qualquer caso. Nesse “estágio”, inicia-se um movimento de busca por meios alternativos de se criar um novo conjunto de elementos práticos que passe a dar conta de todas as anomalias acumuladas no período anterior. Seria o período da ciência extraordinária. Em meio às alternativas concebidas nesse período, a comunidade de cientistas chega a um consenso (sempre contruído de maneira árdua, e aplicando seus critérios pragmáticos do que seria uma teoria adequada para substituir a antecessora) e adequam-se a uma nova maneira de orientar sua prática. Assim, inicia-se um novo período de ciência normal.

Apesar de termos explicado aqui de maneira extremamente simplificada, até mesmo rudimentar, o modelo geral de explicação do desenvolvimento científico elaborado em *A Estrutura*, nosso objetivo

aqui é salientar e denotar o quanto, em todo este processo, tanto a prática geral como o próprio desenvolvimento científico passa a ser considerado produto direto tanto da prática das comunidades científicas como do seu treinamento profissional como grupo. Essa concepção extremamente centrada no trabalho e atividade prática das comunidades científicas, para compreender tanto a dimensão da atividade da comunidade científica como do desenvolvimento das ciências, choca-se diretamente com uma noção extremamente lógica de se compreender a ciência e a teoria científica como produto de uma forma lúcida e racional do agir do cientista⁴⁸. Afinal, na maior parte do tempo, a comunidade científica está orientada à prática de resolução de “quebra-cabeça”.

Assim, é importante compreender que o conjunto de elementos compartilhados por formação e prática formam, simultaneamente, tanto uma comunidade científica como um paradigma. Desse modo, em *A Estrutura* e nos desenvolvimentos ulteriores de um modelo metahistórico que explique o desenvolvimento da ciência, as revoluções científicas e as “mudanças de paradigma” passam a ser compreendidas, salvaguardadas algumas especificidades, *como uma espécie de transformação social e o próprio conhecimento científico como um produto social*. Mas, diferentemente de transformações sociais mais amplas (como as mudanças sociais e políticas estudadas pelos cientistas sociais), as revoluções científicas que explicam as transformações das matrizes disciplinares são reduzidas e circunscritas às comunidades fechadas e limitadas de praticantes de um determinado campo científico. Apesar da obra de Kuhn ter

⁴⁸ Tal como apresentado em Popper, 2002.

inspirado diversos movimentos de estudos sociais das ciências, abrindo uma “janela”⁴⁹ para a importância da dimensão social como um fator relevante para a compreensão do desenvolvimento científico⁵⁰ – e inclusive ter certa proximidade com variantes construcionistas⁵¹ –, tal questão tem uma dimensão limitada em função da “especificidade” da comunidade científica.

Para Kuhn, a comunidade científica é marcada por uma reprodução social dos seus quadros, que tem como uma de suas características um estilo educacional extremamente ortodoxo (que talvez só tenha um exemplo social passível de analogia entre teólogos ortodoxos⁵²) e um forte isolamento social relativo a outras práticas sociais.

Esse fechamento e isolamento social são frequentemente demarcados nos textos de Kuhn, *paradoxalmente*, como uma característica das comunidades científicas relacionada à maneira como seu amadurecimento e desenvolvimento se dão de modo mais “progressivo” do que em outros campos de conhecimento⁵³. Grosso

⁴⁹ Aqui utilizamos uma metáfora utilizada no segundo capítulo de Bucchi (2002), onde ele apresenta a abertura ao social nos estudos sociais das ciências promulgado por Kuhn e outros.

⁵⁰ Bucchi, 2004, p. 26-33.

⁵¹ Wray, 2011, p.149-69.

⁵² Kuhn, 1998, p. 208: “Sem querer defender os excessos a que levou esse tipo de educação em determinadas ocasiões, não se pode deixar de reconhecer que, em geral, ele foi imensamente eficaz. Trata-se certamente de uma educação rígida e estreita, mais do que qualquer outra, provavelmente – com a possível exceção da teologia ortodoxa”. Apesar de em diversos textos posteriores ao seu clássico *A Estrutura* ter sido problematizado tal *modus operandi* da formação científica, existem passagens de sua obra que valorizam o fechamento, limitação relativa ao número de participantes e o distanciamento relativo à linguagem comum como características das comunidades de praticantes da ciência. Tais características são vistas como próprias de ciências amadurecidas e compreendidas como vantagens que concorrem para o desenvolvimento científico.

⁵³ “O progresso científico não difere daquele obtido em outras áreas, mas a ausência, na maior parte dos casos, de escolas competidoras que questionem mutuamente seus objetivos e critérios, torna bem mais fácil perceber o progresso de uma comunidade científica normal. Entretanto, isto é somente parte da resposta e de modo algum a parte mais importante. Por exemplo, já observamos que a comunidade científica, uma vez

modo, é como se o forte grau de isolamento das comunidades científicas permitisse que determinados “consensos” (ao redor dos problemas que desencadeiam os processos revolucionários em uma matriz disciplinar) se resolvessem de maneira mais “ágil” e “funcional” por conta das características de isolamento e fechamento próprios das comunidades científicas praticantes das ciências maduras.

Desse modo, por mais que a obra de Kuhn tenha tido importância no que concerne a abrir “uma janela” para a dimensão social da compreensão da prática científica e do desenvolvimento peculiarmente “ágil” e “funcional” das ciências “maduras” frente a outros campos de conhecimento, subjaz aí um *paradoxo*: é paradoxal a maneira como as especificidades relacionadas ao fechamento e isolamento das comunidades são elencadas como “características” importantes e bastante relevantes para a explicação do rápido desenvolvimento científico das ciências maduras com relação àquelas onde ainda predomina um alto grau *dissenso*. Tal característica é por vezes atribuída na obra de Kuhn às ciências que ainda não alcançaram sua maturidade.

Por mais que Kuhn tenha importância na *história dos estudos sociais da ciência*, ao ter contribuído para “abrir a janela” para uma dimensão social no interior da inteligibilidade das práticas científicas, a maneira como trata o fechamento e isolamento das comunidades

liberada da necessidade de reexaminar constantemente seus fundamentos em vista da aceitação de um paradigma comum, permite a seus membros concentrarem-se exclusivamente nos fenômenos mais esotéricos e sutis que lhes interessam. Inevitavelmente, isso aumenta tanto a competência como a eficácia com as quais o grupo como um todo resolve novos problemas. Outros aspectos da vida profissional científica aumentam ainda mais essa eficácia muito especial. Alguns desses aspectos são consequência de um isolamento sem paralelo das comunidades científicas amadurecidas, frente às exigências dos não-especialistas e da vida cotidiana. Tal isolamento nunca foi completo – estamos discutindo questões de grau” (Kuhn, 1998, p. 205-206).

científicas é, paradoxalmente, limitada com relação a estudos mais contemporâneos neste mesmo campo. Pois, apesar de ter aberto essa janela, sua obra não questiona a *autoridade epistêmica*⁵⁴ das comunidades científicas. Afinal, nas pequenas comunidades de especialistas, que compartilham uma mesma matriz disciplinar, as decisões são mais *ágeis e funcionais* no que concerne aos *acordos* e *consensos* que marcam os “ciclos” relacionados às transformações turbulentas dos períodos revolucionários nas ciências maduras. Entretanto, a obra de Kuhn, em seus caracteres propriamente históricos, é um grande capítulo na desmistificação de uma filosofia da ciência que promulga uma imagem da ciência mistificadora do desenvolvimento científico. A função de tal filosofia da ciência, após Kuhn, nos aparece quase como uma teologia, que justifica e eleva em níveis supra-terrenos de racionalidade “A Ciência”⁵⁵.

⁵⁴ Wray, 2011, p. 2, 93, 101 e 171.

⁵⁵ Kuhn observou que enquanto seus estudos históricos tenham surgido originalmente de um interesse “avocacional” pela filosofia, os “mitos” sobre a ciência evoluíram da filosofia para livros didáticos e imagens comuns da “acumulação” do conhecimento científico e do “progresso” da ciência, o que teria impedido um “tratamento das implicações filosóficas” completo de sua pesquisa. Sua investigação histórica, no entanto, revelou como a “visão da ciência como acumulação está emaranhada com uma epistemologia dominante que considera o conhecimento como uma construção disposta diretamente pela mente sobre dados brutos dos sentidos” - uma visão “estritamente associada com o positivismo lógico anterior e muitas vezes rejeitada não categoricamente por seus sucessores”. O que Kuhn defendeu foi o que ele chamou de explicação dos fenômenos “teoricamente determinada” (*theory-determined*), que desafiou a suposição de que a “experiência sensorial” era “fixa e neutra” e que as teorias eram simplesmente “interpretações criadas pelo homem de dados disponibilizados” (*manmade interpretations of given data*). Ele afirmou ser impossível postular, filosoficamente, “qualquer linguagem neutra das observações” ou “preceitos puros”. O que Kuhn estava sugerindo era que a filosofia da ciência havia se tornado uma espécie de “teologia” da ciência, que tendia a sustentar o “dogma” de um paradigma científico reinante. Pode-se dizer que [a mesma] caiu na própria armadilha metafísica sobre a qual Wittgenstein havia alertado. Os livros didáticos forneceram a “autoridade” para a prática científica e, em seguida, “as popularizações e trabalhos filosóficos modelados a partir deles”, e suas implicadas histórias da ciência, escritas a partir da perspectiva do presente, que contaram uma história do conhecimento cumulativo, delimitando um acesso progressivamente melhor para a “realidade”. Nesse contexto, as revoluções passadas tornaram-se historicamente “invisíveis” (Gunnell, 2014. p. 181-182, grifos nossos).

2. Para além de Kuhn: a reação dos cientistas aos estudos sociais sobre a ciência.

Stengers começa seu *A invenção das ciências modernas* com um subtítulo em que se lê *Escândalo*, nos provocando acerca do teor “escandaloso” da obra de Kuhn e sua leitura clássica: escândalo que assolou o pequeno microcosmo dos filósofos da ciência e que se repetiu algumas décadas depois no que se refere à proliferação dos estudos sociais das ciências. O mundo científico da época em que o livro é escrito (cerca de 30 anos atrás, dado que a publicação original dessa obra é 1993) estava inquietado com os estudos sociais das ciências:

O que essa inquietação do mundo científico tem de estranho é que repete, deslocada no tempo, o desassossego que tinha se apoderado do pequeno mundo dos filósofos das ciências quando o historiador Thomas Kuhn propôs, em 1962, a categoria “ciência normal”. Não, afirmava Kuhn, o cientista praticante de uma tal ciência não é a ilustração gloriosa do espírito crítico e da racionalidade lúcida que os filósofos tentavam caracterizar por seu intermédio. O cientista faz o que aprendeu a fazer. Ele trata os fenômenos que parecem cair sob o âmbito de sua disciplina segundo um “paradigma”, um modelo prático e teórico a um só tempo, que se impõe a ele pela força da evidência, em relação ao qual a sua possibilidade de recuo é mínima. Pior, já que cada paradigma define as questões legítimas e os critérios pelos quais são identificadas as respostas aceitáveis, é impossível construir uma terceira posição, “fora de paradigma”, a partir da qual o filósofo poderia avaliar os méritos respectivos de interpretações conflitantes (tese da não-comensurabilidade). *Pior ainda, a submissão do cientista ao paradigma da sua comunidade não é um defeito. Segundo Kuhn, é a ela que devemos o que chamamos de “progresso científico”, o modo cumulativo de avançar, graças ao qual cada vez mais*

*fenômenos tornam-se inteligíveis, tecnicamente controláveis e teoricamente interpretáveis*⁵⁶.

Stengers faz uma leitura muito elucidativa da noção de paradigma e sua ligação intrínseca com as comunidades científicas e sua prática. Primeiramente, ela nos mostra o quanto tal concepção causou uma grande reação de inquietação e alvoroço por parte dos filósofos da ciência com relação à obra de Kuhn. A noção de paradigma retirava dos filósofos da ciência qualquer compreensão efetiva tanto da prática científica como do desenvolvimento da mesma. Este aspecto tensionava as relações entre cientistas e filósofos da ciência:

*A novidade da obra de Thomas Kuhn é, portanto, bem relativa. Reside antes de mais nada na explicitação da divergência entre os interesses dos cientistas e os dos filósofos das ciências. Os primeiros não têm qualquer necessidade de passar pela defesa e esclarecimento da racionalidade das ciências para reivindicar a iniciativa nas questões e a exclusividade nos julgamentos de valor e de prioridade. Os outros perdem por conseguinte todo status privilegiado: não são nem árbitros nem testemunhas, não são sequer aqueles que saberiam deslindar as normas que funcionam implicitamente no interior das ciências e que permitem distinguir a ciência da não-ciência*⁵⁷.

Como tratamos anteriormente, ao abordar da noção de paradigma na obra de Kuhn, tal noção desloca a compreensão da atividade científica dos parâmetros de racionalidade que os positivistas lógicos projetavam sobre esta para um horizonte prático e centrado na maneira como as comunidades científicas procedem em suas atividades e decisões. Além das implicações históricas que,

⁵⁶ Stengers, 2002, p.12.

⁵⁷ Stengers, 2002, p.17, grifos nossos.

como vimos, colocaram por terra a narrativa sobre a evolução da ciência à qual filósofos e cientistas aderiam em sua época, os trabalhos de Kuhn também retiravam todo o *status* privilegiado que os filósofos da ciência tinham nas discussões relativas à ciência: a dimensão do paradigma centrado nas práticas e a própria constituição das comunidades científicas tornavam as questões científicas problemas de cientistas e não dos filósofos.

De maneira bastante lúcida, Stengers responde rapidamente porque Kuhn incomodou os filósofos da ciência: retirou-lhes o *status* privilegiado que tinham nas discussões sobre o tema. Os cientistas, por outro lado, recebem muito bem a obra de Kuhn⁵⁸, até mesmo gostam dos paradigmas de Kuhn⁵⁹ – muitos cientistas leitores de sua obra se identificaram como praticantes da denominada “ciência normal”. Essa recepção positiva dos cientistas com relação à obra de Kuhn tem, na leitura de Stengers, uma causa específica:

Pode-se afirmar, acredito, que, do ponto de vista dos cientistas, a descrição de Kuhn preserva o essencial, a autonomia de uma comunidade científica em relação ao seu ambiente político e social. A descrição faz mais do que preservá-la, ela a institui como norma e condição de possibilidade do exercício fecundo duma ciência, quer se trate da prática de uma ciência normal ou das revoluções paradigmáticas que a renovam. Não somente deixaremos de pedir explicações ao cientista quanto a sua escolha e suas prioridades de pesquisa, como é justo e normal que não as possa dar. Pois é o caráter amplamente tácito do paradigma, transmitido pelo artifício pedagógico de problemas a resolver e de exemplos tratados nos manuais, que lhe confere esta sua fecundidade. É pelo fato de o paradigma não ser objeto de um recuo crítico que os cientistas abordam com confiança os fenômenos mais desconcertantes, desvendam-nos sem vertigem pelo

⁵⁸ Marcum, 2015, p.15-16.

⁵⁹ Stengers, 2002, p.13.

modo da semelhança com o seu objeto paradigmático. (...) A leitura proposta por Thomas Kuhn justifica, portanto, uma diferenciação radical entre uma comunidade científica, criada por sua própria história, dotada de instrumentos que incluem indissociavelmente a produção (pesquisa) e a reprodução (formação daqueles que estão autorizados a participar dessa pesquisa) e um meio que, se pretende beneficiar-se dos subprodutos dessa atividade, deve limitar-se a falar sem pedir-lhe explicações. *Ninguém deve, com relação ao cientista em atividade, beneficiar-se de uma relação de força que lhe permita impor questões que não são as “boas” questões de sua comunidade.* Todo ataque à autonomia de uma comunidade trabalhando sob paradigma redundante, com efeito, em “matar a galinha dos ovos de ouro”, em profligar a condição de possibilidade do progresso científico⁶⁰.

Segundo Stengers, Kuhn preserva e reforça a autonomia das comunidades científicas no que se refere tanto aos afazeres da ciência, suas decisões e escolhas. Tais questões tornam-se “assuntos” pertinentes apenas à “discussão” entre os membros de uma comunidade científica. Ora, tal interpretação é bastante coincidente com um elemento que abordamos antes – Kuhn desmistifica muitas “ilusões” acerca da história da ciência, suas práticas, seu desenvolvimento, mas não questiona a *autoridade epistêmica* das ciências. Há um *paradoxo* na obra de Kuhn: seu trabalho convida historiadores e cientistas sociais para contribuírem para uma análise social da ciência (afinal, esta é produto de uma comunidade, a ciência pode ser compreendida como um produto social), mas com a ressalva de que o fechamento e isolamento destas comunidades são especificidades que contribuem fortemente para o próprio desenvolvimento científico. Assim, apesar de “abrir a

⁶⁰ Stengers, 2002, p.17.

janela” para as ciências sociais estudarem as ciências, essa abertura tem seus limites. Mesmo que os praticantes dos estudos sociais sobre a ciência reconheçam em Kuhn um precursor – afinal ele “abre a janela” para que a história e as ciências sociais se envolvam nos estudos sobre a ciência – sua obra paradoxalmente, delimita o horizonte de pesquisa dos mesmos.

O que dizer então da nova “antropologia”, ou “história social” das ciências, que escandaliza os cientistas? Ela se inscreve explicitamente na esteira aberta por Kuhn, mas não manifesta o mesmo respeito que ele pela produtividade científica. Um novo discurso foi construído, que distingue explicitamente o que interessa aos cientistas e o que deve interessar àqueles que estudam os cientistas⁶¹.

Ao orientarem suas pesquisas às práticas científicas e as ciências como seu campo ou “objeto” de estudos, aplicando os próprios métodos que legitimam suas ciências, os cientistas sociais produzem análises que se chocam com a autointerpretação que os cientistas praticantes fazem de sua própria atividade profissional. O ideal de “neutralidade científica”, que legitimou nos últimos séculos a própria consolidação das ciências em seus ambientes institucionais, alimenta-se da noção de que o isolacionismo e fechamento das comunidades científicas seria um elemento constituinte desse próprio ideal de “neutralidade”. Tal fechamento isolaria as comunidades científicas das *“relações de força e os jogos de poder francamente sociais, as diferenças de recursos e de prestígio entre laboratórios concorrentes, as possibilidades de aliança com interesses “impuros”, ideológicos, industriais, estatais etc”*⁶².

⁶¹ Idem.

⁶² Stenger, 2002, p.17-18.

Como uma boa leitora de Kuhn, e certamente muito mais atenta e capacitada que grande parte dos seus leitores anglo-saxões nos campos da história e filosofia da ciência, Stengers denota que essa sua leitura não transforma o trabalho do primeiro em uma defesa acirrada ou intencional do fechamento e isolamento da prática. Sua noção de “ciência normal”, na qual os cientistas contemporâneos tendem a se identificar, não é mais contemporânea a tempos de tecnociência⁶³. Se as comunidades científicas de outrora eram passíveis de serem compreendidas como que isoladas de questões sociais, culturais e econômicas, isso não corresponde mais à prática científica atual. Do mesmo modo, o cientista de outros tempos (o praticante da ciência normal de Kuhn) até podia ser concebido como um “trabalhador sério” e “silencioso”, que não podia demorar-se em questões mais amplas – mas esta imagem, também não corresponde mais a nossa realidade contemporânea. A realidade científica descrita por Kuhn é historicamente situada, e sua visão da prática científica tornou-se parcial para os dias de hoje:

Historicamente situado quer dizer que a atividade científica corresponde tanto melhor à descrição de Kuhn quando é exercida no contexto das universidades modernas onde a investigação e iniciação dos futuros investigadores estão sistematicamente associadas, isto é, no seio de uma estrutura acadêmica cujo aparecimento pode ser seguido ao longo do século XIX, mas que antes era inexistente. É realmente nessa estrutura que se encontra a chave do saber implícito, do “paradigma” de que Kuhn faz a base da investigação normal conduzida por uma comunidade científica. É

⁶³ “Pode-se ler na descrição da “ciência normal” segundo Kuhn a invenção desta forma original de mobilização tal como foi criada no curso do século XIX com a instalação dos locais modernos de pesquisa acadêmica. Pode-se ler o paradigma como operador dessa mobilização: ele cria uma homogeneidade de antecipação máxima; deixa cada um dos membros da comunidade inventar o meio pelo qual ele poderá ser efetivamente estendido, mas permite à comunidade uma avaliação rápida dessas invenções; leva a atribuir à disciplina a responsabilidade pelos sucessos (...)” (Stengers, 2002, p.142).

refazendo, sob forma de exercício, os problemas-chave resolvidos pelas gerações precedentes que os estudantes aprendem as teorias que fundamentam a investigação no seio de uma comunidade, mas também os critérios que definem um problema como interessante e uma solução como aceitável. A transição de estudante para investigador faz-se, nesse tipo de ensino, sem descontinuidade: o investigador continua a resolver problemas que identifica como essencialmente semelhantes aos problemas-modelo, aplicando-lhes técnicas semelhantes; simplesmente, trata-se de problemas que ninguém antes dele tinha resolvido. *Parcial* quer dizer que, mesmo em nossa época, na qual a descrição de Kuhn tem o mais alto grau de pertinência, ela só diz respeito, na melhor das hipóteses, a uma dimensão da atividade científica, mais ou menos importante segundo os investigadores individuais e o contexto institucional onde trabalham⁶⁴.

Em tempos de “tecnociência” – ou na categoria e linguagem da tecnocracia, a engenharia social do R&D⁶⁵ – atravessada por um *lobby* economicamente ativo ao redor da produção e pesquisa científica orientadas a resultados e patentes de grandes empresas, onde ciência e tecnologia se fundem de modo indistinto⁶⁶, a prática científica deixa de ser aquela do século XIX e da institucionalização da ciência nas universidades de tempos passados. Será que a prática científica atual não se assemelha mais à descrição de Latour sobre o tipo ideal de chefe de laboratório e sua relação com a pandorina, tal como descrito *A ciência em ação?*⁶⁷. É compreensível que tais descrições choquem e causem escândalo entre os cientistas, ainda imbuídos de ideais de outros tempos. É

⁶⁴ Prigogine; Steiger, 1991, p. 220.

⁶⁵ *Research and Development* – pesquisa e desenvolvimento com forte investimento do Estado em parcerias com laboratórios e empresas privadas.

⁶⁶ Bucchi, 2004, p.135-138.

⁶⁷ Latour, 2000, p. 252-255.

compreensível que reajam chamando tudo isso de relativismo, anticientificismo, apologia à irracionalidade ou coisas do gênero.

3. Conclusão: Reação aos estudos sociais das ciências e cientismo.

É factual que num passado longínquo, na aurora da modernidade e da primeira revolução científica – entre os séculos XVI e XVII –, cientistas, técnicos-artesãos e filósofos discutiam e ocupavam o campo daquela “nova filosofia natural”. Passaram-se quatro séculos desde então.

Neste ínterim, “muito aconteceu” – e a especialização crescente do “trabalho intelectual” nos últimos dois séculos separou os “paradigmas” das comunidades de praticantes das ciências e humanidades em campos muito distintos⁶⁸. Apesar das diferentes versões de positivismo científico terem emergido entre os fins do século XIX e início do XX⁶⁹, estas ainda ecoam nas reações generalizantes que têm marcado os “escândalos” e discursos de reação dos cientistas aos estudos sociais sobre a ciência. A história do cientificismo em filosofia tem uma duração de séculos. Talvez, em grandes pesquisas sobre tal questão, se recue demais no tempo – aqueles que adentram terrenos históricos, por vezes tendem a recuar muito na busca das origens de determinados discursos ou processos⁷⁰.

⁶⁸ Wallerstein; Prigogine, 1996.

⁶⁹ Zamitto, 2004, p. 6-9.

⁷⁰ Sorell 1991, p.127-142.

Mesmo que um amplo movimento de desmistificação sobre a prática científica tenha emergido nos últimos 60 anos, dando origem a diversas ramificações internas aos estudos sociais das ciências e resultando em densas pesquisas que se avolumam de tal maneira que poucos além de especialistas conseguem acompanhar, isso pouco incide ou repercute entre o público leigo e nem, ao menos, na formação dos cientistas.

Em tempos de tecnociência – atravessada por relações sociais, econômicas e lobbies – não há mais lugar para idealizar-se a ciência como uma prática de comunidades profissionais isoladas e debruçadas tão somente em seus afazeres, longe dos acontecimentos políticos, sociais e econômicos. As coisas tornaram-se bem diferentes. E nestes tempos surgem manifestos muito reativos a qualquer posição crítica e mesmo amadurecida às tecnociências (R&D), que confiam nossos destinos coletivos à salvação pela ciência e seus “maravilhosos progressos” quase que “mágicos”, de uma maneira que beira à ingenuidade⁷¹. Decerto, há casos de críticas à ciência que beiram o irracionalismo, e defesas da ciência que chegam ao cinismo⁷².

Talvez, se não li mal Stengers e seus trabalhos com Prigogine, essa seja uma das mensagens importantes destas obras. Em tempos de incerteza e crises, dividir-se em campos, tais como os críticos da ciência contra seus apologetas, me parece uma estratégia que não alcançará muitos resultados. Talvez sejam tempos de uma *nova aliança* entre as ciências e outros campos de saber, para além de determinadas autoridades epistêmicas. Talvez, tais alianças possam

⁷¹ Como é o caso do psicólogo cognitivo Steven Pinker e sua crença exagerada nas capacidades miraculosas da ciência (Pinker, 2018).

⁷² Susan, 2003.

operar sob lemas semelhantes a este: *a favor da ciência e contra o cientismo*⁷³.

Bibliografia:

Bird, Alexander 2000, *Thomas Kuhn*. Chesham: Acumen.

— 2008, “The historical turn in the philosophy of science”. In: *The Routledge companion of philosophy of science*. New York: Routledge. p.67-77.

Bucchi, Massimiano 2004, *Science in Society. An introduction to social studies of science*. London/NewYork: Routledge.

Gattei, Stefano 2008, *Thomas Kuhn’s “linguistic turn” and the legacy of logical empirism: incomensurability, rationality and the search of truth*. Hampshire: Ashgate.

Gutting, Gary 2003, “Thomas Kuhn and the French Philosophy of Science”. In: Nickles, Thomas (Ed.). *Thomas Kuhn*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 45-64.

Hoyningen-Huene, Paul 1993, *Reconstructing scientific revolutions. Thomas S. Kuhn philosophy of science*. Chicago/London: Chicago University Press.

— 2015, “Kuhn’s development before and after Structure”. In: Devlin, W. J.; Bokulich, A. (orgs.). *Kuhn’s structure of scientific revolutions: 50 years on. Boston Studies in the philosophy of science*. Vol. 311. Dordrecht: Springer. p. 185-195.

Hacking, Ian (Org.) 1981, *Scientific Revolutions*. Oxford: Oxford University Press.

⁷³ Esse é o nome do ensaio de Wallerstein que abre seu livro *The uncertainties of knowledge* e que foi a nossa primeira inspiração para a escritura deste artigo. Cf. Wallerstein, 2004.

Irzik, Gürol 2012, “Kuhn and logical positivism. Gaps, silences, and tactics of SSR”. In: Kindi, Vasso; Arabatzis, Theodore (Orgs.). *Kuhn’s The Structure of Scientific Revolutions revisited*. New York: Routledge.

Kuhn, Thomas 1998, *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva.

— 1977, *The essencial tension. Selected studies in scientific tradition and change*. Chicago/London: University of Chicago Press.

— 2000, *The road since structure: philosophical essays, 1970-1993, with a autobiographical interview*. Chicago/London: University of Chicago Press.

Kuukkanen, Jouni-Matti 2009, “Rereading Kuhn”. In: *International Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 23, No. 2, July. pp. 217–224.

— 2021, “Truth, incoherence, and the evolution of science”. In: Wray, K. Brad (Org.). *Interpreting Kuhn. Critical essays*. New York: Cambridge University Press. p. 202-222.

Marcum, James A 2005, *Thomas Kuhn’s revolution*. London/New York: Continuum.

— 2015, *Thomas Kuhn’s revolutions: a historical and an evolutionary philosophy of science?* London: Bloomsbury.

Pinker, Steven 2018, *O novo iluminismo. Em defesa da razão, da ciência e do humanismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Politi, Vincenzo 2018, “Scientific revolutions, specialization and the discovery of the structure of DNA: toward a new picture of the development of sciences”. In: *Synthese* n° 195: p.2267-2293.

Putnam, Hillary. *Reason, truth and history*. Cambridge/New York: Cambridge University Press. 1981.

Popper, Karl 2002, *The logic of scientific discovery*. London/New York: Routledge.

Preston, John 2008, *Kuhn's The structure of scientific revolutions. A readers guide*. London/New York: Continuum.

Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle 1991, *A nova aliança*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Ridder, Jeroen de; Peels, Rik; Woudenberg, René van (Orgs.) 2018, *Scientism. Prospects and problems*. New York: Oxford University Press.

Shuster, John 2018, "The pitfalls and possibilities of following Koyré: The younger Tom Kuhn, 'Critical historian', on tradition dynamics and Big History". In: Pisano, Rafaele; Agassi, Joseph; Drozdova, Daria (Orgs.). *Hypotheses and perspectives in the history and philosophy of science. Hommage to Alexander Koyré 1892-1964*. Springer.

Soler, Léna; Zwart, Sjoerd; Lynch, Michael; Israel-Jost, Vincent 2014, "Introduction". In: *Science after the practice turn in the philosophy, history and social studies of science*. New York/Abingdon: Routledge. p.1-43.

Soler, Léna 2008, "Introduction". In: Soler, Lena; Sankey, Howard; Hoyningen-Huene, Paul. *Rethinking scientific change and theory comparison: stabilities, ruptures, incommensurabilities?* Dordrecht: Springer.

Sorell, Tom 1991, *Scientism: philosophy and infatuation with science*. London/New York: Routledge.

Stenger, Isabelle 2002, *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.

Susan, Haack 2002, *Defending science – within reason: between scientism e cynicism*. Amherst/New York: Prometheus Books.

Wallerstein, Immanuel 2004, *The Uncertainties of knowledge*. Philadelphia: Temple University Press.

Wallerstein, Immanuel; Prigogine, Ilya 1996, *Para abrir as ciências sociais. Relatório da comissão Gulbenkian sobre a reestruturação das ciências sociais*. Mem Martins: Fundação Gulbenkian.

Waugh, Joanne; Ariew, Roger 2008, “The history of philosophy and the philosophy of Science”. In: PSILLOS, Stathis; CURD, Martin (Ed.). *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. New York: Routledge. p.15-25.

Wray, K. Brad 2011, *Kuhn’s evolutionary social epistemology*. New York: Cambridge University Press.

— 2021, *Kuhn’s intellectual path. Charting the Structure of Scientific Revolutions*. New York: Cambridge University Press.

Zammito, John H 2004, *A nice derangement of epistemes. Post-positivism in the study of science from Quine*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Uma jogada de dados
nunca vai abolir os
átomos (que a
constituem, mas talvez
isso seja irrelevante)

Pedro Moraes

Uma jogada de dados nunca vai abolir os átomos (que a constituem, mas talvez isso seja irrelevante).

PEDRO MORAES

Resumo:

Analisando os métodos oriundos da física, teorias de campo efetivo e equações do grupo renormalização, esse texto procura examinar a relação entre a escala do objeto a ser descrito e sua descrição. Ao construirmos modelos sobre o funcionamento do mundo, precisamos sempre escolher uma escala para fazê-lo. Embora este problema seja entendido como um problema de matemática aplicada, se trata de uma questão generalizada da construção de teorias. Essa seleção é uma característica crucial da modelagem de fenômenos que exibem diferentes níveis de organização ao longo de diferentes escalas espaciais e temporais. A escala na qual um fenômeno é modelado afeta severamente nossa capacidade de descrever seu funcionamento. Estratégias de modelagem matemática muitas vezes abstraem parte da complexidade do fenômeno que modelam assim a metodologia que escolhemos para descrever tal fenômeno, fazem grande parte do trabalho de tornar esse modelo tratável, por exemplo: soluções analíticas para equações diferenciais são muitas vezes intratáveis computacionalmente. Dessa forma, desenvolvemos diversas técnicas para evitar esse problema. Se os métodos formais que usamos codificam grande parte da informação multi-escalar de um objeto, devemos nos debruçar sobre como eles são capazes de fazê-lo, para reaproveitarmos essas estratégias em

outros problemas.

Palavras-chave: Reduccionismo; Escala; Modelagem de fenômenos; práticas explicativas; Renormalização.

Abstract:

*Through the investigation of methods derived from physics, effective field theories and equations from the renormalization group, one aim of this paper is to consider the relationship between the scale of an object to be described and its description itself. In order to build models that attempt to demonstrate how the world works, one always have to select a scale for that purpose. Although this subject is understood as a problem of applied mathematics, it is a general issue concerning how a theory can be formalized. Selecting a scale is a crucial feature of modeling phenomena that exhibit different levels of organization across different spatial and temporal scales. The scale wherein a phenomenon is modeled radically affects our ability to describe its way of functioning. Mathematical modeling strategies often abstract part of the complexity of the phenomenon they model, so the methodology we choose to describe such a phenomenon is determinant in regard of making that model *manageable*. For instance, analytical solutions of differential equations are often computationally intractable, therefore, we develop several techniques to avoid this problem. If the formal methods we use are able to codify a large part of an object's multi-scalar information, we should investigate how they are capable of doing so in order to apply these strategies to other problems.*

Keywords: Reductionism; Scale; Phenomena modeling; explanatory practices; Renormalization.

Introdução

O suposto conflito entre filosofia e ciência reside numa pressuposição firmemente arraigada no pensamento filosófico, a dependência direta entre ciência e reducionismo. O eliminativismo aparece como um exemplo claro, porque este supõe que as práticas de seres sapientes podem ser totalmente descritas pelo funcionamento de neurônios de forma a eliminar outras formas de descrição. Proponentes de posições como esta e similares, por vezes implicitamente, assumem que o conhecimento científico oriundo da prática empírica prescinde da articulação filosófica. Uma posição contrária, que ainda mantém a importância da ciência, seria um questionamento à chamada unidade da ciência, que defende a perspectiva que diferentes domínios científicos não necessariamente exibem continuidade entre si, delimitando um escopo de atuação para a filosofia.

Cada uma a sua maneira, estas posições se mostram insuficientes para descrever o escopo e profundidade da relação entre ciência e filosofia. É importante, no entanto, fazer uma distinção entre a prática da ciência e a imagem que se faz do trabalho científico pela filosofia; a primeira é firmemente estruturada ao redor de práticas explicativas e tecnologias descritivas das mais variadas – cada qual apropriada para sua respectiva disciplina e pra sua escala de explicação –, a segunda envolve perspectivas metafísicas sobre a ciência que não necessariamente advêm do trabalho

científico, por vezes herdadas de séculos de pensamento filosófico, em que os objetos e métodos das ciências eram menos precisamente descritos, desenvolvidos e analisados como ferramentas epistemológicas.

O século XX, em particular, foi frutífero não só na expansão da capacidade da filosofia de pensar sobre ciência, mas também em confirmar sua importância para o pensamento científico como prática. Este texto investiga este suposto conflito não no sentido de resolvê-lo a favor de um ou de outro, mas de mostrar a pertinência de uma prática filosófica totalmente sincronizada com nossa melhor e mais atual ciência, exemplificando a dependência mútua destes campos.

É importante salientar, no entanto, que esses dois polos não são exclusividade dos praticantes de uma ou de outra disciplina. Os pressupostos metafísicos que informam nosso senso comum sobre o mundo se alastram independentemente do campo de atuação, assim como os arroubos reducionistas. Mesmo entre praticantes de ciências especializadas, diversas posições podem ser encontradas misturando reducionismo, anti-reducionismo e instrumentalismo, sem o entendimento apropriado da compatibilidade entre as posições e a prática (ou a falta desta). Por vezes, assumir esta ou aquela posição depende justamente da escala em que tal cientista opera. Essa observação, de certa forma, demonstra o argumento a ser feito: diferentes objetivos de pesquisa se referem a escalas distintas espaciais e temporais, e apenas endereçando a escala apropriada suas descrições adquirem tração explicativa.

As disputas entre realismo e anti-realismo se misturam àquelas entre reducionismo e anti-reducionismo e aos debates sobre a possibilidade ou não de uma unidade da ciência. Nessas

discussões, o que está em jogo não parece ser uma investigação capaz de levar em conta *como* se faz ciência e os limites impostos a ela por ser obra de seres ecologicamente situados e, portanto, privados de informação, mas uma extensão de certos debates herdados da história da filosofia.

O presente texto tenta estabelecer parâmetros mais claros para avaliar estas questões através de uma síntese de vários dos *insights* importantes de cada uma dessas posições, sendo compatíveis com o que podemos pensar a partir da ciência estabelecida, a fim de dar conta da questão de como filosofia e ciência se relacionam, de forma que cada uma ofereça o que tem de melhor para a outra.

É provável que a inteligência humana, assim como as linguagens públicas coletivas que constituem a base do que há de mais especial biologicamente nessa inteligência, tenham evoluído de forma a permitir complexos jogos de coordenação social. Provavelmente, também somos observadores relativamente confiáveis dos padrões de comportamento dos animais, sendo capazes de fazer inferências de navegação em certos tipos de ambientes e de antecipar aspectos das trajetórias de objetos de médio porte que se movimentam a velocidades médias. Entretanto, a proficiência em inferir a estrutura em grande e pequena escala de nosso ambiente imediato, assim como quaisquer características de partes do universo distantes do habitat de nossos ancestrais, parecem ser de ordens de magnitude além do escopo das demandas evolutivas que deram forma ao aparato cognitivo desses seres.

Independentemente de como entendemos o debate sobre a natureza do método científico, temos alguma certeza de que a maneira mais confiável de prever o comportamento futuro de

entidades que podemos observar é a ciência. As ciências naturais aparentemente nos informam sobre a natureza do mundo em que vivemos e são comumente entendidas como tendo substituído a metafísica como o estudo da estrutura da realidade.

Sellars nos oferece uma maneira de entender a questão das escalas de descrição, ainda que não seja comumente associado com essa questão¹. Sua metáfora de uma “visão estereoscópica”, para o objetivo da filosofia de construir uma ponte epistemológica entre dois sistemas conceituais distintos – a imagem manifesta e a imagem científica –, pode ser entendida como precursora do argumento em prol da necessidade de descrições relativas à escala.

Toda alegação a favor da primazia da ciência é uma alegação inerentemente normativa. A rejeição do imediatismo por Sellars nos diz que toda alegação é, em princípio, contestável, e a primazia da ciência não está eximida disso. Para sermos capazes de argumentar a favor da hipótese de que a ciência deveria ser “a medida de todas as coisas, do que é, de que é, e do que não é, de que não é”², adotamos uma posição assumidamente normativa ao invés de descritiva. Sellars nos diz que “ao caracterizar um episódio ou um estado como de saber, não estamos dando uma descrição empírica do episódio ou estado; estamos colocando este episódio no espaço lógico das razões de ser capaz de justificar o que se é capaz de dizer”³.

Portanto, devemos assumir uma posição radicalmente naturalista e radicalmente normativista – seguindo Sellars; a ciência moderna tem nos mostrado consistentemente que é capaz de

¹ Sellars, 1962.

² Sellars, 1997, p.83

³ Ibidem, p. 4.

extrapolar nossa perspectiva comprimida através de escalas e magnitudes desconhecidas, distâncias espaciais e temporais de maneiras profundamente contra-intuitivas. Sellars, no entanto, mantém que a ciência é uma empreitada normativa. Portanto, para sermos capazes de estimar plenamente o poder da ciência, de expandir e revisar a estrutura da realidade, precisamos aceitar sua dimensão normativa, assim como indexá-la plenamente ao mundo natural.

Através do desenvolvimento do espaço lógico das razões, agentes humanos constroem formas metodológicas empiricamente reguladas de investigação, que expandem suas já impressionantes capacidades conceituais. Essa perspectiva adota uma postura comedida em relação a essas práticas como uma paulatina e assintótica perseguição de uma verdade aproximada. A perspectiva Sellarsiana do espaço lógico das razões parece ser plenamente compatível com o realismo estrutural. Para endereçar as questões a serem tratadas de agora em diante, é preciso que sejamos capazes de estabelecer um realismo científico apropriado.

O Realismo estrutural nos diz que deveríamos ser comprometidos ontologicamente com a estrutura das teorias científicas bem sucedidas. Esta posição junta o argumento contra a existência de milagres ao problema da meta-indução pessimista. O argumento contra a existência de milagres é tipicamente oferecido pelo realismo científico, a favor de um realismo relativo aos objetos teóricos das teorias científicas bem sucedidas. O argumento da meta-indução pessimista, oferecido pelo anti-realismo, nos diz que, como as teorias do passado foram reveladas como falsas, não deveríamos nos comprometer ontologicamente com os objetos teóricos que elas descrevem, já que as teorias mudam com o tempo.

Ao incorporar esses dois *insights*, o Realismo estrutural se apoia na presunção da continuidade estrutural – dos conceitos teóricos e de suas contrapartidas observáveis (diretamente ou apenas através de aparatos tecnológicos) – da progressão de uma e de todas as teorias científicas, focando tanto na estrutura que permanece quanto no sucesso explicativo atual dessas teorias. Através do comprometimento com a estrutura, nos comprometemos com a ciência como determinando o escopo das investigações metafísicas possíveis, mas entendendo que a natureza da ciência e da própria prática científica justifica uma possibilidade de revisão, dentro dos parâmetros que ela estabelece.

1. De níveis para escalas.

Em princípio, toda afirmação de que a ciência determina o espaço conceitual que a metafísica ocupa pode ser entendida como uma forma de reducionismo, no entanto, no caso deste tipo de afirmação, o ônus de explicitar o que pode existir que não seja determinado pelo vocabulário da ciência estaria com os proponentes de tais afirmações. Para o escopo deste texto, basta dizer que o que merece uma investigação mais extensa é quais objetos e a maneira como podem ser descritos pelo vocabulário das ciências dependendo da escala que ocupam. Dizer que tudo o que existe no universo é composto por partículas é trivial – explicar o comportamento de seres humanos, tendo em vista somente as leis de interação dessas partículas, vai além do que a ciência nos diz sobre seres humanos. Já a dinâmica que descreve a forma como a presença de presas regula a presença de predadores, num sistema

ecológico, é aproximada pela equação Lotka-Volterra – originalmente proposta para modelar reações químicas autocatalíticas –, que descreve o comportamento de animais sem fazer apelo a suas estruturas cognitivas. Embora não sejamos capazes de fazer previsões sobre o comportamento geral desses predadores, podemos fazer inferências sobre aspectos destes comportamentos baseados nas equações. A suposição de que a equação descreve o comportamento dos predadores é reducionista, num sentido incompatível com o que procuramos fazer na ciência. Já a ideia de que podemos fazer certas inferências sobre o comportamento destes predadores é compatível com a metodologia científica, justamente porque constrói uma relação explicativa que não é ontologicamente dependente entre explicação e constituição.

Historicamente, o argumento proposto pelos defensores do reducionismo metafísico derivado das ciências indica uma certa concepção da relação entre os vários domínios de entidades tratadas por elas. Esta forma de reducionismo sustenta que as leis que regem as entidades, em um determinado estrato da realidade, são completamente derivadas das leis que regem os níveis de realidade abaixo delas (por exemplo, as leis químicas são completamente derivadas das leis físicas). O fisicalismo é a forma clássica de reducionismo forte pelo fato de estar comprometida com um substrato fundamental – que é capaz de explicar todos os outros. A versão fraca do reducionismo é um pressuposto metodológico das ciências naturais da maneira como são classicamente interpretadas, e é oposto ao emergentismo. Este não precisa necessariamente estar comprometido com a ideia de um nível fundamental de realidade ao qual o resto é redutível.

No momento atual, a forma fraca de reducionismo, como paradigma metodológico da prática da ciência, já se encontra quase que plenamente desacreditada. No entanto, é importante introduzir esta perspectiva justamente para circunscrever a maneira como ela foi suplantada. O trabalho de Oppenheim e Putnam⁴ é um exemplo paradigmático do tipo de argumento feito a partir desta perspectiva. Eles constroem uma teoria da relação entre física fundamental e as ciências especiais, por meio de uma mereologia.

O argumento segue da seguinte forma: devem existir vários níveis de redução e as leis da ciência que se aplicam a todas as coisas, num nível x , também se aplicam a todas as coisas que são construídas num nível $x+n$. Dessa maneira, ao falar de todos os objetos físicos, o cientista da física se refere também a tudo que é composto por átomos – sem precisar referenciar diretamente tudo que existe como resultado do fato de tudo ser feito de átomos. A partir disso, se identificam tendências a uma unificação através de reduções ao longo de seis níveis que eles identificam como: Grupos sociais – Vida multicelular – células – átomos – partículas elementares.

Este argumento alega que a ciência apoia diretamente essa redução ao mostrar um histórico de decomposições bem sucedidas, de níveis mais altos em níveis mais baixos e sínteses de níveis mais baixos em níveis mais altos. Afirma ainda que a ciência apoia indiretamente essa alegação já que, na perspectiva defendida por este texto, foi capaz de demonstrar consistentemente que a decomposição explicativa é acompanhada por uma dimensão ontogenética e genealógica. Obviamente, essa previsão feita por

⁴ Oppenheim; Putnam, 1958.

Oppenheim e Putnam não se concretizou, e o suporte empírico para esta hipótese se mostrou inexistente.

Posições como essa, que veem atributos de diversos sistemas como sendo construídos de maneira largamente aditiva – as características de camadas mais baixa se somam às de camadas superiores, de maneira a constituir as características dos estratos mais altos de um sistema – foram quase totalmente desacreditadas pela adoção praticamente irrestrita do vocabulário de modelagem advindo das chamadas ciências da complexidade. Esse entendimento aditivo foi desbancado por uma ênfase em emergência e ciclos de retroalimentação.

Nesta perspectiva clássica de reducionismo, parece haver um juízo de que uma teoria que pode ser reduzida a outra teoria, supostamente mais abrangente, é menos verdade ou menos relevante, ao menos em relação à teoria que faz a redução: a teoria que é reduzida é menos precisa, menos exata, explica menos ou contém conceitos que deveriam ser dissolvidos pela explicação mais geral. Essas suposições carregam consigo diversas afirmações implícitas que são desconectadas das possibilidades epistemológicas e da prática da ciência: 1. A redução permite uma tradução de um fenômeno em um vocabulário de escolha; 2. Ela mostra que entidades de níveis superiores são compostas por nada mais do que entidades de níveis inferiores, diminuindo sua significância; 3. A redução faz com que abandonemos entidades, conceitos e presunções que são além do necessário, como se devêssemos mirar numa espécie de economia explicativa. O que essas suposições não esclarecem é que benefício prático é derivado dessas substituições.

A posição descrita anteriormente estabelece uma equivalência direta entre redução funcional e redução ontológica. Mas em termos dos objetivos e objetos da prática científica, a questão se restringe a qual é o nível funcional responsável por operar um certo fenômeno. Dessa forma, em termos de teorias abrangentes, é importante determinar qual é o fulcro de análise apropriado para um determinado problema.

Tendo em vista a necessidade de diferenciar redução funcional e ontológica, Wimsatt⁵ estabelece a necessidade de se debruçar sobre níveis de explicação. Nessa descrição, os níveis aparecem como uma maneira de identificar o *locus* explicativo de certas entidades e, para tal fim, Wimsatt estabelece uma relação entre nível e escala. Se estes níveis caracterizam um escopo de possibilidades para as entidades que os habitam é por se constituírem como um máximo local de predictabilidade e regularidade. Dessa forma, as entidades que habitam certos níveis se distribuem em termos espaciais e temporais de maneiras similares, obedecendo literalmente o que é possível naquele nível (e apenas nele) em termos de organização e estrutura. Ainda que isso seja pensado primordialmente com referência a entidades biológicas, é possível estender esse raciocínio para entidades como o núcleo de átomos e moléculas, por serem a maneira de organização mais provável no escopo de condições onde estes são encontrados. Os níveis são definidos funcionalmente de acordo com o tipo de entidade e o tipo de repertório explicativo adequado às entidades que o ocupam, e não apenas relativos a uma hierarquia escalar.

⁵ Wimsatt, 1976a, p. 239.

Essa definição de Wimsatt, motivada pela necessidade de aumentar a tratabilidade dos problemas científicos, foi problematizada por Potochnik⁶ e Potochnik e McGill⁷. Níveis são quase sempre invocados para mediar diferentes relações estruturais – composição, mecanismo, escala espacial e escala temporal. Por se tratarem de diferentes critérios para organizar os níveis, esses aspectos restringem o sucesso metodológico que poderia ser alcançado com um parâmetro mais robusto.

A ênfase em níveis evidencia a perspectiva de que existe um nível abaixo de todos os outros e, portanto, mais fundamental. Esse nível mais fundamental é entendido usualmente como sendo físico, atômico, e provê uma base para uma mereologia universal e/ou para superveniência. A pessoa fisicalista diz que a teoria microfísica descreve – ou descreverá no futuro – um nível fundamental da realidade em que todo o resto sobrevém; a Humeana diz que tudo sobrevém na distribuição de qualidades locais no espaço tempo; a epifenomenalista diz que os poderes causais são inerentes ao nível fundamental; a atomista diz que não existem entidades macro, mas apenas entidades fundamentais em diversos arranjos. Essas asserções se encontram todas numa espécie de metafísica “científica” clássica:

1. Existem indivíduos no espaço-tempo cuja existência é independente uns dos outros. Fatos sobre a identidade e diversidade desses indivíduos são determinados independentemente de suas relações mútuas.

2. Cada um tem propriedades intrínsecas.

⁶ Potochnik, 2021.

⁷ McGill; Potochnik, 2012.

3. As relações entre os indivíduos que não sejam suas relações espaço-temporais sobrevêm sobre as propriedades intrínsecas do objeto das relações (superveniência Humeana).

4. Se 2 é verdade, então existem algumas propriedades (incluindo propriedades espaço-temporais) que distinguem cada coisa de todas as outras, e a identidade e individualidade dos objetos físicos podem ser contabilizadas em termos puramente qualitativos.

Entretanto, se nos consideramos como comprometidos com a ideia de levar a ciência mais avançada dos nosso tempo a sério, tanto mecânica quântica quanto a teoria da relatividade nos ensinam que a natureza do espaço, do tempo e da matéria levantam profundos desafios para uma metafísica que descreve o mundo como composto de indivíduos auto-subsistentes. Na medida em que as partículas quânticas e os pontos do espaço-tempo são individuados, sua identidade e diversidade não são intrínsecos a eles, mas determinados pelas estruturas relacionais em que eles se encontram. Mecânica quântica nos ensina que a superveniência Humeana é falsa e que todas as propriedades da física fundamental parecem ser extrínsecas aos objetos individuais, por exemplo: se dois elétrons estão em um estado conjunto que é fruto de entrelaçamento quântico, então, eles não podem ter nenhuma propriedade não-relacional que seja dependente do estado, já que estes elétrons partilham o estado. O que sugere que as propriedades que ambos os elétrons apresentam são frutos de suas relações com outros elétrons.

Tendo isso em mente, podemos rever a terminologia a partir dos parâmetros supracitados. Entendemos que a composição de partes é referente a um reducionismo que já foi metodologicamente

suplantado, podemos então abrir mão dele. Embora um *todo* seja composto de partes menores, não é verdade que cada *todo* seja todo composto apenas de partes no nível inferior seguinte, nem é o caso que cada *tipo de todo* seja composto de apenas os mesmos *tipos de partes*. Na literatura tradicional sobre ciência, mecanismos são comumente entendidos, por um lado, como composição de partes, e por outro, como causas. Portanto, se acreditamos que a noção de mereologia foi suplantada em capacidade descritiva no que diz respeito a composição, devemos acreditar no mesmo para mecanismos, já que ambos se utilizam de ideias similares de hierarquia e relações entre parte e todo.

Levando em consideração que o vocabulário que dá conta de emergência e de relações de retroalimentação, a ideia de escala como algo que constrói pontes explicativas, capazes de comportar a diversidade de comportamentos exemplificados pelas entidades que a ciência se interessa, parece ser uma direção no mínimo promissora de investigação. Se emergência e retroalimentação endereçam como diversos fatores distribuídos entre micro e macro constituem certas entidades, essas relações podem ser entendidas de maneira a sempre serem relativas a um contexto explicativo específico. Escala é a extensão espacial ou temporal que organiza o escopo de uma observação. Ou seja, é uma escolha metodológica feita para medir um sistema, e influencia os tipos de observações feitas. Nos permite discernir entre explicações causais e constitutivas em escalas diferentes, tendo em vista um repertório formal apropriado para essas escalas.

Embora a perspectiva adotada por esse texto concorde com a suposição de que o vocabulário da física, em certa medida, descreva a escala mais fundamental do nosso mundo – no mínimo

em termos de estabelecer os arranjos possíveis – , ela não leva adiante a hipótese que tudo pode ser reduzido a descrições fundamentais usando a física, introduzindo a necessidade de se dar conta, por vias científicas, desta aparente impossibilidade de redução.

2. Escala e Medida.

A diferença descritiva entre escalas pode ser observada com maior clareza na diferença entre teorias newtonianas e teorias quânticas. A mecânica newtoniana é uma teoria causal e determinista, uma teoria é causal quando um estado é completamente determinado a partir do conhecimento de qualquer outro instante. Causalidade é inferência no tempo: dado o estado de coisas em um instante, o estado de coisas é determinado de forma única em outro instante. Uma teoria é determinista quando o conhecimento do estado também determina com precisão todos os fenômenos físicos possíveis. Entendemos, aqui, estado como a especificação das posições e o momento das partículas, se estas são conhecidas em um dado instante. Desse modo, se sabemos exatamente a lei de força das partículas, então a física é especificada completamente.

Em uma teoria de campo, como o eletromagnetismo, a especificação do estado requer não um número finito de coisas, mas um número infinito. Devemos especificar o que o campo eletromagnético está fazendo, como o campo elétrico é apontado e como o campo magnético é apontado em cada ponto do espaço em um instante do tempo. Se conhecemos o campo magnético em um

determinado momento, então podemos prever em qualquer momento posterior qual será a distribuição do campo elétrico e magnético. Dado o estado em um instante, então o estado em qualquer outro instante pode ser recuperado. Isso é o que torna o eletromagnetismo uma teoria causal. O que a torna determinista é que o conhecimento do estado, dos campos elétrico e magnético, determina completamente as respostas a todas as perguntas que podem ser feitas sobre o campo eletromagnético.

O que foi introduzido pela teoria da relatividade é que as interações entre partículas são propagadas através do espaço tendo o campo como intermediário. O ponto de vista newtoniano supõe interações instantâneas a distância, o ponto de vista do campo é composto de interações locais propagadas de um ponto do espaço para os pontos contíguos. Dentro do conceito de campo, não há propagação instantânea. A propagação se dá através do espaço e do tempo, por meio de um mecanismo que é intrinsecamente limitado em velocidade. A luz se move em apenas uma velocidade.

A partir dessa descoberta, passamos a ter um ponto de vista dualista no qual existem partículas e campos lado a lado, um não é explicado em termos do outro. Esta dualidade fundamental resume a física clássica: o ponto de vista newtoniano, discreto, da partícula foi modificado porque reconhecemos que a interação entre partículas não é instantânea, mas propaga-se através do campo, contínuo, que fornece a agência dinâmica pela qual as partículas interagem.

Através dos desenvolvimentos da mecânica quântica, a visão discreta das partículas e a visão contínua dos campos se encontram e se tornam algo que não tem contrapartida clássica, o campo quantizado.

Não podemos pensar em teorias físicas sem reconhecer que a física é uma ciência experimental, que se preocupa apenas com afirmações que podem ser verificadas por experimentos. O objetivo da teoria é integrar os resultados que podem ser testados por meio de algum experimento, num modelo preditivo/descritivo. Portanto, o que é fundamental para qualquer teoria de uma escala específica é a teoria de medição dentro dessa escala.

A teoria clássica da medição diz que não há limites para a precisão com a qual podemos atribuir valores numéricos a todas as quantidades necessárias para especificar um estado, e como são teorias determinísticas, isso é verdade para todas as propriedades físicas. Já que propriedades físicas podem ter valores numéricos atribuídos de forma consistente, não fazemos distinção entre as propriedades físicas e os valores numéricos em qualquer instante em particular. Na física clássica, somos sempre capazes de atribuir às propriedades físicas, consideradas abstratas, uma representação concreta por meio de valores numéricos que uma medição não perturbadora encontraria para eles em um determinado instante. Isto estabelece os fundamentos da física clássica: a idealização das medidas não perturbadoras, as correspondentes fundações da representação matemática, a consequente identificação das propriedades físicas com números. Isto porque o modelo permite atribuição contínua de valores numéricos a essas propriedades físicas.

Entretanto, a medição de sistemas microscópicos muda essa perspectiva. Entidades microscópicas têm muitas de suas propriedades descritas em unidades indivisíveis. Não há metade de um elétron, o elétron tem uma massa definida, uma carga definida. Se as interações que interessam são eletrostáticas por natureza,

elas não podem ser reduzidas arbitrariamente porque não existe metade de uma unidade de carga. Isto indica a diferença entre medição microscópica e macroscópica. Devemos levar em conta o fato de que a força da interação não pode ser arbitrariamente diminuída, porque os objetos físicos que interagem (átomos, elétrons), em geral, têm propriedades físicas relevantes que possuem unidades definidas – *quanta*, a origem do termo quântico.

Isso não faz da mecânica quântica uma teoria não causal. Dado o estado em um momento, o estado em qualquer outro momento é determinado de forma única, mas o que a torna diferente é que não é uma teoria determinista. É uma teoria causal, *estatisticamente* determinista. O conhecimento do estado em um momento fixa o estado em outro momento, mas as informações que podem ser obtidas a partir deste estado são limitadas.

Na física Newtoniana, conhecendo o estado, somos capazes de descrever todo o comportamento do sistema. Sabendo *onde* as partículas estavam e *como* elas se moviam, podemos prever qualquer outra propriedade física com precisão arbitrária. Na mecânica quântica, o conhecimento do estado permite prever o resultado médio da medição de qualquer propriedade física, mas nunca o resultado de qualquer evento específico. Em outras palavras, a partir do estado, prevemos qual será o resultado de repetidas tentativas de medição de uma propriedade física específica. Teremos previsões estatísticas perfeitamente determinadas, mas não mais previsões individuais.

Mesmo na física clássica, pode haver circunstâncias em que o ato de medição produz distúrbios que não podemos minimizar pelo tipo de medição que realizamos. No entanto, podemos calcular com precisão arbitrária qual foi o efeito dessa interação e compensá-la.

Nas medições microscópicas, não podemos fazer o mesmo: pela natureza estatística do que observamos, não podemos prever em detalhes o que cada evento individual acarretará, mas apenas fazer previsões dentro de uma média estatisticamente definida.

O ato de medição envolve uma interação significativa – na escala microscópica, a medição é necessariamente forte porque não podemos cortar as forças das cargas pela metade, não podemos mudar as propriedades dessas partículas fundamentais e, assim, a medição inevitavelmente produz uma grande perturbação que não podemos corrigir em cada instância individual.

Podemos apenas prever ou controlar o que acontece na média, nunca em qualquer instância individual. Assim, os dois princípios básicos da teoria da medição macroscópica são violados. Ou as interações não podem ser medidas como arbitrariamente fracas por causa do quanta de cada partícula, ou não podemos fazê-lo porque não temos uma teoria detalhada e determinista de cada evento individual, temos apenas a capacidade de antecipar ou controlar a média estatística.

As conexões causais entre os estados em diferentes momentos ainda estão presentes. Mas o que muda é que o conhecimento do estado não implica um conhecimento detalhado de cada propriedade física, mas apenas qual pode ser o comportamento em média das propriedades físicas.

3. Sensibilidade a Escalas.

Parte do argumento que circunscreve o paradigma das descrições relativas à escala vem de uma preocupação prática

acerca do trabalho de modelagem matemática, requerida para construir modelos científicos. A construção de um modelo é um processo que envolve várias etapas que incluem a delimitação do que é medido, os parâmetros utilizados e o escopo escalar do modelo.

Entidades diferentes têm diferentes sensibilidades à escala, ou seja, são melhor aferidas com modelos que levam em conta as particularidades desse fenômeno. Ademais, tais modelos exploram essas particularidades para codificar grandes quantidades de informação que, em outras formalizações, levariam a uma intratabilidade computacional.

Um motivo recorrente no trabalho de Mark Wilson é a necessidade de encarar inovação conceitual de uma maneira que seja biologicamente plausível e computacionalmente factível. Somos criaturas com cérebros relativamente pequenos e o mundo físico impõe oportunidades descritivas que são extremamente variadas em possibilidade, sem nenhum respeito pelas nossas limitações inferenciais.

Muitas vezes o sucesso dessas descrições dependem de encontrar formas de reaproveitar esquemas de raciocínio X numa nova estratégia para endereçar tarefas Y. Os resultados desse processo nos oferecem avanços computacionais significativos, obscurecidos pela confusão conceitual, já que as estratégias que descrevem o comportamento de Y são diferentes das que explicam X.

Wilson cunhou o termo “oportunismo matemático”⁸, a ideia de que o sucesso da matemática aplicada requer algum elemento

⁸ Wilson, 2000, p. 296.

externo que não pode ser tido como encontrado no mundo físico. Ao mesmo tempo, segundo ele, não há nada que sugira um anti-realismo nesta observação, isso simplesmente quer dizer que os processos nos quais a matemática aplicada se baseia são constrangidos pela entidade a qual se tenta modelar, de maneira a não serem aplicados a todas as circunstâncias do mundo real diretamente.

Nancy Cartwright argumenta contra a capacidade de descrições matemáticas de se encaixarem completamente aos sistemas físicos que estas descrevem sem a aplicação de atalhos práticos, como a aplicação de estratégias de modelagem que reconstroem o fenômeno a partir de vários pontos de vista. Enquanto Cartwright tira conclusões ontológicas dos estratagemas que a matemática aplicada faz uso, na direção de uma perspectiva anti-fundacional e anti-realista⁹, Wilson rejeita essas preocupações metafísicas e, ao invés disto, as atribui a um otimismo sobre a aderência matemática ao mundo a ser descrito.

A matemática aplicada precisa explorar certas características nas suas descrições que não podem ser tomadas como fazendo parte do mundo físico. O escopo de ferramentas descritivas da matemática sempre assume uma regularidade global, mas este não pode ser um requisito plausível para todas as estruturas encontradas na natureza. Essa realização sugere que os processos práticos empregados pela matemática talvez sejam limitados demais para descrever perfeitamente o mundo físico.

Antes de seguir em frente, é preciso pontuar que esta divergência parece ser centrada na questão sobre se devemos ser

⁹ Idem.

realistas no que se refere a teorias ou entidades. Enquanto Cartwright tende a ser realista sobre as entidades, Wilson aparentemente se alinha com a perspectiva realista estrutural, em que o objeto do realismo, por assim dizer, é a correção pragmática das previsões que somos capazes de fazer – uma espécie de verificacionismo não positivista. Essa perspectiva, portanto, entende o processo de construção teórica como uma série de restrições e re-enquadramentos de fenômenos observados, sendo baseado em capacidades computacionais limitadas e engenhosidade formal. Os fenômenos são progressivamente refinados de maneira aumentar a capacidade preditiva de agentes humanos.

As estratégias conceituais que os praticantes da matemática aplicada usam para modelar apropriadamente os fenômenos, que no seu comportamento padrão se mostram complexos demais, quase que invariavelmente adotam elementos multiescalares na sua estrutura formal. Tradicionalmente temos dois tipos de estratégia, os que modelam totalmente de cima para baixo – a partir de primeiros princípios estáticos que são incapazes de dar conta da complexidade do objeto – e os que modelam totalmente de baixo pra cima, registrando todo o comportamento a cada momento da observação – fornecendo a soma de todas as observações T a cada mudança no comportamento: $((T+1)+(T+2)...(T+n))$ – uma estratégia mais flexível, mas mais onerosa computacionalmente. As perspectivas multiescalares buscam isolar certos aspectos do sistema melhor modelados por estratégias específicas e integrá-los de maneira a chegar à modelagem ótima em força preditiva e custo computacional.

Esse tipo de sensibilidade a escalas é pragmático, não faz nenhum tipo de alegação metafísica e, portanto, é compatível com

as diversas formas de reducionismo e anti-reducionismo previamente endereçadas.

Wallace nos dá o exemplo de que, se alguém quer prever o que um tigre faminto faz ao ser confrontado com um cervo, este alguém deveria estudar os padrões comportamentais de tigres inteiros, não das células nem das moléculas de um tigre, ou seja, na escala apropriada. Essa perspectiva é motivada por certas intuições resultantes das ciências da complexidade.

Algumas propriedades de sistemas complexos são emergentes e outras apenas resultantes. A emergência de certas propriedades não são previsíveis a partir da extensa informação das suas condições de base. Por outro lado, as propriedades resultantes podem ser previstas de acordo com as informações dessas condições. Essas propriedades emergentes são inexplicáveis ou irreduzíveis, ao contrário das resultantes, nos termos das suas condições de base. Batterman¹⁰ defende essas perspectivas como uma forma fraca de emergência, enquanto Ladyman et al.¹¹ preferem chamar essa perspectiva de uma ontologia sensível a escalas, para evitar a confusão semântica do termo emergência.

A sensibilidade a escalas em geral, seja aplicada à epistemologia ou à ontologia, é a ideia de que as descrições e objetos relevantes para modelar o comportamento de certas entidades variam de acordo com a escala que está sendo medida. Numa escala quântica, não existem gatos, nas escalas apropriadas para a cosmologia, não existem montanhas, e numa ilha deserta com duas pessoas, não existe governo.

¹⁰ Batterman, 2002.

¹¹ Ladyman et al., 2007.

A tese forte da sensibilidade a escalas é a hipótese mais ousada que advém dessa perspectiva epistemológica, e é o argumento central do trabalho de Ladyman et al.¹² Eles alegam que o que existe de forma independente de mentes é o que pode ser medido pela ciência, e isto inclui as escalas e métodos em que estas entidades podem ser estudadas, deflacionando a centralidade de certas categorias metafísicas advindas do que encontramos no nosso canto do universo.

Viver como um agente cognitivo é descontextualizar e selecionar elementos que são apresentados e, através disso, construir redes de inferência que explicam e preveem comportamentos futuros destes elementos e do todo ao qual eles fazem parte. Strawson estabelece a necessidade de pensamento prático efetivo na organização experiencial de indivíduos¹³. Mas isso faz sentido dentro de uma certa escala de explicação, aterrada nas nossas circunstâncias teleológicas. A objetividade consiste em encontrar generalizações que possibilitem previsões e apoiem contrafactuais.

Wilson já escreveu longamente sobre a questão das escalas¹⁴. Sua perspectiva é informada pelo trabalho do engenheiro aeroespacial J. T. Oden, um dos pioneiros da modelagem computacional.

Para Oden, muitas vezes o que sabemos sobre o universo e sobre o desenho e funcionamento de sistemas de engenharia foi particionado de acordo com categorias de escala. Esses métodos convencionais, no entanto, não conseguem dar conta de fenômenos

¹² Idem.

¹³ Strawson, 2011.

¹⁴ Wilson, 2017.

físicos que operam ao longo de um grande escopo escalar – 12 ordens de magnitude em escalas de tempo, como na modelagem de dobras de proteína ou 10 ordens de magnitude em escalas espaciais como no desenho de materiais avançados. Nestes escopos, o poder da tirania das escalas faz todos os métodos convencionais inúteis. Para complicar mais ainda, a física que governa certos eventos muda dependendo da escala, portanto, os próprios modelos devem mudar em estrutura, ao passo que as ramificações desses eventos se movem entre escalas¹⁵.

Na física, escala é um comprimento ou distância particular determinado com a precisão de uma ordem (ou de algumas ordens) de magnitude. O conceito de escala de comprimento é particularmente importante porque fenômenos físicos de diferentes escalas de comprimento não podem afetar uns aos outros, devido ao desacoplamento. O desacoplamento de diferentes escalas de comprimento faz com que seja possível ter uma teoria auto-consistente, que descreve apenas as escalas relevantes para um dado problema.

Essa é uma maneira de explicar a importância de entender a descrição de certos fenômenos através de estratégias que são relativas às escalas. Essas técnicas tentam reintegrar estes diversos comportamentos ao permitir que cada camada de descrição seja atacada de acordo com as regras semi-autônomas da sua região escalar. As regiões, no entanto, se comunicam através de mensagens codificadas chamadas homogeneizações, essas técnicas de divisão do trabalho explicativo levam a novas formas de arquitetura teórica que, como sugerido anteriormente, podem ter

¹⁵ Oden, 2006.

grandes consequências filosóficas.

4. Renormalização

Os métodos analíticos de Lagrange fornecem um ponto de partida para como dados parciais extraídos de diferentes escalas de observação podem ser reintegrados com sucesso. Ao modelar a trajetória de um objeto em uma escala de resolução ΔL , percebemos que nosso alvo não seguirá a trajetória que esperamos, se movendo de uma forma mais complicada. Eventualmente, veremos que nosso alvo obedece perfeitamente nossa observação empírica quando visto na escala de comprimento mais grosseira ΔL^* . Mesmo que nosso alvo não siga sua trajetória observada empiricamente quando o modelamos no nível ΔL , o fato de que parece fazê-lo na escala de comprimento ΔL^* fornece informações que nos permite explorar essa diferença de forma muito eficaz.

Quando fazemos um modelo de cima para baixo, queremos eliminar as suas complexidades microscópicas. A vantagem que essas estratégias oferecem (se pudermos fazê-las funcionar corretamente) é que não precisaremos derivar fatos que já conhecemos. Qualquer tentativa de modelar diretamente a dinâmica subjacente de um sistema aumenta muito a possibilidade de erro. Para escapar da dificuldade de modelagem imposta por ΔL , de posse do conhecimento de que a descrição em ΔL^* é aproximadamente correta, Lagrange insere novos parâmetros em ΔL que garantem o comportamento observado na escala ΔL^* . Ou seja, é necessário algum princípio suplementar para completar as equações e para que, desse modo, estas possam determinar a

relação entre o comportamento observado e a escala de descrição em questão. Cada um desses novos parâmetros serve como restrições adicionais, determinados pelos chamados multiplicadores de Lagrange, geralmente escritos como λ_i .

Estas forças microscópicas são calculadas com base nos traços macroscópicos que elas induzem no nível ΔL^* . A reprodução de informação de uma escala para a outra nos permite estudar apenas como as "forças ativas" do sistema em questão funcionam. A atividade que não produz efeitos em ΔL^* pode ser ignorada, pois Lagrange calculou que λ_i cancela automaticamente qualquer aspecto que se opõe diretamente ao observado em ΔL^* . A maneira pela qual os métodos Lagrangianos exploram dados macroscópicos, a fim de simplificar uma situação microscópica complicada, fornece um paradigma da maneira a qual o oportunismo matemático muitas vezes mistura descrição e computação.

Embora Wilson¹⁶ dê vários exemplos práticos de situações advindas da matemática aplicada que elucidam certos aspectos da relevância dessa questão, para os fins deste texto, as teorias de campo efetivo (EFT), que se fazem valer das equações do grupo de renormalização, parecem mais apropriadas para demonstrar o escopo e a profundidade dessa questão. O termo grupo de renormalização (RG) refere-se a um aparato formal que permite a investigação sistemática das mudanças de um sistema físico a partir de diferentes escalas. Na física de partículas, ele reflete as mudanças nas leis de força subjacentes (codificadas em uma teoria de campo quântico), pois a escala de energia na qual os processos físicos ocorrem varia. O RG permite que teorias de baixa energia –

¹⁶ Wilson, 2000, 2017.

ou seja, grandes escalas espaciais – levem em consideração os efeitos de baixa energia das interações de altas energias – pequenas escalas espaciais –, sem que a teoria reconheça explicitamente a existência de tais interações.

Nossa teoria física é uma densidade Lagrangiana L para o campo escalar de massa $M(\Phi)$. L nos fornece as equações de movimento e é definida como $L = T - V$, onde T é a energia cinética e V é a energia potencial do sistema em questão. Além da constante de acoplamento λ , L tem mais um parâmetro: a escala de corte de frequência.

Cortes de frequência são usados para impedir que singularidades matemáticas apareçam durante os cálculos. Se alguma quantia é computada como integral sobre energia ou outra quantia física, esse corte de frequência determina os limites da integração. A física é reproduzida de maneira exata quando o corte de frequência tende a zero ou ao infinito. Entretanto, essas integrais são frequentemente divergentes (uma integral imprópria onde o limite não existe). Podendo ser caracterizadas como divergência infravermelha, onde a integral diverge por conta das contribuições de objetos com energia se aproximando a zero ou por conta de fenômenos físicos a distâncias muito longas; ou como divergências ultravioleta, onde a integral diverge por conta de contribuições de objetos com energia livre ou por conta de fenômenos físicos em distâncias infinitesimais.

Os cortes de frequência nos ajudam a obter respostas finitas. Fazemos isso simplesmente ignorando todas as ondas em nossos campos que têm uma frequência maior do que algum valor fixo. Portanto, impomos um corte, mas o corte que estabelecemos é

arbitrário, então temos que remover qualquer dependência do corte — ou renormalizar a teoria. Tradicionalmente, a teoria é renormalizada através de um corte de frequência Λ , que serve para remover os estados de alta energia da teoria. Em segundo lugar, a teoria é alterada a fim de compensar a remoção das interações de alta energia, e isto é feito redefinindo os parâmetros (ou seja, cargas, massas e outras constantes de acoplamento) que figuram na teoria. Os parâmetros nus originais são substituídos por parâmetros físicos renormalizados que absorvem as divergências da teoria original.

Outro atalho computacional empregado dentro deste contexto é a técnica chamada de rotação de Wick – usada para encontrar uma solução para um problema matemático no espaço Minkowski, a partir de uma solução para um problema relacionado no espaço Euclidiano por meio de uma transformação que substitui uma variável de número imaginário por uma variável de número real. Agora estamos trabalhando com uma teoria no espaço euclidiano, e o corte de frequência também pode ser pensado como um corte de distância. Em outras palavras, ele equivale a ignorar os efeitos que envolvem campos que variam em escalas de distância mais curtas do que alguma distância D .

L tem suas constantes de acoplamento, mas é difícil medi-las diretamente. Mesmo que elas tenham nomes como massa, carga e assim por diante, estes parâmetros não são o que você mede diretamente colidindo partículas em um acelerador. Quando medimos a carga do elétron jogando dois elétrons um no outro em um acelerador, vendo o quanto eles se repelem e usando a fórmula para determinar sua carga, a resposta que obtemos depende da intensidade da colisão. O mesmo vale para a massa de elétrons e quaisquer outras constantes de acoplamento que existam em L . Elas

têm um valor **nu** – o valor que aparece em L – e um valor **físico** – o valor que encontramos ao fazer experimentos e aplicar a fórmula apropriada aos valores medidos. Os valores **físicos** dependem dos valores **nus**, do corte D , e de uma escala de momento p .

Podemos medir as constantes físicas de acoplamento em p , e então descobrir quais constantes de acoplamento **nus** dariam estes valores físicos – assumindo algum valor para D . Então, podemos tentar tomar um limite como $D \rightarrow 0$, ajustando as constantes de acoplamento **nus** enquanto tomamos o limite, a fim de manter as constantes de acoplamento físicas previstas em seus valores determinados experimentalmente.

Mesmo que certas constantes de acoplamento **nus** sejam zero, as constantes de acoplamento **físicas** correspondentes podem ser diferentes de zero. Por exemplo, se você começar com um L , na qual a massa de alguma partícula é zero, sua massa física (medida em alguma escala de momento) pode ser diferente de zero. Neste caso, dizemos que a partícula adquire massa através da interação com outras partículas. Para conseguirmos ajustar com sucesso as constantes de acoplamento **nus** para se ajustar às constantes de acoplamento **físicas** observadas experimentalmente, precisamos começar com uma Lagrangiana que tenha constantes de acoplamento **nus** suficientes. Se podemos resolver essa equação com termos finitos, nossa teoria é renormalizável. Se a equação precisar de infinitos termos, então a teoria é não-renormalizável.

A metodologia do RG funciona de maneira diferente da renormalização tradicional. Fixamos as constantes de acoplamento **nus**, o corte, e vemos como as constantes de acoplamento **físico** C' mudam à medida que variamos a escala de distância D' , na qual as medimos. Cada um dos termos em L são multiplicados por uma

constante de acoplamento.

Então, observamos as constantes de acoplamento **físico** correspondentes enquanto aumentamos a escala de distância D' . À medida que fazemos isso, as constantes de acoplamento **físico**, em frente aos termos não-renormalizáveis, ficam cada vez menores, aproximando-se de zero.

Em grandes distâncias, as interações não-renormalizáveis tornam-se irrelevantes.

Este é um fato importante, pois pode explicar porque a teoria dos campos quânticos, que parece descrever nosso mundo – o Modelo Padrão –, é renormalizável. Pode haver todo tipo de física acontecendo em escalas de distâncias muito curtas. Mas se em escalas maiores assumirmos que a teoria de campo quântico comum em espaço-tempo plano é uma aproximação razoavelmente precisa do que está acontecendo, então o RG nos assegura que em escalas ainda *mais amplas*, as interações não-renormalizáveis serão muito fracas.

Esse é um processo iterativo, cada escala que aplicamos a RG de maneira bem sucedida corresponde a um passo. Cada passo tem um λ e L associado a ele, todos os passos são chamados de **fluxo** do RG, o que empresta características de um contínuo a EFT, isso é importante porque a teoria original é uma teoria de campos. O fluxo garante que quando variamos o corte, a física permanece a mesma; nossa manipulação não pode mudar a física. Mudamos as constantes de acoplamento $\lambda \rightarrow \lambda'$ em cada escala, para que o corte Λ seja absorvido ou cancelado. O RG gera uma Lagrangiana em todas as escalas, e o faz deslocando os acoplamentos para cancelar as contribuições do corte.

O RG aproveita a relativa autonomia das escalas na natureza, o fato de que algumas escalas se desacoplam. Nesse método, o corte de frequência não é mais um artifício matemático a ser visto com suspeita e prontamente removido no final do dia, mas é retido como sendo de significância física. O corte é mantido para representar o limite superior do domínio de validade da teoria – é uma escala de alta energia que serve para demarcar a física de baixa energia (como tratada pela teoria) da física de alta energia (não tratada pela teoria).

5. EFT e emergência.

Uma teoria de campo efetivo na física é uma teoria que é aplicada somente a uma certa escala de distância ou de energia. O quadro referencial da teoria de campo efetivo (EFT) descreve uma espécie de empilhamento de teorias, cada uma aplicada a diferentes escalas de distância/comprimento, onde cada “andar” acima é ocupado por uma teoria de escala menor. A motivação para o desenvolvimento dessas técnicas vem de situações em que descobrimos que a física em escala S_1 desacopla da física em S_2 . Quando a física em duas escalas se desacopla, dizemos que estas escalas são autônomas, ou seja, que dependem minimamente uma da outra. Se a física mudar em S_2 , é provável que a física em S_1 permaneça inalterada. Portanto, não é preciso saber tudo para fazer física, podemos estudar física em S_1 enquanto ignoramos a física em S_2 . Na mecânica dos fluidos, ignoramos a estrutura subatômica, as interações das partículas são deixadas de lado enquanto estudamos os fluidos continuamente. Na física nuclear, prótons são feitos de

quarks e glúons, mas é difícil usar quarks e glúons para estudar os prótons, então, como a física ao nível dos prótons (às vezes) se desacopla da física ao nível dos quarks, ignoramos as interações dos quarks. Ao seguir a trajetória de uma bola, ignoramos muitas coisas, a estrutura interna, contribuições gravitacionais quânticas e assim por diante. Não importa o que esteja acontecendo na escala da gravidade quântica, nossa bola provavelmente não se importará muito, pois ela é em grande parte autônoma. Como algumas escalas se desacoplam, somos capazes de definir uma teoria de campo efetivo. As teorias de campo efetivo surgem da ideia de que limitando nossas teorias ao que é observável, evitamos o que não sabemos sobre as interações entre partículas elementares. No caso das EFTs, o elemento desconhecido pode ser uma nova física além do modelo padrão ou a estrutura exata das interações entre quarks e glúons em baixas energias. As EFTs restringem o que é relevante para a física dentro de um domínio específico, sem a necessidade de levar em conta o conteúdo das teorias fundamentais. Além de permitir que nos concentremos em quantidades observáveis, EFTs nos livram da necessidade de nos preocupar com os detalhes particulares da física de alta energia.

A construção de uma EFT pode ser feita tanto de cima para baixo quanto de baixo para cima, essa escolha se deve à possibilidade, ou não, de conhecermos a teoria de alta energia que dá origem a EFT em questão. Ambos os procedimentos são baseados na expansão da ação efetiva, que determina como um sistema evolui no tempo, que representa formalmente a EFT. O princípio da ação está no cerne de toda a física contemporânea, pois fornece uma maneira de usar os princípios de simetria do grupo de Lie na determinação das leis fundamentais da física. Estes princípios

de simetria são frequentemente os únicos princípios orientadores que temos para encontrar as descrições apropriadas, e estão diretamente relacionados com as leis de conservação observadas no teorema de Noether. Este teorema só se aplica a simetrias contínuas e diferenciáveis sobre o espaço físico. Daí sua equivalência ao grupo de Lie. A ação de um sistema físico é a integral ao longo do tempo de uma função Lagrangiana, a partir da qual o comportamento do sistema pode ser determinado pelo princípio da ação mínima. Se um sistema físico se comporta da mesma maneira, independentemente de como é orientado no espaço, sua Lagrangiana é simétrica sob rotações contínuas: a partir dessa simetria, o teorema de Noether dita que o momento angular do sistema é conservado como consequência das suas leis de movimento. Se um processo físico exibe os mesmos resultados independentemente do lugar ou tempo, sua Lagrangiana é simétrica sob traduções contínuas no espaço e no tempo respectivamente, sendo estas simetrias responsáveis pelas leis de conservação do momento linear e da energia dentro deste sistema respectivamente. Estas simetrias diminuem a quantidade de informação observável e o número de graus de liberdade necessários para descrever completamente os estados de um sistema físico. Muitas teorias físicas são descritas por Lagrangianas invariantes sob certos grupos de transformação.

A modelagem de cima para baixo obtém a ação efetiva através da eliminação de graus de liberdade de uma teoria de altas energias. No entanto, é necessário que se saiba a ação ou densidade Lagrangiana da teoria de alta energia. Mesmo nos casos em que não sabemos a teoria de alta energia, ainda podemos construir uma EFT: nessas situações a modelagem de baixo pra cima é o método a se usar. A partir de um passo intermediário da

resolução da ação do sistema em questão, se incluem todos os termos consistentes com os constrangimentos naturais e com as simetrias e interação assumidas a serem relevantes na escala de energia escolhida. A partir daí, podemos determinar como esses termos mudam quando o corte de frequência é aumentado (ao invés de diminuído).

Antes da adoção do método Wilsoniano de renormalização, as EFTs não eram renormalizáveis, ou seja, nessas teorias, os graus de liberdade em baixa energia não são independentes dos graus de liberdade em alta energia. Esse resultado colocava em dúvida a capacidade dessas teorias de fazer previsões. Nesta situação, não podemos garantir que as previsões obtidas com a EFT em questão sejam invariantes em relação à escala.

Na EFT que se deriva do uso do RG, a intenção é analisar o comportamento de uma teoria em diferentes escalas de energia. Os graus de liberdade são identificados e removidos por integração da ação. Estes graus de liberdade de alta energia são referidos como graus de liberdade com alto momento – campos “pesados”. O resultado dessa integração é uma ação efetiva que descreve as interações não-locais entre os graus de liberdade em baixa energia – graus de liberdade com baixo momento, campos “leves”.

Construímos EFTs através da eliminação de graus de liberdade de uma teoria de altas energias/distâncias curtas. Um grau de liberdade pode ser entendido como um parâmetro que precisa ter um valor associado para prover uma descrição do estado de um sistema físico descrito pela teoria. Esta descrição do sistema é um instante no tempo que, em conjunção com as equações de movimento, determinam um estado futuro ou passado.

Em algumas EFT, os graus de liberdade associados a altas energias ou distâncias curtas podem ser eliminados de maneira que chegamos a uma teoria de campo efetivo que produz as mesmas previsões que a teoria original, quando restrita a baixas energias ou longas distâncias. A vantagem de usar uma teoria de campo efetivo é que esta tem maior tratabilidade computacional. Para além dos ganhos práticos, muitas teorias de campos quânticos só podem ser resolvidas através de expansões perturbativas que contém integrais divergentes em altas energias. Para essas teorias, a construção de uma teoria de baixa energia efetiva provê não só uma forma prática de evitar essas divergências, mas um quadro referencial conceitual sob o qual é possível construir uma interpretação do que essas teorias nos dizem sobre o mundo.

Essa análise de renormalizabilidade se relaciona com a capacidade de uma teoria de fazer previsões, a renormalizabilidade é predicada em ser independente da escala. Uma teoria renormalizável é independente da escala, enquanto uma teoria não renormalizável não é. Para articular a relação entre renormalizabilidade e previsibilidade, é preciso articular a relação entre previsibilidade e independência escalar. A relação entre a renormalizabilidade e a possibilidade de uma teoria fazer previsões se relaciona com o fato do corte de frequência precisar ser levado ao infinito para termos novamente a teoria de alta energia que subscreve a EFT em questão. Sabemos que as previsões feitas por essa teoria são limitadas em escopo: uma vez reformulada com o corte de frequência original, a teoria perde seu domínio de aplicabilidade. Isso, no entanto, não quer dizer que as EFT não são capazes de fazer previsões, pelo contrário: a perspectiva aqui é de que teorias dependentes de escala e independentes de escala são

calculadas da mesma maneira, ou seja, aplicando um esquema de renormalização às integrais divergentes. Sua distinção vem da sensibilidade que cada uma apresenta às escalas que são excluídas através da integração.

Considerando tanto o desacoplamento quanto o quadro referencial das EFT, encontramos uma imagem hierárquica da realidade onde as escalas que desacoplam são relativamente intocadas pelo que acontece em energias mais altas, e este fato justifica a propriedade de nossas descrições. Dentro dessa perspectiva, o mundo físico pode ser entendido como organizado em camadas de domínios quase autônomos, onde cada um tem uma descrição pertinente.

Tendo isso em mente, podemos ver que, embora as EFT motivem uma teoria de emergência realizada na escala da física e, portanto, um fisicalismo não redutivo, elas não suportam um argumento contra a unificação da ciência, uma vez que estas descrevem relações inter-escalares.

Batterman¹⁷, num apanhado da literatura de perspectivas sobre emergentismo, nos dá as possíveis relações entre uma teoria emergente T' e a teoria que a subscreve T .

- 1 – O fenômeno T' não pode ser reduzido a T .
- 2 – O fenômeno T' não pode ser previsto por T .
- 3 – O fenômeno T' é causalmente independente de T .
- 4 – O fenômeno T' não pode ser explicado por T .

Tendo esse escopo em mente, podemos considerar se a

¹⁷ Batterman, 2002a, p. 115.

relação interteorias entre uma EFT e sua teoria de alta energia apoia essas noções de autonomia ou não. Os graus de liberdade de uma EFT em baixa energia são tipicamente distintos formalmente dos graus de liberdade em alta energia. A densidade lagrangiana da EFT é formalmente distinta da densidade Lagrangiana da teoria de alta energia. O que faz essas duas serem teorias diferentes, não é apenas o fato de existir uma diferença formal entre suas Lagrangianas. Não existe sempre uma correspondência direta entre as densidades lagrangianas das teorias. No caso de uma EFT e da sua teoria de alta energia, essa diferença é, no entanto, o suficiente para considerarmos que estamos lidando com duas teorias diferentes. Por exemplo, uma lagrangiana não renormalizável e uma lagrangiana renormalizável são, de fato, teorias distintas.

Podemos dizer que uma EFT T' é derivacionalmente independente da sua teoria de alta energia associada T , na medida em que a especificação das equações de movimento de T não produz soluções para as equações de movimento de T' . Considerando essa independência derivacional, como podemos avaliar as propriedades que resultam em emergência descritas acima?

(1) No formalismo lagrangiano, as diferenças nas densidades lagrangianas de cada uma das teorias envolvem diferenças nas respectivas equações de movimento. Se aceitamos a perspectiva de que estas equações correspondem às leis dinâmicas da teoria, então as leis dinâmicas da EFT e da sua teoria de alta energia são diferentes. Dessa forma, uma EFT não é uma subteoria da teoria de alta energia, portanto, não podemos dizer que uma se reduz à outra neste aspecto. (2) A autonomia preditiva entre uma EFT e sua teoria de alta energia pode ser considerada uma consequência de

independência derivacional, já que a relação entre as duas não pode ser descrita como uma derivada em que T está implicada – o fenômeno descrito pela EFT não pode ser derivado e portanto previsto por T. (3) Se independência derivacional produz ou não independência causal depende da concepção de causalidade que adotamos. Para sermos capazes de demonstrar a independência causal de uma EFT da sua teoria de alta energia, teríamos que prover uma descrição de como o fenômeno governado pela EFT não está implicado nos mecanismos causais associados ao fenômeno relevante de alta energia. Se adotamos a perspectiva de que a existência de uma relação causal requer a existência de uma conexão de leis dinâmicas, então podemos dizer que uma EFT e sua teoria de alta energia associada são independentes, na medida em que possuem leis dinâmicas distintas. (4) A autonomia explicativa será obtida apenas nas descrições em que uma está implicada na outra, se por qualquer motivo temos independência causal, então temos também autonomia explicativa.

Batterman nos dá uma definição de emergência como a existência de uma relação limitante entre T e T', e essa relação falha no contexto onde a propriedade emergente é identificada. Termodinâmica e mecânica estatística reproduzem essa relação da seguinte forma: quando um sistema termodinâmico chega a um ponto crítico em que este sofre uma mudança de fase, a medida da correlação entre estados separados espacialmente se torna infinita. O limite termodinâmico gera algo como um fluxo no espaço de parâmetros do sistema termodinâmico, similar a como um corte de frequência dependente da escala gera um fluxo RG no espaço de parâmetros de uma EFT. O ponto crítico é, então, representado por um ponto fixo nesse fluxo, e a partir desse momento os parâmetros

da teoria se tornam invariantes em relação à escala. Isto leva adiante a hipótese da invariância da escala e a ideia de que as características de grande escala de um sistema são virtualmente independentes do que acontece na escala microscópica.

6. Conclusão.

Existe uma tensão entre o que somos capazes de afirmar relativamente à precisão de uma teoria e aos experimentos que conduzimos para averiguar qualquer das hipóteses dessa teoria. Essa tensão se expande também para o que modelos matemáticos são capazes de prever. Ao afirmar: a energia é conservada, essa afirmação só é verdade dentro dos limites de precisão do aparato de medida. Embora nossa tecnologia evolua, fazendo nosso aparato de medição mais preciso, o princípio da incerteza de Heisenberg sempre incide sobre nossas aferições. Portanto, nossa capacidade de afirmar em termos *absolutos* é constrangida empiricamente. A esse fato, é dado o nome de *incompletude empírica*.

Podemos entender esta questão – advinda literalmente da prática – como uma outra faceta do problema de indução, um questionamento da capacidade de expandirmos nosso conhecimento, baseado em duas objeções:

1 – Generalização a partir de instâncias.

2 – A pressuposição de que o comportamento que observamos no presente será observado no futuro.

Entretanto, tendo em vista o que foi previamente discutido na

introdução, podemos entender o problema da indução como incidindo apenas na nossa capacidade de afirmar em *absoluto*. O resultado disso para as teorias da verdade é além do escopo deste texto, porém podemos perceber, tendo em mente a discussão anterior, que o realismo estrutural, de certa forma, elude essas objeções no contexto da ciência, por incorporar o problema da meta-indução como parte integrante da sua *estrutura*.

Não importa como entendemos o *status* das nossas teorias, este limite prático não pode ser tão facilmente evitado. Pragmaticamente, o limite do que somos capazes de medir dá o limite do que somos capazes de confirmar das nossas teorias. Se o problema da indução, classicamente entendido, coloca nossas observações atuais em cheque com a possibilidade de uma mudança futura, a incompletude empírica coloca um limite de resolução do que pode ser apreendido e que não pode nunca ser ultrapassado.

Se o aparato formal apresentado nas seções anteriores sugere a dificuldade da reconstrução de teorias mais abrangentes a partir de comportamentos exibidos em outras escalas, esse breve interlúdio sobre os limites epistemológicos a que estamos sujeitos sugere que, na melhor das hipóteses, nossas mais precisas aferições permanecem em aberto (relativamente). Não devemos ver isso como motivo para abandonar nossas certezas, mas para temperar nossas tendências metafísicas mais expansivas, sejam elas quais forem.

Batterman¹⁸ nos diz que as questões sobre redução, emergência, fisicalismo e anti-realismo vem da escolha binária entre

¹⁸ Batterman, 2013, p. 257.

modelar um sistema de baixo para cima ou o modelar de cima para baixo. Técnicas que usam homogeneização, como o RG, fornecem estratégias descritivas e de modelagem mais sutis. Este arsenal técnico põe em questão a necessidade de nos comprometermos totalmente com as perspectivas metafísicas que as formas adicionais de modelagem implicam e, ao invés disto, nos permite extrair do aparato metodológico relativo a escalas uma perspectiva metafísica compatível.

Enquanto o objetivo aqui não é fazer uma defesa ou não para o fato de EFTs suportarem uma noção de emergência baseada em teorias físicas, de modo a estar pronta para ser tomada como aplicável a todos os domínios teóricos possíveis, a forma como a relação entre uma EFT e sua teoria associada suportam diversas formas de desacoplamento oferecem recursos conceituais que podem ser aplicados em uma série de diversos problemas.

A literatura sugere que escalas são mais abrangentes e mais precisas tendo em mente a universalidade de relações micro e macro. As equações do grupo de renormalização nos dizem que uma parte importante do trabalho de modelagem de um sistema que se alastra por diversas escalas consiste em selecionar o que é relevante para nossas descrições, dada a escala do fenômeno relevante para o modelo e, portanto, nos permite construir teorias efetivas relativas à escala que elas pretendem descrever. A maneira como as escalas que desacoplam se relacionam não empresta credibilidade à suposição de que, eventualmente, podemos comprimir o mundo numa imagem contínua onde cada domínio se conecta e explica completamente o próximo na sua torre de teorias. Parâmetros importantes para certas escalas são irrelevantes e apenas causam problemas computacionais em outras.

Apesar de centrado em teorias físicas, a perspectiva detalhada neste texto entende que as técnicas, táticas e estratégias usadas pela modelagem matemática de fenômenos empíricos nos fornecem estratégias conceituais concebidas para circundar problemas computacionais, observacionais e de construção de teoria. E como tal, devem ser estendidas para toda sorte de problemas em que as explicações tradicionalmente empregadas, seja pela filosofia ou por outras disciplinas, ainda não adquiriram tração explicativa suficiente.

É um fato que a seleção natural dá forma à dinâmica das populações, mesmo que nenhum animal tenha sido concebido ou assassinado pela seleção natural ou por qualquer coisa que seja um componente da seleção natural pensada como uma força causal quase mecânica. A seleção natural será invisível para um observador que não é capaz de mudar para uma escala diferente daquela em que as biografias individuais dos animais são contabilizadas.

À medida que certos sistemas crescem em escala, eles tendem a ganhar maior complexidade. Usualmente, a agência de um sistema excede o escopo do que é definido como as capacidades deste. Por existir em contextos onde encontram-se outros sistemas, esta interação produz externalidades cujos efeitos não podem ser entendidos apenas analisando o sistema inicial. Em contextos em que a acumulação de capital é o objetivo, sistemas aumentam sua complexidade sempre que podem atingir os limites do seu espaço de atuação ou da capacidade de seu sistema de controle. Gerenciar um sistema é muito mais simples do que analisar como ele está funcionando e muito mais simples do que prever o que ele pode fazer a seguir. Poucos sistemas permanecem pequenos o suficiente para

estar dentro do envelope onde seu comportamento pode ser previsto, e muitos nem mesmo podem ser analisados, já que uma descrição efetiva não é necessária para que os sistemas funcionem em condições normais. Em quase todos os casos, os interesses de quem opera o sistema o organiza de forma a desencorajar a modelagem para o controle de externalidades que restringem o crescimento ou a otimização, já que mitigar danos nesses casos é, por definição, opcional.

A hipótese a que isto nos leva é a seguinte: entendendo de maneira mais robusta a relação entre escalas de descrição, teorias de campo efetivo e emergência, é possível nos atentar para a necessidade de endereçar a escala de descrição de um sistema, não podendo mais assumir que descrições mais abrangentes, por serem justamente mais abrangentes, são capazes de capturar as dinâmicas apropriadas para o fenômeno em questão. Ao investigarmos a mão de ferro do capital em nossa vida cotidiana, a relação entre lógica e pensamento, o acesso explicativo da neurociência à inteligência dos agentes humanos e tantas outras questões, devemos considerar a possibilidade de construir modelos não apenas como dita a ortodoxia, mas procurando identificar corretamente a escala de tais fenômenos para sermos capazes de desenvolver estratégias de intervenção sensíveis a estes.

BIBLIOGRAFIA

Bain, Jonathan. 2013. "Emergence in Effective Field Theories". *European Journal for Philosophy of Science* 3 (3): 257–73. <https://doi.org/10.1007/s13194-013-0067-0>.

Batterman, Robert W. 2002a. *The Devil in the Details: Asymptotic Reasoning in Explanation, Reduction, and Emergence*. Oxford Studies in Philosophy of Science. Oxford ; New York: Oxford University Press.

———. 2002b. “Asymptotics and the Role of Minimal Models”. *The British Journal for the Philosophy of Science* 53 (1): 21–38.

<https://doi.org/10.1093/bjps/53.1.21>.

———, org. 2013. *The Oxford Handbook of Philosophy of Physics*. New York: Oxford University Press.

Butterfield, J. 2011. “Less Is Different: Emergence and Reduction Reconciled”. *Foundations of Physics* 41 (6): 1065–1135.

<https://doi.org/10.1007/s10701-010-9516-1>.

Craver, Carl F. 2006. “When Mechanistic Models Explain”. *Synthese* 153 (3): 355–76. <https://doi.org/10.1007/s11229-006-9097-x>.

———. 2015. “LevelsLevels”. *Open MIND*.

<https://doi.org/10.15502/9783958570498>.

Crowther, Karen. 2015. “Decoupling Emergence and Reduction in Physics”. *European Journal for Philosophy of Science* 5 (3): 419–45.

<https://doi.org/10.1007/s13194-015-0119-8>.

French, Steven, e James Ladyman. 2010. “In Defence of Ontic Structural Realism”. In *Scientific Structuralism*, organizado por Alisa Bokulich e Peter Bokulich, 25–42. Dordrecht: Springer Netherlands.

https://doi.org/10.1007/978-90-481-9597-8_2.

Ladyman, James, Don Ross, David Spurrett, e John G. Collier. 2007. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford ; New York: Oxford University Press.

Li, Bihui. 2015. “Coarse-Graining as a Route to Microscopic Physics: The Renormalization Group in Quantum Field Theory”. *Philosophy of Science* 82 (5): 1211–23. <https://doi.org/10.1086/684085>.

Marsh, Gerald E. 2017. *An Introduction to the Standard Model of Particle Physics for the Non-Specialist*. WORLD SCIENTIFIC.

<https://doi.org/10.1142/10779>.

Oden, J.T. *Finite Elements of Nonlinear Continua*, reprint, Dover Publications, Inc. Mineola, NY, 2006.

Potochnik, Angela. [s.d.]. “Our World Isn’t Organized into Levels”, 27. In Dan Brooks Brooks, James DiFrisco & William C. Wimsatt (eds.), *Levels of Organization in Biology*. Cambridge, USA: MIT Press (2021)

Potochnik, Angela, e Brian McGill. 2012. “The Limitations of Hierarchical Organization*”. *Philosophy of Science* 79 (1): 120–40.

<https://doi.org/10.1086/663237>.

Sellars, Wilfrid. [s.d.]. “PHILOSOPHY AND THE SCIENTIFIC IMAGE OF MAN”, 20. Published in *Frontiers of Science and Philosophy*, edited by Robert Colodny (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962): 35-78. Reprinted in *Science, Perception and Reality* (1963).

Sellars, Wilfrid, Richard Rorty, e Robert Brandom. 1997. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Stanley, H Eugene. 1999. “Scaling, Universality, and Renormalization: Three Pillars of Modern Critical Phenomena”. *Rev. Mod. Phys.* 71 (2): 9.

Strawson, Peter Frederick. 2011. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Reprinted, Transferred to digital printing. London New York: Routledge.

Williams, Porter. [s.d.]. “Renormalization Group Methods”, 30.

Wilson, Mark. 2017. *Physics Avoidance: Essays in Conceptual Strategy*. First edition. Oxford: Oxford University Press.

Wilson, Mark, 2000, "The Unreasonable Uncooperativeness of

Mathematics in the Natural Sciences" by Mark Wilson, *The Monist*, vol. 83, no. 2, pp. 296-314.

Wimsatt, William C. 1976a. "Reductionism, Levels of Organization, and the Mind-Body Problem". In *Consciousness and the Brain*, organizado por Gordon G. Globus, Grover Maxwell, e Irwin Savodnik, 205–67. Boston, MA: Springer US. https://doi.org/10.1007/978-1-4684-2196-5_9.

———. 1976b. "Reductive Explanation: A Functional Account". In *PSA 1974*

, organizado por R. S. Cohen, C. A. Hooker, A. C. Michalos, e J. W. Van Evra, 32:671–710. Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht: Springer Netherlands.

https://doi.org/10.1007/978-94-010-1449-6_38.

Saber científico e
negacionismo: uma
perspectiva hegeliana

Ramon Oliveira

Saber científico e negacionismo: uma perspectiva hegeliana.

RAMON OLIVEIRA DA SILVA LEITE

Resumo:

O presente artigo visa, através de uma perspectiva hegeliana, delinear alguns fundamentos conceituais que estruturam a suposta oposição entre o saber científico e o fenômeno do negacionismo, ou obscurantismo. Localizando pontos de contato entre a obra jovem e madura de Hegel, que fornecem tais balizas conceituais, tentaremos apresentar um hegelianismo crítico do sentido do processo moderno, ainda que a posição de Hegel seja ambígua a esse respeito. O objetivo de tal crítica seria então um exemplo de como “reconhecer a rosa da razão na cruz do presente”.

Palavras-chave: Ciência; Negacionismo; Obscurantismo; Razão; Fé; Modernidade.

Abstract:

This article aims, through a Hegelian perspective, to outline some conceptual foundations that structure the supposed opposition between scientific knowledge and the phenomenon of negationism, or obscurantism. Locating points of contact between the young and mature work of Hegel that provide such conceptual frameworks, we will try to present a hegelianism critical of the meaning of the modern process, even though Hegel himself is ambiguous in this respect. The

aim of such critique would then be an example of how to “recognize the rose of reason in the cross of the present”.

Keywords: Science; Negationism; Obscurantism; Reason; Faith; Modernity.

1. Negacionismo subjetivo e objetivo.

Com a ascensão da extrema direita em meio a uma crise socioeconômica sem precedentes e potencializada por uma crise sanitária global, vemos figurar no debate público a batalha desesperada entre a defesa do saber científico e o fenômeno do negacionismo. O alastramento massivo de teorias da conspiração, o terraplanismo, os movimentos antivacina, a defesa de tratamentos médicos sem eficácia comprovada, entre outras coisas, figuram como exemplificações de uma crescente indiferença às verdades científicas estabelecidas. Tal fenômeno não só ameaça a resolução da crise pandêmica, como parece agravar a situação da crise das democracias mundo afora.

Diante desse cenário, o chamado campo progressista, incluindo tanto a esquerda como a direita liberal, tentam frustrantemente reafirmar a validade do saber científico e a autoridade de especialistas frente ao fenômeno do negacionismo. Essa seria uma espécie de defesa mínima de civilidade frente a uma possível barbárie que nos colocaria de volta na “idade das trevas”. Uma possível explicação para a relativa ineficácia decepcionante dessa defesa é que o fenômeno do negacionismo parece se constituir, grosso modo, como uma “aberração subjetiva”, aparentemente irreversível, algo que foge do “espaço das razões” e

contra qual o esforço de argumentação e diálogo civilizado nada podem fazer.

Em meio a esse conflito, a esquerda encontra-se dividida entre décadas de seu balanço crítico da ciência (sua parte no sistema de acumulação capitalista, dominação brutal da natureza...) e defender as verdades científicas e a autoridade dos especialistas como forma inescapável de sobreviver as crises sanitárias, climáticas etc.

Esse parece ser um impasse sem saída. É aqui que Pedro Rocha de Oliveira, numa recente intervenção¹, nos ajuda a olhar para um outro quadro analítico. O primeiro ponto é atentar para o próprio advento da modernidade. É justamente nesse ponto histórico de convulsão social, progresso técnico-científico e nascimento do capitalismo que haverá todo um esforço civilizatório de combate às “trevas”, ao obscurantismo, à superstição – todos obstáculos ao progresso.

A dificuldade com esse tema reside no fato de termos concepções diversas do que efetivamente seria esse “progresso”. Poderíamos, grosso modo, dividi-lo em duas concepções distintas: uma “ingênua” e uma “mais sofisticada”, ou, dialética. A primeira diz respeito à ideia de que a humanidade estaria destinada a uma espécie de perfeição – não só o conhecimento humano através do progresso técnico-científico era um movimento ascendente ininterrupto, como também o próprio progresso na cultura e nas artes era evidente; esses diversos progressos se somariam para formar um paradigma de perfeição que, dentre outras coisas, significaria que as pessoas viveriam de maneira melhor. A segunda concepção,

¹ Me refiro a sua intervenção no evento *A Filosofia e o Presente Histórico* 2021, organizado pela Caf-Usp.

“dialética”, ou seja, da tradição de pensamento representada principalmente por Hegel e Marx, entendia esse progresso de maneira contraditória – este seria um processo cheio de percalços, efeitos negativos e até mesmo destrutivos; porém, pela própria lógica interna desse processo, haveria um ponto no qual essas contradições seriam dissolvidas e chegaríamos finalmente no “banquete da vida”. Para Hegel, a resolução dessas contradições estaria a cargo do Estado moderno, a manifestação da Razão no mundo, enquanto para Marx, estaria na sociedade comunista capaz de abolir a sociabilidade burguesa, esta que produziria seus próprios coveiros. Ou ao menos é o que a *doxa* hegeliano-marxista ensinou, podendo se pensar em versões mais sofisticadas.

O que é patente é que esse momento de redenção não veio, e já esperamos por ele durante muito tempo. E um esforço de repensar essas balizas se torna necessário mesmo que compartilhemos da posição que deseja esse momento de mudança. O primeiro ponto que deveria nos chamar a atenção seria o descompasso entre nossa tradição de esquerda, que pensou a modernidade (tomando Hegel e Marx como principais nomes), e, de fato, os primeiros formuladores desse processo. É o que Pedro Rocha também apontou, em um recente manuscrito ainda não publicado:

Francis Bacon (1561-1626), oficialmente o inventor do tão celebrado método experimental, em nenhum de seus exemplos práticos indicou o emprego da ciência para a satisfação de necessidades, cura de doenças, auxílio em obras humanísticas, superação da desigualdade social etc. Explicitamente, Bacon só nos fala da eficácia científica para a produção de armas, a construção de edifícios altíssimos para servirem de

morada à elite político-intelectual, e artigos luxuosos tais como joias artificiais e roupas brilhantes².

A ideia subjacente aqui é que, longe de ser simplesmente o sinal de que algo saiu dos trilhos, tal visão da modernidade coaduna justamente com aqueles seus primeiros pensadores, engajados na luta contra a “hidra de muitas cabeças”, ou seja, o obscurantismo generalizado do velho mundo que deveria perecer na construção do novo mundo³.

Olhar esses primeiros passos da modernidade do nosso ponto de vista presente nos fornece um quadro muito diverso da mera oposição entre saber científico e o fenômeno do negacionismo ou do obscurantismo. É patente, por exemplo, que temos a tecnologia necessária para produzir alimentos em larga escala e acabar com a fome⁴. É patente também que não só temos conhecimento para produzir vacinas em escala mundial em tão pouco tempo, diante de uma doença devastadora inédita como a COVID-19, mas também para fornecer saneamento básico, no qual se sabe que sua falta acarreta uma série de doenças que vitimizam milhares de pessoas até hoje⁵. Sem contar que as próprias medidas de *lockdown*, distanciamento social, não são exatamente novidades modernas. Esse detalhe nos diz que há algo que não encaixa exatamente na versão de que o fenômeno do negacionismo é um resquício pré-moderno, e que seja simplesmente a questão de uma aberração subjetiva que não foi destruída com o advento da modernidade.

² Oliveira, 2021, p.25.

³ É o que Linebaugh (2008) mostra na introdução de seu livro *A hidra de muitas cabeças*.

⁴ Holt-Giménez, et. al., 2012.

⁵ Cf. United Nations, *Water, sanitation, hygiene. Water facts*. Disponível em: <https://www.unwater.org/water-facts/water-sanitation-and-hygiene/> e Dadonaite; Ritchie; Roser, 2019.

Antes, tudo isso aponta para algo que diz respeito à própria forma na qual a sociedade está organizada. E, de fato, uma das características centrais é a própria natureza do saber científico.

Pensar, por exemplo, que o problema se deve simplesmente ao fato de que o saber científico se encontra no capitalismo, submetido aos imperativos da acumulação capitalista e, conseqüentemente, ao processo autorreferente de valorização do valor (assim, bastando se livrar do capitalismo), escamoteia o ponto preciso da descoberta da crítica da economia política de que o progresso técnico-científico é o segredo da acumulação capitalista.

Isso, por si só, deveria nos fazer questionar se há algo na natureza do saber científico que, em si mesmo, não seria “negacionista”, já que abstrai das necessidades concretas da vida humana e, inclusive, da vida em geral do planeta. O exemplo de Francis Bacon como formulador do método experimental é pertinente porque foi aquele que o comparou com uma “tortura que revela verdades”, o que não é um acaso para quem supervisionava pessoalmente as torturas da Coroa Inglesa⁶.

Ao focalizar o problema por essas lentes, poderíamos defender que é justamente o fato de a sociedade moderna estar organizada de tal forma – onde as verdades científicas são indiferentes à satisfação de necessidades – que sugere que a própria sociabilidade moderna, em certo sentido, é negacionista objetivamente⁷.

É claro, a partir da nossa perspectiva de esquerda, tenderíamos a sublinhar um núcleo emancipatório moderno, encarnado nas revoluções desde a francesa, que não teria sido ainda

⁶ Linebaugh, 2008, p.47-9.

⁷ Oliveira, 2021.

realizado completamente. Mas há uma historiografia alternativa que nos alerta sobre o perigo de aceitar tão rapidamente a galvanização dos movimentos populares por emancipação sob o enfoque da racionalidade moderna. O risco é conhecido, principalmente do ponto de vista da periferia do capitalismo – a ideia recorrente de uma “modernização inacabada”, como a obsessão pelo tema do subdesenvolvimento e, mais recentemente, a obsessão com o negacionismo, o obscurantismo, sinais de um “retorno à idade das trevas”.

Não está claro que as revoltas populares por emancipação, os paradigmas que organizavam suas lutas, seriam pelo menos completamente determinados pelo paradigma da racionalidade moderna, ao menos se ela é traduzida concretamente em termos de avanço da modernização. A ideia de uma modernidade como projeto inacabado (Habermas) ou mesmo de uma “modernidade alternativa” devem ser evitadas como uma fantasia ideológica. Devemos ter sempre em mente que “modernidade” é um outro nome para “capitalismo”. Nisso, a linha entre a ideia de uma alternativa social ao capitalismo dentro das balizas modernas e a ideia que podemos ter um capitalismo operado de outro modo, sem seus efeitos destrutivos inerentes, se torna tênue. E como lembrou Žižek⁸, já tivemos um exemplo de modernidade alternativa – o nazifascismo, que foi um processo de modernização pleno, inclusive em seu aspecto violento explícito, já que técnicas genocidas como campos de concentração já operavam a pleno vapor no colonialismo. Tal fantasia de uma modernidade alternativa impede não só uma análise crítica radical do quê exatamente deu errado no processo de formação da

⁸ Cf. Žižek, 2020a.

racionalidade moderna, como impede também que se pense uma alternativa de projeto emancipatório fora do círculo fechado das balizas modernas.

Para tal, pensamos que Hegel oferece um caminho promissor para descortinar os fundamentos conceituais desse trágico advento moderno. Este foi encarado ora como defensor ingênuo dos potenciais emancipatórios da modernidade, ora como um crítico que via já os sinais da decadência dessa sociedade mergulhada em antagonismos insolúveis. Talvez a dualidade dessa posição esteja expressa na recorrente repartição de sua obra de juventude e de sua obra madura.

Por isso, gostaríamos de tentar analisar traços que se conectam ao longo de sua obra a respeito da natureza do saber científico na modernidade e seu sentido abrangente na própria estrutura social moderna. Esperamos que, ao aproximar Hegel, pensando-o como crítico do processo moderno, temas presentes em sua obra de juventude possam se conectar com certas formulações de sua obra madura, assim fornecendo uma outra perspectiva sobre os supostos fenômenos regressivos que localizamos na contemporaneidade.

2. Mas qual ciência?

Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, abre suas considerações a respeito de uma tarefa fundamental de seu tempo – aproximar a filosofia da forma da ciência; deixar de ser mero amor ao

saber para ser saber efetivo⁹. Porém, muitas vezes é difícil entender precisamente o que Hegel chama de “ciência”, pelo menos tomando por referência o que conhecemos hoje da atividade científica. Grosso modo, apesar de Hegel abrir a *Fenomenologia* com uma polêmica contra algumas orientações filosóficas que poderiam ser candidatas a balizar o método científico, há ao menos uma convergência. É o que chamamos de processo dialético que, pelo menos de uma maneira geral, pode ser uma boa descrição da construção do saber científico. Como a introdução da *Fenomenologia* nos ensina, o processo ocorre da seguinte maneira: temos posse de um conceito qualquer sobre algum objeto; essa mera noção é posta à prova na experiência em que a comparamos com o objeto mesmo; esse conceito torna-se insuficiente, não abarca a riqueza ou a singularidade do objeto e deve ser reformulado com base na experiência anterior de fracasso¹⁰.

Ao menos nesse nível de generalidade, tal processo parece com a maneira na qual as diversas teorias científicas se seguem umas às outras, visando o aperfeiçoamento de nosso saber sobre o mundo. A dificuldade, no entanto, reside nas duas “pontas”, a inicial e a final do processo dialético descrito aqui: 1) Hegel descarta a própria ideia de método como “medo da verdade”; 2) o processo de mediação entre conceito e a realidade deve ter um final (Saber Absoluto), sob pena de configurar um infinito espúrio.

No primeiro aspecto, Hegel descarta aquilo que parece ser a base da atividade científica e a distingue de outros diversos tipos de conhecimento. Hegel é bastante enfático ao mostrar que seu alvo crítico é a própria ideia de método, mostrando, através das metáforas

⁹ Hegel, 2014, §5.

¹⁰ Ibidem, §79.

do “instrumento” e do “meio”, que o “zelo ardente pela verdade” produz a ideia absurda de um conhecimento anterior ao próprio conhecimento mesmo, que garantiria sua validade. Uma série de pressupostos ocultos, arbitrários e não justificados estaria presente nessa ideia, um dos motivos pelos quais o processo dialético em questão na *Fenomenologia* iria na direção de uma desconstituição de tais pressupostos ou “representações naturais”¹¹. Um desses pressupostos operantes na própria ideia de método é a concepção segundo a qual a realidade sempre é uma alteridade absoluta, sempre mais rica e profunda do que nosso saber finito sobre ela. Esse é o ponto que nos leva ao segundo problema – o saber científico concebido como uma aproximação assintótica da verdade¹². A crítica de Hegel é enfática – esse saber pretende sustentar que existe uma clara linha divisória entre nosso saber e o absoluto (mais uma vez: de onde vem essa pressuposição?), e que um conhecimento que é fora da verdade seja ele mesmo verdadeiro¹³. A recusa da ideia de método, pensando agora no sentido de uma realidade apartada que se furta à conformidade com o nosso pensamento, parece se comunicar com a tendência própria do pensamento especulativo contrária àquela da dominação implacável da natureza própria de um pensamento cartesiano. Como diz Žižek:

Para o pensamento finito, o conceito de um objeto é mero conceito, a meta subjetiva que realizamos quando, a título de trabalho, nós o impomos sobre a realidade. Para o pensamento especulativo, ao contrário, ele já é em si objetivo – exprime a forma conceitual objetiva do objeto. (...) “não mais precisa

¹¹ Ibidem, §73-4.

¹² Esse ponto foi exaustivamente tratado por Slavoj Žižek a propósito de sua leitura do Saber Absoluto hegeliano como veto à ideia de uma metalinguagem em que seríamos capazes de justificar a ideia de que “a ciência é uma assíntota da verdade” (Žižek, 2013, p. 238-9). Na introdução da *Fenomenologia*, esta ideia parece estar já presente.

¹³ Hegel, 2014, §75-6.

formar/moldar a natureza, (...) na medida em que o livre pensamento pensa a exterioridade, ele pode deixá-la como ela é”¹⁴.

Se Hegel, então, depõe contra aspectos tão basilares da atividade científica, o que exatamente ele tem em mente quando diz querer aproximar a filosofia da forma da ciência? Essa pergunta pode ser refinada se nos fizermos a mesma pergunta a que sua obra se dedicou, tanto no problema que abre a *Fenomenologia*, como mais enfaticamente na *Ciência da Lógica*: qual é o início da ciência? E, diante das suas considerações críticas, a pergunta se verterá em sua forma final: o que é e como é possível uma ciência sem pressupostos?

Não “pressupor nada” parece poder ser traduzível pela ideia de que não podemos nos escorar em um ponto de referência externo sólido que funcionaria como uma garantia de que nosso conhecimento seja considerado válido. A ciência, como conhecemos, parece não poder prescindir desse elemento de garantia dado a partir de um ponto de partida sólido, pois esta se diferencia de outros saberes justamente porque possui um *método*. Método, em princípio, se basearia ao menos numa busca por um ponto de partida sólido. Ora, o Saber Absoluto, sem ser tomado no sentido ingênuo de um “saber tudo” (que seria completamente estranho ao saber científico), traz consigo, como mostra Žižek, a ideia de que não há garantias para a validade do nosso saber, no sentido de que não somos nem capazes de “reflexivizar” um exterior (desconhecido) para o interior (conhecido) sob a forma de uma divisão clara. Nesse sentido, há uma responsabilidade irreduzível dos sujeitos na medida em que não

¹⁴ Žižek 2013, p. 44.

podemos tomar uma distância apropriada do nosso próprio lugar nesse saber e, assim, separá-lo de um não sabido¹⁵. É justamente essa relação com o sujeito que parece ser problemática do ponto de vista da atividade científica – é justamente na medida em que me retiro de cena enquanto sujeito, que me esqueço enquanto pessoa singular, que conheço objetivamente a realidade, uma instância que está para além de mim mesmo.

O Saber Absoluto não exatamente descarta essa ideia, mas adiciona a lembrança do processo pelo qual isso é possível, a memória do processo pelo qual a ciência se constituiu e na qual ela não está interessada¹⁶. E ainda adiciona a compreensão de que, mesmo nesse apagamento, o sujeito subsiste, mesmo sob a forma da rasura de seu “sair de cena”¹⁷. Como Rebecca Comay sugere:

[Hegel] nos convida a reler toda a *Fenomenologia* como um imenso procedimento de subtração: a história como um todo conta com um gradual desinvestimento de cada último vestígio de positividade não elaborada, confrontando, bloqueando e frustrando (mas também seduzindo, aplacando e narcotizando) o pensamento. (...) O expurgo final de Hegel, no final da *Fenomenologia*, leva a autoconsciência à beira da extinção: ele irá redefinir os termos da própria subjetividade¹⁸.

¹⁵ Ibidem, p.239.

¹⁶ No §28 da *Fenomenologia*, Hegel descreve o percurso apresentado no livro como uma experiência de rememoração. Talvez possamos associar esse problema nos termos de Lacan ao dizer que “a ciência não tem memória, e por isso ignora a dimensão da verdade” (Lacan, 1997, p. 738 apud Žižek, 2020).

¹⁷ Me refiro à operação descrita no último parágrafo da *Fenomenologia* (§808), onde a consciência precisa se esquecer de seu caminho, “como se nada tivesse apreendido”. Nesse sentido, quando nas linhas finais Hegel define o Saber Absoluto em seu caráter duplo de rememoração e calvário do espírito, podemos entender esse calvário como o da própria rememoração.

¹⁸ Comay; Ruda, 2018, p.83.

Resumindo: a perspectiva hegeliana apontaria para o fato de que, de alguma maneira, a ciência continua “incluindo” o sujeito apesar de sua exclusão. A persistência da subjetividade pode ser vista também na “sequência” deste processo na *Ciência da Lógica*. Hegel insiste na pertinência da ideia de uma ciência sem pressupostos, em que nem o “ocaso da experiência”, a vacuidade que a *Fenomenologia do Espírito* nos legou, pode servir como garantia de que cumprimos a exigência desse início puro. Seria preciso negar o próprio vazio aí deixado¹⁹. É nessa negatividade que persiste a subjetividade, e onde o início puro na introdução da *Lógica* se apresenta sob a forma de uma decisão/resolução: “Apenas está presente a decisão (*Entschluss*), que também pode ser vista como uma arbitrariedade, a saber, que se queira considerar *o pensar como tal*”²⁰ – diz Hegel. Rebecca Comay e Frank Ruda desenvolveram ostensivamente o significado desse termo em *The Dash*, onde o pensamento encontra uma espécie de bloqueio limite, um corte, que, no entanto, é a condição para o reinício de seu movimento ininterrupto. O interessante é que esse ponto limite não simplesmente marca uma externalidade com respeito ao pensamento, mas é a marca do próprio pensamento como tal. É precisamente, nesse aspecto, que a ciência sem pressupostos parece estranha à atividade científica como conhecemos, para além das diferenças básicas que podemos estabelecer entre filosofia e ciência propriamente dita.

O *Entschluss* também pode ser lido como “não-silogismo”, “não-inferência” ou “des-silogismo”, “des-juízo”, e “des-conclusão”. A resolução que dirige o pensamento não se segue dedutivamente; não é a

¹⁹ Ibidem, p. 104-5.

²⁰ Hegel, 2016, p.76.

premissa nem a conclusão de uma inferência silogística. Só pode haver um *Entschluss* onde a inferência falha e onde o pensamento é então impedido de continuar como antes. Como na sentença especulativa, o *Entschluss* não é uma proposição (*Satz*), mas antes um “salto” (*Satz*) da razão²¹.

Os autores discutem, entre outras coisas, o caráter de uma estranha liberdade envolvida nesse ato de resolução. Este leva até as últimas consequências a ideia de que não se pode oferecer nenhuma garantia ou ancoragem externa segura, na qual possamos basear nosso saber. Mesmo que levemos em conta que o pensamento descrito na *Lógica* é um *pensamento objetivo*, como diz Hegel, ou seja, não diz respeito a um sujeito em particular, isso ainda assim não é o suficiente para anular a presença da subjetividade, menos ainda abandonar a ideia da renúncia de uma ancoragem externa segura. O que é confirmado pela presença de um risco envolvido nesse ato. Há um estranho eco na expressão “salto da razão” que vem da expressão “salto de fé”. Seria a ciência moderna capaz de aceitar esse estranho eco de um elemento de fé no seio da própria razão?

3. Fé e Saber?

Esse “salto” é o que a razão moderna instrumental não pode admitir. A ciência como conhecemos hoje é radicalmente apartada desse tipo de risco, ou pelo menos esse é o ideal que a orienta. Não

²¹ Comay; Ruda 2018, p. 110.

à toa, ouvimos no discurso público, por ocasião da pandemia, o conflito com os movimentos antivacina, onde despontou aqui e ali um apelo para que as pessoas tenham “fé na ciência”, uma frase que, por mais bem intencionada, só pode causar um certo incômodo em quem entende o que está envolvido na produção do saber científico – algo radicalmente oposto à ideia de crença.

No capítulo sobre a Razão na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel nos apresenta um diagnóstico crítico sobre essa asserção. Primeiramente, pela análise do que a filosofia idealista havia posto como razão – “certeza da consciência de ser toda a realidade”²². A imediatidade dessa certeza, porém, minava a consciência do seu próprio processo de constituição. Por isso, Hegel diz que essa certeza esqueceu esse seu “caminho” e, portanto, não é capaz de conceituar sua asserção, mas somente de asseverar essa certeza. Não é difícil aqui lembrar de como, ao longo da *Fenomenologia*, Hegel enfatiza repetidas vezes a disjunção radical entre certeza e verdade e, também, seu desprezo por “meras asseverações”. Na presente passagem, não é forçoso notar a presença de um certo “argumento de autoridade” em tal atitude:

(...) ora, aquele caminho esquecido é o conceituar dessa asserção expressa de modo imediato. Igualmente, para quem não fez tal caminho, essa asserção é inconcebível quando a escuta nessa sua forma pura – pois numa forma concreta bem que faz essa asserção²³.

Também não é forçoso notar a pertinência atual dessa passagem, referente ao conflito social com relação ao saber científico

²² Hegel, 2014, §233.

²³ Ibidem, §233.

– como as “pessoas comuns”, que não traçaram esse caminho, podem reconhecer sua pertinência? Seria uma questão de “ter fé” na autoridade da ciência? Se esse é o caso – se basear em uma mera asserção –, Hegel é resoluto em dizer que “com igual direito que ao lado da asserção daquela certeza tomam também lugar as asserções dessas outras certezas”²⁴.

Se, na própria filosofia idealista, de Kant a Fichte, Hegel localiza esse esquecimento do processo de constituição da razão e a põe como um momento ou figura histórica do desenvolvimento da mesma, temos um quadro de análise em que tal concepção de razão estará não só presente nas ciências empíricas, mas também no âmbito prático da vida social e até mesmo nas estruturas jurídicas, como fica claro ao longo do capítulo sobre a Razão. Isso significa que as vicissitudes de tal concepção de razão estarão vigentes nesses diversos campos. Por exemplo, não é difícil perceber a ligação que há entre a asserção imediata do $\text{Eu}=\text{Eu}$, “no sentido de que o Eu é objeto”²⁵, e na Razão observadora, concepção presente nas ciências empíricas, que “diz que não pretende experimentar-se a si mesma”, mas “a essência das coisas como coisas”²⁶. O oblívio, que no primeiro caso resulta nessa certeza imediata de um Eu em luta incessante contra o não-Eu (objeto) para conformá-lo, vira, na atividade científica, oblívio de que o que se busca nas coisas (como coisas sensíveis) é somente a forma do Eu. Não à toa, no final da sessão, encontraremos saberes como a fisionomia e a frenologia (que serviram de justificativa para uma série de violências sociais e

²⁴ Ibidem, §234.

²⁵ Ibidem, §233.

²⁶ Ibidem, § 242.

raciais), contra as quais Hegel reage energicamente²⁷. Por mais que hoje saibamos que esses tipos de pseudociência são episódios passados, ler a sessão sobre a Razão na *Fenomenologia*, no mínimo, nos dá um senso de alerta quanto a estar atento para uma série de pressupostos e raciocínios que potencialmente a ciência contemporânea poderia incorrer.

Porém, se a história da Razão não está livre de máculas, muito menos a história da fé, ou da religião. O que Hegel, no entanto, percebia em seu *Fé e Saber* era o perigo da ideia de que, com o advento da Razão moderna, o mundo finalmente teria se livrado da superstição, ou de um obscurantismo como característica perene de um mundo antigo. Hegel localiza aí uma confusão categorial na oposição entre fé e razão:

A vitória gloriosa que a razão esclarecida obteve diante daquilo que ela, de acordo com a limitação de sua compreensão religiosa, considera contraposto a si mesma como fé é, examinada cuidadosamente, nenhuma outra senão a de que ela não permaneceu razão, nem o positivo, contra o qual lutava, permaneceu religião; tampouco quer dizer que ela, vencedora, permaneceu razão, e o nascimento que paira triunfante sobre esse cadáver, enquanto o filho em comum da paz que a ambos unifica, tem em si tão pouco de razão quanto de fé autêntica²⁸.

²⁷ “Aqui, a rigor, a réplica deveria ir até a quebrar o crânio de quem julga assim, para lhe mostrar, de uma maneira tão grossa como sua sabedoria, que um osso não é para o homem nada de Em-si, e muito menos sua verdadeira efetividade” (Ibidem, § 339) Apesar dos conhecidos elementos racistas e eurocêntricos da obra de Hegel, como seus escritos sobre a África, e comentários a respeito da teoria dos povos históricos e a-históricos em suas *Lições sobre a Filosofia da História*, algo está descartado do arcabouço hegeliano: fazer de qualquer dado natural um fundamento que determinaria a excelência ou a decadência da subjetividade humana.

²⁸ Hegel, 2007, p. 19-20.

Um dos sintomas desse problema é justamente a vacuidade da filosofia transcendental, que pôs Deus ou o Absoluto como um para-além radicalmente inacessível para a razão²⁹. Ao limitar a razão para deixar espaço para a fé, a filosofia transcendental não só não se livrou do legado de uma religião meramente “positiva” como diz Hegel, mas produziu nesse formalismo (próprio do entendimento, especificamente) um conluio secreto com o dogmatismo empirista da qual queria se ver livre³⁰.

O elogio de Hegel à experiência protestante visava justamente mostrar como, nesse tipo de fé, o Absoluto ou o suprassensível já estava presente na vida comum. Não porque teria se dissolvido toda transcendência – já que se sabia plenamente do perigo de se confundir “o intuído como coisa” ou o “bosque sagrado com os troncos de madeira”³¹ –, mas por conta da compreensão intelectual que seria permeável tanto à filosofia quanto ao saber comum. É assim que Catherine Malabou localiza, no problema do estatuto da síntese *a priori* sob a pena de Hegel, como uma espécie de entendimento divino, o próprio Deus em nós, processo que une conceito e predicado³². Por isso, na leitura filosófica de Hegel sobre o cristianismo, extraímos a ideia de um Deus que se quer fazer conhecido, pois tal é essa divindade que se fez homem, se finitizou e ressurgiu como espírito na comunidade dos fiéis, leitura ostensivamente desenvolvida por Žižek.

O ponto é que essa transcendência, ou a relação com um “suprassensível já em nós”, tinha consequências práticas decisivas que iam para além do elemento positivo da religião, que, para Hegel,

²⁹ Ibidem, p. 20-21.

³⁰ Comay; Ruda, 2018, p. 20.

³¹ Hegel, 2009, p. 21.

³² Malabou, 2015.

devia-se justamente pelo fato de “fundar a fé na autoridade”³³. Para esse grupo de fiéis, o princípio da “igualdade de todos perante os olhos dos céus”³⁴ não era só um princípio formal como no contrato civil, mas fazia parte de sua própria organização, que se estruturava a partir da “propriedade comum de bens”³⁵. Não está em jogo aqui o que Marx localiza como alienação religiosa: “quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo”³⁶. Pelo contrário, a relação que tais pessoas possuíam com o suprassensível era tal que lhes infundiam a força necessária para lutar pela sua autodeterminação.

Hegel não via nada disso como mera superstição, ou obscurantismo. Esse apelo do jovem Hegel à autodeterminação popular pode ser visto em sua face intelectual inclusive na própria *Fenomenologia do Espírito*. Quando a encaramos simplesmente como uma espécie de escada, na qual a consciência ingênua deve exasperar de sua realidade comum, de maneira a alcançar o patamar elevado do saber filosófico, ou de estar habilitada a produzir ciência, perdemos o fator inverso, talvez o mais enfático. Quando o *para nós* da consciência filosófica se põe a conceituar em antecipação à própria consciência ingênua, Hegel nos adverte diversas vezes a “nos calarmos”, a “afastar o conceituar” e deixar que a própria consciência ingênua chegue à sua verdade³⁷. Isso é o inverso de uma atitude paternalista que nos faria perder de vista como o movimento exposto da *Fenomenologia* visa o contrário – reconhecer que o “alto conhecimento” da filosofia já está presente no saber comum, na

³³ Hegel, 1996, p. 75.

³⁴ Ibidem, p. 88.

³⁵ Ibidem, p. 87-8.

³⁶ Marx, 2010, p. 81.

³⁷ Hegel, 2014, §§ 90 e 93.

cultura vulgar. Aí o desafio é apenas reconhecer o que já se tem e, para a consciência filosófica, aprender a reconhecer esse saber já na vida comum; trilhar esse caminho junto da consciência ingênua é decisivo, sob pena de não poder mais enunciar um saber efetivo.

Esse é um tema também presente no jovem Hegel d'A *Positividade da Religião Cristã*. Seu desprezo pelos “especialistas” nos textos sagrados era evidente, já que procuravam que o povo baseasse sua fé na autoridade do saber de poucos “iluminados”:

Sua tarefa principal era somente a de justificar sua própria fé, e a fé do povo não podia ser justificada aos seus olhos por razões que não entendiam. (...) Por essa razão, a forma pedante dos Livros Simbólicos, a partir do qual as provas foram tiradas por estudiosos e nunca pelo povo, agora se tornaram sem valor, (...). O povo nunca precisou dessas armas³⁸.

Essa análise guarda muitas consequências práticas para se pensar o sentido social e político do conflito que vivemos sobre a validade dos saberes e sua relação com a nossa organização social e nossos anseios para o futuro. O problema da relação entre religião e política, exposta pelo “recente” fenômeno da associação do neopentecostalismo com uma política de extrema direita, não só escancarou o vácuo político que a esquerda deixou de disputar, mas inflamou grande parte de uma esquerda progressista que voltou a nutrir as mesmas esperanças ingênuas de uma modernidade que procurava acabar com o obscurantismo religioso (que só poderia ter fundo na “irracionalidade” da própria religião). Nos faz pensar também nos motivos de tais experiências com potencial

³⁸ Hegel, 1996, p. 122-3.

emancipatório ressurgirem hoje numa forma distorcida, como um “retorno do recalçado”.

Não existem respostas fáceis para esse problema. Reconhecer o obscurantismo na própria “cruz da razão” moderna não envolve simplesmente se livrar dela e advogar o lado de um retorno ingênuo a saberes pré-modernos, que muitas vezes são o inverso de uma razão também ingênuo. Fé e Razão possuem mãos sujas historicamente, o que não significa automaticamente que não valha a pena lutar por elas. Hegel, em sua época, viu uma oportunidade de uni-las em outra direção, possibilidade essa que não foi efetivada pela história factual, mas que não significa que ainda não ecoe no presente como uma demanda³⁹.

Por exemplo, fica patente que, nos aproximando de um terceiro ano de crise pandêmica, se basear apenas no conhecimento de especialistas não é o suficiente para acabar com a crise. Como colocou Žižek, obviamente nós precisamos do conhecimento científico para lidar com tais crises. A ciência, ao mesmo tempo que pode ser contada como uma das responsáveis (como parte no processo de produção capitalista e exploração da natureza), também “pode definir o escopo da ameaça e mais primariamente perceber que há tal ameaça”⁴⁰. Porém, não há como ignorar que o simples apelo a sua autoridade tem se mostrado ineficaz na grande maioria dos casos. A natureza política e econômica da crise não pode ser

³⁹ Precisamente porque há em Hegel o diagnóstico de que, de uma maneira ou de outra, não há como eliminar um elemento de crença interno ao pensamento. Ainda mais enfaticamente do que no capítulo sobre a Razão na *Fenomenologia*, tardiamente, nas *Lições sobre as Provas da Existência de Deus*, Hegel fala no Espírito como “a concretude da fé e do pensamento”; e enfatiza que fé e razão “são tão intimamente ligadas que não há fé que não contenha dentro de si reflexão”, assim como “não é pensamento que não contenha dentro de si fé”, porque “a fé é como tal a forma de qualquer tipo de pressuposição ou suposição” que “está na base do pensamento” (Hegel, 2007, First Lecture).

⁴⁰ Žižek, 2020.

ignorada, ainda mais quando a mensagem vem de grandes massas de pessoas aderentes ao “obscurantismo” presente.

“Reconhecer a rosa na cruz do presente” hoje, ou seja, reconhecer a razão no que se apresenta como contradição presente, deveria significar que nós não deveríamos mais localizar o fenômeno do negacionismo ou do obscurantismo numa suposta intrusão repentina de uma pré-modernidade que aparece como déficit de uma modernidade inacabada. Antes, deveríamos nos questionar o que, na nossa própria organização social moderna, abre espaço para tais fenômenos “regressivos”, ou ainda se não é a nossa própria estrutura social que é regressiva. Ou então, o que mais explicaria novamente a ameaça de uma outra variante do vírus quando já temos as vacinas, mas não conseguimos nos livrar do fetiche de tratá-la como mercadoria? Não há algo intrinsecamente obscuro com respeito à estrutura de tal sociedade?

4. Como pensar a emancipação hoje.

Outro aspecto associado à presente crise global política e econômica é o retorno da chamada política de facções. Grupos que funcionam como um poder à margem do Estado despontam em vários cantos do mundo, via de regra associados a políticas de extrema direita. No Brasil, por exemplo, o tema do papel político das milícias é uma pauta recorrente, que diz respeito a associações facciosas criminosas que, no entanto, operam com o apoio de figuras do próprio Estado. Esse é mais um dos fenômenos associado ao “obscurantismo”, como uma espécie de “retorno à idade das trevas”. A própria esquerda política acaba se vendo pressionada a

subscrever tal diagnóstico, apelando para a defesa do Estado democrático de direito.

Mas a própria concepção do problema já traz consigo certas confusões. Em *Dinheiro, mercadoria e Estado nas origens da sociedade moderna*, Pedro Rocha de Oliveira nos dá outro panorama da vida política medieval, que vai na direção oposta, ao analisar como os processos de acumulação primitiva na alvorada da modernidade acabaram com a vitalidade política do medievo⁴¹. Processos tais que destruíram uma certa forma de política facciosa diversa da que assistimos hoje. No manuscrito de Pedro Rocha, *As razões do negacionismo*, esse diagnóstico é sumarizado:

Importantemente, a participação das pessoas comuns nas negociações à base de bofete era essencial, e essa participação só era alcançada mediante favorecimento, o que significava que havia entre as elites e as massas um jogo de interesses que tinha que ser diariamente resolvido. Quer dizer: a violência política constante e difusa – coisa que, por princípio, dá arrepios na classe letrada de ontem e de hoje, tendo, há pouco tempo, trazido uma luminar franco-ultramarina para discursar para a polícia fluminense – era, portanto, um traço indelével e onipresente da sociedade medieval. Sinal de seu caráter primitivo, alguém dirá: mas antes, diremos nós, do equilíbrio de forças entre os setores sociais e agentes econômicos que, na ausência de uma instância qualquer capaz de submeter todas as demais – um exército nacional, uma força policial – podiam levar às últimas consequências a defesa de seus interesses⁴².

Surpreendentemente, encontramos no Hegel da juventude uma análise parecida sobre a lógica da formação de sectos (facções) religiosos, em tom claramente elogioso. Hegel analisa como a forma

⁴¹ Oliveira, 2018.

⁴² Oliveira, 2021, p.3.

do contrato civil é radicalmente inadequada para mediar os conflitos entre grupos religiosos, dada a sua radical prerrogativa de autodeterminação. Se sectos X e Y, em ordem a garantir suas posições, fazem um acordo na forma de um contrato civil, dando autoridade a um terceiro elemento estranho que faça cumprir o acordo (poder de coerção), a liberdade eclesiástica necessariamente acaba⁴³. Por isso um “contrato a respeito da fé” é “impossível”, “totalmente nulo e vazio”⁴⁴. Apesar dessa análise se limitar ao âmbito da religião e de sua relação com o Estado, é difícil não enxergar na própria questão religiosa, tal como apresentada por Hegel, um forte apelo político. Isso se deve à intrínseca relação que Hegel aponta entre liberdade e fé. A análise de *A Positividade da Religião Cristã* insiste nesse caráter: quando retiramos os elementos positivos (ossificados) da fé cristã, seu único ensinamento é a lei moral que é fundada na liberdade, na autonomia da vontade⁴⁵. A prerrogativa de uma autodeterminação radical nesse âmbito envolvia inevitavelmente a ideia de uma sociabilidade cindida – se alguém não guarda sua fé pra si e compartilha com outros, estes formam um secto; se este não for suprimido pela igreja em exercício, eles gradualmente se espalham; quanto mais se afastam de sua fonte original, a doutrina que manifestam torna-se mera externalidade de leis e normas do seu fundador; estas não vêm da “natureza” da fé (já que não pode se basear em autoridade), não provêm da liberdade; nisso, está propício outro rompimento e formação de um novo secto,

⁴³ Hegel, 1996, p. 119. Nota de rodapé.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Ibidem, p. 135. Essa ideia parece estar na base da distinção que Žižek faz entre “fé autêntica” e “crença”. Tal fé estaria relacionada a um profundo comprometimento simbólico assumido subjetivamente, à maneira da figura do militante. Cf. Žižek, 2001, p.109-10.

e o processo se repete⁴⁶. Hegel vê tal processo de surgimento de sectos como inevitável. Claro, não sem violência, muito menos sem ausência de tensão com o Estado. A tração política dessa defesa fica nítida no final do texto do jovem Hegel:

O surgimento de todos os sectos cristãos na Idade Média e nos tempos modernos é baseado na percepção do indivíduo de que ele tem o direito de legislar por si mesmo. Mas, em eras incivilizadas, ou no homem nascido numa classe social condenada ao barbarismo pelos seus líderes, o princípio de uma tal legislação era geralmente uma imaginação febril, selvagem e desordenada. Ainda assim, entre suas produções, uma bela centelha da razão brilhava de tempos em tempos, e, então, o direito inalienável do homem de legislar para si de seu próprio coração era sempre defendido⁴⁷.

Seria esse um Hegel de “esquerda radical” (até demais)? Certamente que uma figura muito diversa do Hegel maduro da defesa do Estado como “marcha de deus no mundo”. Mas essa diferença não é assim tão cristalina se conectarmos alguns pontos ao longo da produção intelectual hegeliana. O primeiro se deve ao comentário astuto de Frank Ruda, em que a expressão de Hegel no original em alemão “*Gang Gottes in der Welt*”, teria sido mal traduzida por “marcha de Deus no mundo”. Num sentido mais afinado com o texto hegeliano, a expressão poderia ser traduzida simplesmente por “ida de Deus no mundo”. Ora, quando Deus *vai* para o mundo, o que acontece? Ele, de fato, *vai embora*, ou seja, *desaparece*⁴⁸. Não nos esqueçamos que, na leitura de Hegel, em Cristo, o próprio Deus do além morre. E o que temos no lugar vazio deixado por essa morte é,

⁴⁶ Hegel, 1996, p. 142.

⁴⁷ Ibidem, p.145.

⁴⁸ Ruda, 2020.

precisamente, o Estado. Ou seja, no mínimo, esse é um problema grave, se trouxermos à memória o diagnóstico de *Fé e Saber*. Se a isso somamos a lembrança de que com o âmbito do chamado “Espírito objetivo” temos uma esfera de relações finitas (destinadas a desaparecer), os Estados históricos concretos são apenas momentos evanescentes. A própria *Filosofia do Direito* não oferece nenhuma reconciliação final sob a forma do Estado, mas sim termina com a teoria da necessidade da guerra. A pergunta é se haveria uma ideia de Estado que não apenas fosse finita, mas que inscrevesse a infinitude em sua própria forma, uma existência de “uma vontade livre coletiva que busca uma vontade livre coletiva”, como sugere Ruda⁴⁹. Essa definição esbarra estranhamente na ideia de uma comunidade livre de fiéis que nada mais são do que o Espírito Santo (Deus ressuscitado, na leitura de Hegel). Žižek já ofereceu uma chave de leitura para conceber essa relação:

Se olharmos atentamente para Hegel, nós vemos que – na medida que toda espécie particular de um *genus* (gênero) não “encaixa” no seu *genus* universal – quando nós finalmente chegamos numa espécie particular que se encaixa completamente no seu conceito, *o próprio conceito universal é transformado em outro conceito*. Nenhuma forma histórica do Estado se encaixa completamente ao conceito de Estado – a necessidade da passagem dialética do Estado (“espírito objetivo”, história) para Religião (“Espírito Absoluto”) envolve o fato de que o único Estado existente que efetivamente encaixa no seu conceito é uma *comunidade religiosa* – que, precisamente, *não é mais um Estado*⁵⁰.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Žižek, 2000, p. 99.

Pensar com tais termos elogiosos a religião hoje em dia parece soar tão problemático ou até pior do que se fazer uma defesa do Estado. O ponto é que temos um diagnóstico ao longo da obra de Hegel que nos faz pensar sobre possibilidades não efetivadas que ainda “ecoam” de alguma maneira no presente, ainda que alguns desses sons tenham assumido o aspecto de ruídos violentos aos nossos ouvidos modernos civilizados. Hegel parece conferir inteligibilidade a experiências que há muito deixamos de considerar com interesse, mas que podem voltar a ser pertinentes se reavaliarmos os pressupostos de nossa racionalidade moderna à luz de sua crise. Afinal, nunca devemos perder de vista, em relação a Hegel, que a tarefa da filosofia seria justamente “pintar cinza sobre cinza”, fornecer o esquema conceitual de uma época em crise, em evidente processo de dissolução.

Um dos vários sentidos importantes dessa crise, no modo como ela se apresenta a nós hoje, é precisamente os limites cada vez mais escancarados da ideia da administração competente (científica) da vida social, que é intrinsecamente indiferente à satisfação de necessidades. Como bem mostrou Pedro Rocha de Oliveira, o “negacionismo realmente existe”, e é o “descompasso moderno concreto entre as verdades científicas estabelecidas e as práticas de assistência e manutenção da vida”⁵¹, algo que não pode ser reduzido a um mero déficit de modernidade, uma vez que esse fator já estava presente desde o seu início se estendendo até os dias de hoje. Se, em última instância, mesmo o progressismo radical não consegue renunciar à ideia de administração competente, todo movimento das pessoas comuns de “dar os ombros” para um pacto

⁵¹ Oliveira, 2021, p.25.

social que nunca as favoreceram (inclusive mobilizadas por um antiprogressismo reacionário, que mina o pacto social de dentro) só pode aparecer como uma aberrante irracionalidade. Desse modo, falhamos em extrair as razões desse tipo de movimento.

Perdemos aí toda uma rica história de experiências de associação radical e emancipatória das pessoas comuns que resistiram ao processo de modernização. Associação que tinha como material inclusive o “radicalismo religioso”, expressão que hoje causa repulsa em nós. É o que Linebaugh mostra de maneira tão competente n’*A hidra de muitas cabeças*, onde, a despeito de seus exageros religiosos, ou precisamente por conta deles – como se “julgar acima da lei pela graça divina”⁵² –, líderes populares podiam liderar motins contra um pacto civil que só visava a destruição de suas vidas. Ao contrário do que a teoria da “alienação religiosa” diz (mesmo na sua versão benevolente de “suspiro do oprimido num mundo sem coração”), esses religiosos não esperavam apassivados o livramento em outra vida. Antes, essa “glória” concedida prescrevia “ações a serem realizadas pelos despossuídos, para criar o Céu aqui na Terra”⁵³. Esse era o núcleo do elogio do jovem Hegel à experiência protestante. Hoje, tal audácia e radicalismo nos assusta, porque eles se manifestam de maneira conservadora na associação entre neopentecostalismo e forças reacionárias tomando o Estado para seus próprios fins. Ao invés de lembramos que um dia foi possível para a religião tanto uma orientação emancipatória, como uma real relevância política nesse sentido, e que talvez faça sentido voltar a disputá-las, criamos uma barreira que afasta essas pessoas (em sua grande maioria, despossuídas) de uma política emancipatória. No

⁵² Linebaugh, 2008, p.22.

⁵³ Ibidem, p.95.

meio de nosso lamento, manifestado em um denunciamento infinito e em nosso imobilismo político, os religiosos entram na política e impõem seus interesses, coisa que um dia fomos capazes de fazer sem muitos escrúpulos também⁵⁴.

Talvez no fundo, o problema seja nossa insistência em pensar a emancipação ainda dentro das coordenadas da esperança de que o processo de modernização dê seus frutos algum dia, apesar de suas contradições. Hegel é um nome importante aqui porque, considerado por muitos como o auge do pensamento da modernidade, na maioria das vezes ele costuma ser mobilizado para sustentar essa esperança no “dia D” que chegará. Com isso, é negligenciado o seu lado oposto – um lado fecundo de potencialidade crítica radical da própria modernidade.

Catherine Malabou, em *L'Avenir de Hegel*, nos dá o que pensar a esse respeito em sua leitura a respeito de um dos temas mais controversos da obra de Hegel – o tema do fim da História. No fim da *Fenomenologia*, Hegel prefiguraria conceitualmente esse fim dos tempos, quando, no Saber Absoluto, descreve a experiência da própria “anulação do tempo”⁵⁵. Aqui estaria a base conceitual para a ideia de “cancelamento do futuro” e, assim, se justificaria ler a “anulação do tempo” como uma espécie de júbilo macabro da hegemonia do neoliberalismo. Malabou nos brinda como uma leitura diferente e instigante: “a *Aufhebung* aqui não se aplica ao tempo no

⁵⁴Talvez seja útil, nesse ínterim, mencionar outro fator importante que comparece na discussão acerca da ciência e suas mediações sociais – a dimensão inerente ao conflito político. É o que Zupančič (2018) sugere na conclusão de seu artigo *Realismo em psicanálise*. Em sua relação estrita com a ciência moderna, a psicanálise guardaria uma distância desta ao reconhecer/acolher precisamente a dimensão política do conflito. Mas será que a ciência não tem parte alguma nessa dimensão ou só não admite explicitamente? Teria a religião e sua associação explícita com a política algo para nos ensinar sobre tal problemática?

⁵⁵ Hegel, 2014, §801.

geral mas somente a *certo tempo*: o tempo que acabou de ser caracterizado como “tempo que vem pela frente”⁵⁶. A supressão dialética do tempo no Saber Absoluto, então, só pode ser entendida como supressão de “uma temporalidade específica”⁵⁷; essa temporalidade específica é a da alienação, trata-se da temporalidade *moderna*⁵⁸. Isso nos coloca um problema para além da pergunta se Hegel foi impreciso historicamente, e demonstrar que ainda estaríamos presos na modernidade não seria nada difícil. Também, para além de avaliar se a leitura de Malabou é compatível com a do próprio Hegel, capturamos um problema real inscrito na ambiguidade desse fim. A dificuldade é o estatuto de um futuro posto por esse fim, que não se confunde mais com a ideia de expectativas de um porvir que concretizará as promessas anteriores.

Tal futuro é, ao mesmo tempo, lindo e terrível. Lindo porque tudo ainda pode acontecer. Terrível porque tudo já aconteceu. Essa situação cria o par contraditório da *saturação* e *vacância*. (...) Essa unidade contraditória de saturação e vacância é exatamente o que aparece na própria forma do Sistema Hegeliano, que integra enquanto dissocia, que une tudo enquanto deixa o que vem vir. Plasticidade designa o futuro entendido como futuro no fechamento, a possibilidade de uma transformação estrutural: uma transformação da estrutura na estrutura, a mutação “precisamente no nível da forma”⁵⁹.

A dificuldade de pensar o futuro dentro de tal fechamento, de uma mudança estrutural dentro da estrutura, é que se poderia lê-la como produzindo nenhuma mudança em absoluto. Ou ainda

⁵⁶ Malabou, 2005, p. 128.

⁵⁷ Ibidem, p. 133.

⁵⁸ Ibidem, p. 192.

⁵⁹ Idem.

poderíamos relativizar esse fechamento e voltar a falar de promessas adiadas de uma modernidade que irá ainda parir de dentro dela algo para fora dela mesma. Mas, se levamos o estatuto desse fechamento radical a sério, a possibilidade de uma mudança “exatamente no nível da *forma*”, significa que uma tal mudança tem de mudar *tudo*. Aqui se justifica o suposto “quietismo” de Hegel, ao nos proibir falar sobre o futuro (a temporalidade do “ver o que está vindo”) como um gesto de abertura radical ao futuro⁶⁰. É o que justifica falar em revolução justamente quando as expectativas de futuro estão canceladas, porque preserva a prescrição de que ela tem de mudar a própria forma da nossa organização social. Essa prescrição, é claro, não deve ser diretamente *sobre* o futuro, como, por exemplo, a visão de uma sociedade não-cindida, livre de toda e qualquer alienação. O veto hegeliano sobre o futuro carrega o alerta de que todo projeto do tipo dá errado de alguma forma⁶¹. Talvez a modernidade seja a temporalidade da alienação, como coloca Malabou, justamente por prometer um tal futuro livre de alienações como a visão de uma sociedade não-cindida. Mesmo que essa visão corresponda a um futuro pós-capitalista, não seria difícil percebê-la como uma fantasia sobredeterminada pelo próprio capitalismo. Daí, mesmo num registro crítico, poderia se entrever alguma pertinência à modernidade por tornar o caráter cindido da sociabilidade explícito, justamente porque a história da administração social da vida na modernidade tentou sistematicamente suprimir tal alienação. Essa tentativa de supressão de toda e qualquer alienação em um “todo social orgânico” produz inevitavelmente uma espécie de “retorno do

⁶⁰ Como Žižek tem sublinhado de maneira recorrente: “Hegel é o filósofo mais aberto ao futuro precisamente porque ele explicitamente proíbe qualquer projeto de como o futuro deve parecer” (Žižek, 2020).

⁶¹ Idem.

reprimido”, que hoje enxergamos como um resquício de pré-modernidade monstruoso. É pelo menos o que Zupančič parece apontar:

Onde a emancipação é frequentemente concebida em termos de nos livrarmos da não-relação (social) — ou como aproximar o Ideal da Relação, mesmo se isso seja inatingível — Lacan nos apresenta uma perspectiva diferente. O objetivo de abolir a não-relação (e substituí-la pela relação) é, pelo contrário, a marca registrada de toda repressão social⁶².

Se a perspectiva hegeliana do olhar retroativo de sua filosofia nos habilita não só a falar de uma “reconciliação com a contradição”, mas de perceber o que parecia até então simplesmente perdido no passado, como algo presente⁶³, não poderíamos tentar ver com outros olhos os sinais de uma demanda no que aparece para nós como contradições monstruosas irracionais?

Bibliografia:

Comay, Rebecca; Ruda. *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*. London: MIT Press, 2018.

Dadonaite, B; Ritchie, H; Roser, M. *Diarrheal diseases*. Our World in Data. Oxford: University of Oxford. Disponível em: <https://ourworldindata.org/diarrheal-diseases>, 2019.

Hegel, G. W. F. *The Positivity of The Christian Religion*. In: Hegel, G. W. F. *Early Theological Writings*. Trad. T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

⁶² Zupančič, 2017, p.25.

⁶³ Me baseio na leitura de Safatle sobre o “círculo de degraus” hegeliano do Espírito. Cf. Safatle, 2015, p.113-114.

_____. Lectures on the Proofs of the Existence of God. Trad. Peter C. Hodgson. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. Fé e Saber. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. A Fenomenologia do Espírito. Trad: Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. A Ciência da Lógica. 1. A doutrina do Ser. Trad: Christian G. Iber; Marloren L. Miranda; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

Holt-Giménez, et. al. We already grow enough food for 10 billion people. *Journal of sustainable agriculture*. London, v. 36, n^o 6, p. 595-598, jul. 2012.

Linebaugh, Peter; Rediker, Marcus. A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Malabou, Catherine. The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic. London: Routledge, 2005.

_____. Does "Idealism" mean Metaphysics? Disponível em: <<https://youtu.be/HHCNkjfRTbE>>, 2015.

Marx, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2010.

Oliveira, Pedro Rocha de. Dinheiro, mercadoria e Estado nas origens da sociedade moderna: estudo sobre a acumulação primitiva de capital. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO; São Paulo: Edições Loyola, 2018.

_____. A Filosofia e o Presente Histórico. Mesa redonda organizada pelo Caf-Usp. Disponível em: < <https://youtu.be/ESnGMmfnINc>>, 2021.

_____. As razões do negacionismo. Manuscrito não publicado, 2021.

Ruda, Frank. Hegel and Politics. Frank Ruda, Poverty and Luxury, or: The Rabble and (Grotesque) Rabble (Sovereign). Disponível em: < <https://youtu.be/s2g9Kt-wbcU>>, 2020.

Safatle, Vladimir, O Circuito dos Afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

Žižek, Slavoj. Alternate Modernity. Disponível <em: <https://youtu.be/1UCFWoIH1iA>>, 2020a.

_____. Class Struggle or Postmodernism? In: Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj. Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the left. London: Verso, 2020b.

_____. On Belief. London: Routledge, 2021.

_____. Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Hegel on the Future, Hegel in The Future. In: *Hegel and History*. *Philosophy Now*, n. 140, out./nov. 2020. Disponível em:

<[https://philosophynow.org/issues/140/Hegel On The Future Hegel In The Future](https://philosophynow.org/issues/140/Hegel_On_The_Future_Hegel_In_The_Future)>,

Zupančič, Alenka. *What Is Sex?* London: MIT Press, 2017.

_____. *Realismo em psicanálise*. Trad: Ramon Frias. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2018/03/06/realismo-em-psicanalise/>, 2018.

A abstração real e o dado

Jean-Pierre Caron

A Abstração Real e o Dado¹.

J.-P. CARON

Resumo:

Recentemente tem havido uma onda de interesse nas possíveis relações entre o pensamento marxista e a filosofia que decorre da influência e do ensino de Wilfrid Sellars, principalmente dentro do que se costuma chamar de escola de Pittsburgh. Este artigo pretende contribuir para essa discussão, abordando brevemente um aspecto específico desse tópico, a saber, a questão da possível relação entre as abstrações reais no arcabouço marxiano com o problema sellarsiano da crítica ao Dado. Primeiramente, caracterizaremos brevemente a crítica de Sellars a *duas formas principais* do Dado, seguida de uma resposta preliminar à questão sobre como a categoria da abstração real pode ser problematizada pelo arcabouço

¹ Uma versão inicial, bem mais resumida, deste texto foi publicada como seção XII do *Atlas of Experimental Politics*, de autoria do coletivo *Subset of Theoretical Practice*, na revista SUM#17: <https://www.sum.si/journal-articles/atlas-de-politica-experimental>. Meus agradecimentos aos companheiros do STP e aos editores da revista SUM.

Fundamental para isso também foi a apresentação que fiz na *School of Materialist Research*, pela qual agradeço a Katerina Kolozova pelo convite. Vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=C2cdcETip5g>.

Agradeço também aos amigos, colegas e alunos da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do *New Centre for Research and Practice*, com quem venho discutindo algumas dessas ideias há algum tempo, particularmente em curso ministrado nesta última instituição, cuja primeira aula pode ser acessada gratuitamente em: <https://www.youtube.com/watch?v=sYURfPR5ReM>.

A meus colegas membros do CPC, especialmente a Cássia Siqueira e Matheus Ferreira; e meus amigos Uspianos da “festa no outro apartamento”, Bruno Belém e Régis Alves. Agradecimentos especiais para Rafael Moscardi, que foi um interlocutor constante durante todo o tempo de escrita deste texto.

Aos amigos e colegas editores da *Crise e Crítica* Mirian Monteiro Kussumi e Pablo Azevedo.

Por fim, agradeço a Luiz Philipe de Caux o empréstimo do volume em alemão das obras de Sohn-Rethel usadas neste texto. Mais sobre essas questões editoriais e de tradução, a seguir.

sellarsiano. Isso nos permitirá oferecer uma expressão mais completa de nossa hipótese, a qual seguiremos com a apresentação de *duas teses* sobre a abstração real que podemos extrair de Sohn-Rethel. Em seguida, revisitaremos brevemente alguns motivos althusserianos e a crítica feita a eles por J. A. Giannotti. Isso nos colocará em condições de relacionar mais estreitamente os recursos, tanto de Sohn-Rethel, quanto de Sellars, por intermédio do debate Giannotti-Althusser. Por fim, daremos uma resposta sobre em que condições a abstração real pode ser compatibilizada com a crítica sellarsiana do Dado, que por sua vez pode oferecer uma imagem específica do *desdobramento interno* (do ponto de vista do agente cognitivo) de experimentos políticos que mobilizam modelos específicos de abstração real. Esta hipótese será relacionada a uma estrutura desenvolvida pelo coletivo Subconjunto da Prática Teórica que, ao final, justificará uma crítica a uma possível *terceira* forma do Dado que podemos extrair de Sellars.

Palavras-chave: Sellars, Wilfrid (1912-1989); Sohn-Rethel, Alfred (1899-1990); Giannotti, José Arthur (1930- 2021); Abstração Real; Epistemologia; Marxismo; Forma-valor.

Abstract:

There's been a surge of interest in the possible relationships between Marxian thought and the philosophy that stems from the influence and teaching of Wilfrid Sellars, mainly within what is usually called The Pittsburgh school. This paper intends to contribute to this discussion by briefly tackling one specific aspect of this topic, namely, the issue of the possible relationship between real abstractions in the Marxian framework to the Sellarsian problem of the critique of the Given. First,

we will briefly characterize Sellars's critique of the Given, which is followed by a preliminary answer to the question about how the category of real abstraction can be problematized by the Sellarsian framework. This will enable us to offer a more complete expression of our hypothesis, which we shall follow with a presentation of *two theses* on real abstraction that we can extract from Sohn-Rethel. After that, we shall revisit briefly some Althusserian motifs, and the critique made thereof by J.A. Giannotti. This will put us in a position to relate more closely the resources of both Sohn-Rethel and Sellars by the intermediation of the Giannotti-Althusser debate. Finally, we shall give an answer regarding under what conditions can real abstraction be compatibilized with the Sellarsian critique of the Given, which can in turn offer a specific image of the *internal unfolding* (from the point of view of the cognitive agent) of political experiments predicated on the reality of the abstraction they themselves instantiate. This will be related to a framework developed by the Subset of Theoretical Practice for dealing with political experimentation that would in the end vindicate a critique of a possible *third* form of the Given that we can extract from the Sellarsian critique.

Keywords: Sellars, Wilfrid (1912-1989); Sohn-Rethel, Alfred (1899-1990); Giannotti, José Arthur (1930- 2021); Real Abstraction; Epistemology; Marxism; Value-form.

Introdução.

Recentemente tem havido uma onda de interesse nas possíveis relações entre o pensamento marxista e a filosofia que

decorre da influência e do ensino de Wilfrid Sellars, principalmente dentro do que se costuma chamar de escola de Pittsburgh². Este artigo pretende contribuir para essa discussão abordando brevemente um aspecto específico desse tópico, a saber, a questão da possível relação entre as abstrações reais no arcabouço marxiano com o problema sellarsiano da crítica ao “mito do Dado”.

Como em toda comparação entre tradições divergentes, deve-se observar o que cada um dos lados comparados pode contribuir ao outro. Por seu lado, Sellars traz à tona uma importante distinção entre a racionalidade e o espaço de conceitos em que nos encontramos enredados enquanto agentes racionais, e o “espaço material de causas”, que é a determinação natural destes mesmos agentes. Mas essa distinção é funcional e não metafísica. Aqui, pode-se encontrar um uso para Sellars no marxismo, qual seja, o de dar corpo em termos funcionais ao problema da determinação abstrata pelo Capital – em um sentido a ser definido a seguir. Isso equivaleria a um exercício de epistemologia política, no sentido de analisar as maneiras pelas quais a forma de determinação social, segundo o pensamento marxiano, por meio do conceito de abstração real, influenciaria os meios disponíveis de obtenção de conhecimento do mundo. Por seu lado, o conceito marxista de determinação formal social pode trazer algo para o âmbito da filosofia sellarsiana que, a princípio, teria dificuldade de encontrar lugar nas partilhas entre normas e padrões, afiguração (*picturing*) e significação (*signifying*) que caracterizam esta filosofia.

² Eu citaria, como representantes desse interesse contemporâneo pelo assunto, os trabalhos recentes de Ray Brassier, Mattin, Carl Sachs, Justin Evans, Jacob McNulty, Kyrill Potapov, entre outros.

Uma suposição metodológica será concentrar-se principalmente na interpretação da abstração real proposta por Alfred Sohn-Rethel. Entendemos a tentativa de Sohn-Rethel de fornecer uma explicação materialista do sujeito transcendental e suas categorias como oferecendo um ponto de vista mais compatível com as preocupações em larga medida kantianas da filosofia de Sellars. Se Sellars já estava interessado em uma versão *materialista transcendental* de Kant, então uma leitura materialista da gênese das categorias do entendimento por Sohn-Rethel poderia, pelo menos, oferecer uma passagem viável entre a tradição marxista e a tradição sellarsiana – uma que poderia render um circuito interessante entre a prática material e a emergência de idealidades segundo ambos os autores. Mas, além desse ponto de identificação, consideramos que a interpretação da abstração real proposta por Sohn-Rethel é a mais *herética* do ponto de vista da divisão tradicional entre idealismo e materialismo, e a que oferece o maior desafio à crítica sellarsiana do Dado, conforme veremos a seguir. A suposição metodológica por trás desta escolha é a de que, se a compreensão sohn-retheliana da abstração real sobreviver ao bisturi sellarsiano, teremos construído uma compreensão mais robusta do caráter dessa abstração real, da forma das restrições que ela impõe à ação e aos agentes individuais, e da forma como ela determina o pensamento conceitual.

Primeiramente, caracterizaremos brevemente a crítica de Sellars a *duas formas principais* do Dado, seguida de uma resposta preliminar à questão sobre como a categoria da abstração real pode ser problematizada pelo arcabouço sellarsiano. Isso nos permitirá oferecer uma expressão mais completa de nossa hipótese do que a que esboçamos até aqui, a qual seguiremos com a apresentação de *duas teses* sobre a abstração real que podemos extrair de Sohn-

Rethel. Em seguida, revisitaremos brevemente alguns motivos althusserianos, e a crítica feita a eles por J. A. Giannotti. Isso nos colocará em condições de relacionar mais estreitamente os recursos, tanto de Sohn-Rethel, quanto de Sellars, por intermédio do debate Giannotti-Althusser. Por fim, daremos uma resposta sobre em que condições a abstração real pode ser compatibilizada com a crítica sellarsiana do Dado, que por sua vez pode oferecer uma imagem específica do *desdobramento interno* (do ponto de vista do agente cognitivo) de experimentos políticos que mobilizam modelos específicos de abstração real. Esta hipótese será relacionada a uma estrutura desenvolvida pelo coletivo Subconjunto da Prática Teórica que, ao final, justificará uma crítica a uma possível *terceira* forma do Dado que podemos extrair de Sellars.

I. Introduzindo o dado.

O conceito de “dado” na obra de Wilfrid Sellars é notoriamente difícil de determinar de forma exaustiva, não por uma dificuldade em identificar o seu referente, mas pela multiplicidade das formas assumida por ele. O Dado pode sempre aparecer sob uma forma diferente daquelas já exorcizadas pela crítica anterior. Na obra de Sellars, duas formas são mais amplamente reconhecidas: a *epistêmica* e a *categorial*. Ilustraremos cada uma delas com uma passagem de sua obra, as quais seguiremos, ao final deste texto, com uma terceira forma do Dado, extraída pelas lentes de Willem DeVries.

A tríade inconsistente é possivelmente a mais conhecida passagem em Sellars que apresenta o Dado em ação. Ela aparece no artigo *Empirismo e a filosofia da mente*³.

A) 'X sente o conteúdo dos sentidos [vermelho] s' implica 'X sabe não inferencialmente que s é vermelho'.

B) A habilidade de sentir conteúdos dos sentidos é não adquirida.

C) A habilidade de saber fatos da forma 's é φ' é adquirida.

Segundo Sellars, sustentar A e B implica negar C; sustentar B e C implica negar A; sustentar A e C implica negar B.

A interpretação de Sellars da tríade atribui ao Dado a transmissão de força justificatória entre sentir e conhecer, como se o sentir por si fosse suficiente para constituir um episódio de *conhecimento* sobre o conteúdo sentido. Implícita na crítica de Sellars está a diferenciação entre *cadeias causais* e *cadeias justificatórias*. A justificação é um elemento *normativo*, no sentido de estar sujeita a avaliações de adequação e correção, enquanto a causalidade não é. O conhecimento também é normativo no sentido de constituir-se de expressões *justificadas*.

Cadeias justificatórias são constituídas pela sustentação de normas, ou seja, por regras revisáveis de avaliação aplicadas a conteúdos sensíveis ou a puros acontecimentos. A aceitação da crítica de Sellars ao Dado epistêmico implica que o conteúdo sensível que se tem não é capaz de justificar por si só, *na ausência de conteúdos de tipo conceitual*, outras inferências. Um papagaio pode

³ Sellars, 2008, § 6.

ser capaz de correlacionar corretamente a palavra “Vermelho” com coisas vermelhas, mas não é capaz de extrair as consequências de chamar uma coisa vermelha de “Vermelho” – a saber, por exemplo, que ela é “não-azul”, que é “colorida”, que “tem uma extensão espacial” etc. O conteúdo sensível é necessário, mas por si só não é suficiente para o conhecimento de fatos da forma “A é Vermelho”. Para que estes sejam obtidos, é preciso que o conteúdo sensível seja posto em uma rede inferencialmente articulada com outros conteúdos- rede, esta articulada na esfera conceitual.

O ponto essencial é que, ao caracterizar um episódio ou um estado como aquele de *saber*, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; nós o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e ser capaz de justificar o que se diz⁴.

Isso, em última análise, significa que ser causado não é equivalente a *conhecer* o que se causa, o que, por sua vez, implica em rejeitar A como consistindo em uma forma do Dado. Willem DeVries expressa o Dado como uma tentativa equivocada de satisfazer duas condições ao mesmo tempo:

O dado é *epistemicamente independente*, isto é, qualquer que seja o status epistêmico positivo que nosso encontro cognitivo com o objeto tenha, ele não depende do status epistêmico de nenhum outro estado cognitivo. [...] E é *epistemicamente eficaz*, ou seja, pode transmitir status epistêmico positivo a outros estados cognitivos nossos⁵.

⁴ Ibidem, § 36.

⁵ “The given is *epistemically independent*, that is, whatever positive epistemic status our cognitive encounter with the object has, it does not depend on the epistemic status of any other cognitive state. [...] It is *epistemically efficacious*, that is, it can transmit positive epistemic status to other cognitive states of ours” (DeVries, 2005, p. 98-99).

Isto com relação à forma epistêmica do Dado. A forma *categorial* do Dado, por outro lado, pode ser exposta mais claramente nos *Fundamentos para uma metafísica do puro processo* (as *Carus Lectures*):

Se uma pessoa está diretamente ciente de um item que tem status categorial C, então a pessoa está ciente dele *como tendo status categorial C*.

Este princípio é, talvez, a forma mais básica do que eu chamei de “O Mito do Dado”. Rejeitar o Mito do Dado é rejeitar a ideia de que a estrutura categorial do mundo – se este tem uma estrutura categorial – se impõe à mente como um selo se impõe à cera derretida⁶.

A partir dessas breves notas, começa a emergir uma imagem segundo a qual uma certa forma de *realismo* é combinada com a filosofia *transcendental*: a realidade não tem forma proposicional, o que significa que toda compreensão dela depende dos recursos e processos de tentativa e erro de nossa linguagem e dos sistemas cognitivos disponíveis. Mas a realidade também não é *produzida* por esta linguagem, possuindo existência independente da mente. Como James O’Shea expressou,

Na visão peirceana-kantiana de Sellars, nós “atacamos” a natureza com sistemas conceituais governados por regras fabricadas pela razão. Aprendemos, então, por experiência ou teste, que ou bem o mundo, como conceitualmente respondemos a ele em nossos julgamentos perceptivos, ‘conforma-se a’ nossas representações conceituais tal como estão

⁶ “If a person is directly aware of an item which has categorial status C, then the person is aware of it as having categorial status C. This principle is, perhaps, the most basic form of what I have castigated as “The Myth of the Given.”. To reject the Myth of the Given is to reject the idea that the categorial structure of the world – if it has a categorial structure – imposes itself on the mind as a seal imposes itself on melted wax” (Sellars, 1981).

(a ideia kantiana copernicana), ou devemos modificá-las em nossa busca contínua por coerência explanatória por meio de uma *mudança conceitual criticamente controlada* (a ideia pragmatista peirceana)⁷.

Isso corresponde, na filosofia de Sellars, aos sucessivos quadros de referência que dão conta do surgimento da *imagem científica*, a partir do que ele chamou de *imagem manifesta do ser humano no mundo*. Embora a imagem manifesta seja *tão histórica quanto a científica*, ela torna-se naturalizada, constituindo nossa consciência de nós mesmos enquanto agentes autodeterminados em um mundo composto por objetos molares. A imagem científica emerge do aparato lógico historicamente constituído no interior da imagem manifesta, eventualmente abrindo um vão no interior desta, no sentido de que os objetos molares e agentes autodeterminados que lhes são característicos não são encontrados na nova imagem, constituída pelas entidades das ciências particulares, das quais o exemplo paradigmático é fornecido pelas entidades da física – no limite, moléculas, partículas subatômicas, campos de força etc. Mas Sellars, não obstante o desacordo entre as imagens com relação às entidades de base, como um realista científico, sustenta que a imagem científica deve ter a última palavra sobre aquilo que é. Isso coloca o problema da relação entre as imagens – no sentido de que, ainda que a Imagem Científica tenha a última palavra enquanto *descrição* da realidade, seu aparato lógico é dependente de

⁷ “On Sellars’ Peircean-Kantian view, we ‘attack’ nature with rule-governed conceptual systems of reason’s own making. We then learn by experience or by testing that either the world as we have conceptually responded to it in our perceptual judgments ‘conforms to’ our conceptual representations as they stand (the Kantian Copernican insight), or we must modify the latter in our ongoing quest for explanatory coherence through *critically controlled conceptual change* (the Peircean pragmatist insight)” (O’Shea, 2007, p. 150).

protocolos de racionalidade plasmados no interior da Imagem Manifesta. Voltaremos a isso em outro momento deste texto.

Agora temos condições de expressar nosso problema mais adequadamente. De um lado, a rejeição a ambas as formas do Dado exige uma divisão de trabalho entre conteúdos sensíveis e aparato conceitual. Conteúdos sensíveis não podem comunicar normas (como *no dado epistêmico*) ou categorias (como *no dado categorial*) *por si mesmos*. Para tanto, eles exigem o funcionamento do conceito. Por outro lado, a ideia de abstração real proposta pelo pensamento marxista foge das divisões tradicionais entre o mental e o real, o abstrato e o concreto, o sensível e o conceitual, comprometendo-se com uma figura da abstração causalmente eficaz que “é a forma do pensamento anterior e externa ao pensamento”⁸ – o que equivale a uma “verdadeira expropriação do pensamento abstrato”⁹. Como tal, a categoria da abstração real não parece respeitar os limites entre o conceitual e o sensível exigidos pela crítica ao Dado. Sob que condições podemos manter uma distância do Dado ao mesmo tempo em que sustentamos a realidade da abstração real será a pergunta que orienta o restante deste texto.

II. Introduzindo a Abstração Real.

Em *Warenform und Denkform*, Sohn-Rethel apresenta, de forma muito contundente, a heresia da abstração real:

Em outras palavras, a origem da abstração da mercadoria está, segundo a definição de Marx, em uma esfera que escapa completamente à linguagem

⁸ “is the form of the thought previous and external to the thought” (Žižek, 1989, p. 44).

⁹ “a veritable expropriation of abstract thought” (Toscano, 2008, p. 280).

conceitual do pensamento metafísico tradicional. No pensamento metafísico, somos encaminhados das coisas para a consciência e da consciência para as coisas; não há uma terceira coisa. Inversamente, a relação social da qual surge a abstração de valor das mercadorias não pode ser compartilhada dicotomicamente entre coisas e consciência. De acordo com os conceitos tradicionais, o fenômeno da abstração-mercadoria é um absurdo, algo que simplesmente não pode existir. É, como disse Marx, um processo espaço-temporal e de natureza causal, mas o que produz é uma abstração, ou seja, um efeito de natureza conceitual. O pensamento metafísico não permite um elo comum entre o mundo espaço-temporal das coisas e o mundo das ideias, são esferas antinomicamente separadas. No entanto, a abstração da mercadoria, segundo Marx, é construída de tal forma que pertence às duas esferas juntas; precisamente nisso reside sua peculiaridade¹⁰.

Sohn-Rethel refere-se aqui, especificamente, à abstração de troca como objeto principal de sua análise: o próprio fato de que, na troca, diferentes elementos fenomenais são considerados equivalentes, não obstante suas configurações sensíveis – uma equivalência de valor que encontra sua plena expressão no dinheiro que, por sua vez, pode ser utilizado para gerar mais valor na forma de capital.

¹⁰ „Mit adern Worten, der Ursprung der Warenabstraktion liegt, der Marxschen Bestimmung zufolge, in einer Sphäre, die der Begriffssprache des traditionellen metaphysischen Denkes völlig entgeht. Im metaphysischen Denken werden wir von den Dingen auf das Bewußtsein und vom Bewußtsein auf die Dinge verwiesen, etwas Drittes gibt es nicht. Die gesellschaftliche Relation, aus der die Wertabstraktion der Waren entspringt, ist gerade umgekehrt nicht auf die Dichotomie von Dingen und Bewußtsein aufteilbar. Das Phänomen der Warenabstraktion ist nach traditionellen Begriffsmaßstäben ein Unding, etwas, das es schlechterdings nicht geben kann. Es ist, wie Marx es bestimmt, ein raumzeitlicher Vorgang und von kausaler Natur, aber was es hervorbringt, ist eine Abstraktion, also eine Wirkung von begrifflicher Art. Zwischen der raumzeitlichen Dingwelt und der ideellen Begriffswelt lässt das metaphysische Denken kein gemeinsames Glied zu, sie sind antinomisch geschiedene Sphären. Die Warenabstraktion nach Marx ist aber gerade so konstruiert, das sie beiden Sphären gemeinsam angehört; eben hierin liegt ihre Eigenart“ (Sohn-Rethel, 2018, p.93-94).

Aqui podemos expressar o que consideraremos a *primeira tese de Sohn-Rethel*: a abstração da troca opera uma forma de *síntese social*.

[A síntese social é] a rede de relações pela qual a sociedade forma um todo coerente. (...) À medida que as formas sociais se desenvolvem e mudam, o mesmo acontece com a síntese que mantém coesa a multiplicidade de vínculos que operam entre os homens de acordo com a divisão do trabalho. Pois toda sociedade formada por uma pluralidade de indivíduos é uma rede que se efetiva por meio de suas ações. Como eles agem é de primordial importância para a rede social; o que eles pensam é de importância secundária. Suas atividades devem se relacionar para se conectarem em uma sociedade e devem conter pelo menos um mínimo de uniformidade para que a sociedade funcione como um todo. Essa coerência pode ser consciente ou inconsciente, mas deve existir – caso contrário, a sociedade deixaria de ser viável e os indivíduos sofreriam como resultado de suas múltiplas dependências uns dos outros¹¹.

¹¹ “[Social synthesis is] the network of relations by which society forms a coherent whole. It is around this notion that the major arguments of this book will revolve. As social forms develop and change, so also does the synthesis which holds together the multiplicity of links operating between men according to the division of labour. For every society made up of a plurality of individuals is a network coming into effect through their actions. How they act is of primary importance for the social network; what they think is of secondary importance. Their activities must interrelate in order to fit into a society and must contain at least a minimum of uniformity if the society is to function as a whole. This coherence can be conscious or unconscious but exist it must – otherwise, society would cease to be viable and the individuals would come to grief as a result of their multiple dependencies upon one another” (Sohn-Rethel, 2021, p. 4). O leitor notará que usaremos a versão *inglesa* da obra principal de Sohn-Rethel, *Trabalho intelectual e manual*. Isto se deve ao fato de nosso artigo ter sido redigido inicialmente em inglês – versão ainda no prelo no momento da publicação do mesmo em português – para a qual foi usada a tradução disponível. Ocorre que, ao cotejar esta versão inglesa – estabelecida pelo próprio Sohn-Rethel juntamente ao seu filho Martin, tradutor da mesma – com os originais em alemão, nenhuma das edições alemãs – de 70, 73 e 89 – correspondeu identicamente à tradução inglesa. Considerando o *status* já canônico do texto em inglês, mantivemos a referência a esta versão quando se trata de citações desta obra – e que, frequentemente, não se encontram nas edições alemãs. As citações de demais obras de Sohn-Rethel foram vertidas diretamente do alemão.

O conceito de síntese social é interessante, na medida em que supõe a possibilidade de localizar em nós específicos da rede de relações (que é o todo social) aqueles responsáveis pela sua reprodução enquanto uma totalidade de tipo particular. As práticas específicas responsáveis pela síntese são historicamente variáveis. No início da parte 2 de *Trabalho intelectual e manual*, Sohn-Rethel propõe a troca como o modo de síntese característico das *sociedades de apropriação*, em distinção às *sociedades de produção*.

Já mencionamos o fator pelo qual as condições de produção dentro das sociedades de classes diferem daquelas das sociedades sem classes. O contraste depende da natureza diferente da síntese social. Se uma sociedade tem a forma de sua síntese determinada pela relação de trabalho no processo de produção, derivando assim sua ordem fundamental diretamente do processo de trabalho da ação do homem sobre a natureza, então a sociedade é, ou tem a possibilidade de ser, sem classes. Referimo-nos a tais sociedades sob o termo de Marx “modos de produção comunais”. O trabalho é feito ou coletivamente por membros de uma tribo, ou, se feito individualmente ou em grupos, os trabalhadores sabem o que todos os outros fazem e trabalham em conjunto. As pessoas criam sua própria sociedade como produtores. Esta estrutura nos permite chamá-las de ‘sociedades de produção’. A alternativa é uma forma de sociedade baseada na apropriação¹².

¹² “We have already made mention of the factor by which the conditions of production within class societies differ from those of classless ones. The contrast hinges on the different nature of the social synthesis. If a society has the form of its synthesis determined by the labour relationship in the production process, thus deriving its fundamental order directly from the labour process of man's acting upon nature, then the society is, or has the possibility of being, classless. We have spoken of such societies under Marx's term ‘communal modes of production’. Labour is either done collectively by members of a tribe, or if done individually or in groups the workers still know what each one does, and work in agreement. People create their own society as producers. The structure enables us to call them ‘societies of production’. The alternative is a form of society based on appropriation” (Ibidem, p. 69).

O autor passa a caracterizar as sociedades de apropriação como aquelas em que os homens não *apropriam* seus meios de subsistência *simplesmente da natureza*, mas se lhe apropriam uns dos outros *no interior da sociedade* – enquanto não-trabalhadores apropriando-se do produto do trabalho de trabalhadores. Este é um aspecto de como se opera a síntese social: quando diferentes processos de trabalho são executados privadamente por diferentes produtores, é a troca que comunica na prática um produtor a outro.

Em uma sociedade baseada no que Marx chama de modo comunitário de produção, onde o trabalho é realizado de forma diretamente social, ou seja, coletivamente, ou, se feito separadamente, de forma a permitir que cada trabalhador saiba o que todos os outros estão fazendo, essa direção socialmente indispensável do trabalho social é feita pelos próprios trabalhadores, ou em seu nome por acordo e planejamento. Mas a produção de mercadorias surge quando, devido ao desenvolvimento das forças produtivas, esses laços comunais se rompem e os produtores trabalham como produtores privados agindo independentemente uns dos outros. Então, a rede social depende da atuação, não dos produtores, mas dos proprietários, acionados pelo interesse em sua propriedade. Essa atividade assume, de uma maneira ou de outra, a forma da troca¹³.

¹³ “In a society based on what Marx calls a communal mode of production where work is carried out in a directly social way, i.e., collectively, or if done separately, in a manner permitting every worker to know what every other one is doing, this socially indispensable direction of social labour is done by the labourers themselves, or on their behalf by agreement and by planning. But commodity production arises when, because of the development of the productive forces, these communal ties break up and the producers work as private producers acting independently of each other. Then the social network depends on the activities, not of the producers, but of the owners, activated by the interest in their property. This activity takes on, in one way or another, the form of exchange” (Ibidem, p. 41).

Para Sohn-Rethel, a abstração real surge no *ato de troca* que é considerado espacial e temporalmente separado do ato de *uso*, de forma que, por exemplo, durante uma troca no mercado, não se pode usar os produtos expostos para além dos testes e provas que possam conduzir ao ato de troca. Nesse sentido, é a própria troca que está produzindo a abstração, pelas costas dos envolvidos na atividade de troca. Os negociadores estão ocupados com os *valores de uso* dos bens que estão trocando. A equivalência que é traçada entre diversos itens não é produzida em suas mentes, caso contrário, eles não teriam um motivo para a troca: a troca é impulsionada exatamente pela não-equivalência nos valores de uso, mas sua realização estabelece uma equivalência no nível do *valor de troca*. Isso significa que, diferentemente da compreensão empirista do conceito, a abstração aqui não é feita na mente, mas na prática social concreta. Como Sohn-Rethel afirma:

A troca contém um postulado da igualdade dos dois lotes de mercadorias a serem trocadas. Como definimos essa igualdade? A igualdade não é a identidade das mercadorias, pois apenas mercadorias diferentes são trocadas umas pelas outras. Tampouco são iguais na avaliação dos agentes de troca, pois isto reduziria sua ação a um absurdo se eles não vissem uma vantagem para si próprios em realizá-la (...). Elas são equiparadas em virtude de serem trocadas, elas não são trocadas em virtude de qualquer igualdade que possuam¹⁴.

¹⁴ “Exchange contains a postulate of the equality of the two lots of commodities to be exchanged. How do we define this equality? The equality is not the identity of the commodities since only different commodities are exchanged for one another. Nor are they equal in the evaluation of the exchanging agents, as it would reduce their action to an absurdity if they did not see an advantage to themselves in performing it (...) They are equated by virtue of being exchanged, they are not exchanged by virtue of any equality which they possess” (Ibidem, p. 38).

Tanto Sellars quanto Sohn-Rethel são críticos do empirismo, mas suas críticas se originam de diferentes pontos de vista. Enquanto a categoria da abstração real foge do alinhamento entre o abstrato e o mental, o concreto e o físico, que é característico do empirismo *abstracionista* – significando que, para uma certa forma de empirismo, a origem da abstração conceitual é a experiência, da qual se extrai uma determinação mais simples – o empirismo deve, para Sellars, ser criticado pela imagem fundacionista do pensamento que produz: se as categorias do pensamento são abstrações retiradas de uma camada de experiência (o “Dado”), então este será o fundamento para o que é pensável. Sellars resiste a essa hipótese ao separar o trabalho da sensibilidade (“transições de entrada de linguagem”) da inferência interna à linguagem (“transições intralinguísticas”) e as ações resultantes (“transições de saída da linguagem”)¹⁵.

Para além do simples reconhecimento do fato bruto da emergência de abstrações reais na troca, Sohn-Rethel sustenta sua tese mais polêmica sobre a *origem* das categorias da metafísica tradicional e da epistemologia moderna (sob a forma privilegiada do sujeito transcendental kantiano) como resultantes da abstração de troca, como mencionamos anteriormente. A abstração que é gerada através do ato de troca é então *transmitida* à mente, constituindo a base dos conceitos abstratos que dão origem à filosofia grega, à ciência matematizada e à epistemologia kantiana. Um exemplo instrutivo de tal *transmissão* entre abstrações “reais” e “conceituais” nos termos de Sohn-Rethel é fornecido pelo conceito de *substância*. Para ele, a categoria de substância no pensamento filosófico

¹⁵ Sellars, 1963.

corresponde grosseiramente à ideia de algo que permanece o que é (mantendo sua identidade) enquanto varia seu caráter sensível. Ele propõe uma pergunta: onde no mundo os filósofos que criaram a ideia de substância encontraram tal *coisa*? Para Sohn-Rethel, uma moeda cunhada é a forma-valor que se tornou visível. A moeda, então, atua como o portador concreto e material da forma de permutabilidade das mercadorias.

A moeda cunhada é a forma-valor tornada visível. Porque aqui imprimimos um valor em um material natural que não é para uso, mas apenas para troca. A autoridade que imprime dinheiro – seja um magnata do comércio privado ou um “tirano” que usurpou o poder real – garante o peso e o teor dos metais preciosos utilizados e promete substituir as moedas que sofreram algum desgaste por outras de valor integral. *Em outros termos, o postulado da inalterabilidade por tempo ilimitado do equivalente é aqui formalmente reconhecido, e se distingue, explicitamente, como postulado social, da característica empírico-física de tal ou tal metal.* A velha relação, em que a forma-valor da mercadoria estava subordinada à sua forma natural, é invertida: a forma-valor social faz uso de uma forma natural particular e específica para seus propósitos funcionais¹⁶.

¹⁶„Die geprägte Münze ist sichtbar gewordene Wertform. Denn hier ist einem Naturstoff in aller Form aufgestempelt, daß er nicht zum Gebrauch, sondern nur noch zum Austausch bestimmt ist. Die münzprägende Autorität – ob diese nun anfänglich privater Handelsherr oder „Tyrann“ mit usurpierter Königsmacht gewesen ist- garantiert das Gewicht und den Feigenhalt der Münzen und verspricht, Münzen, die einen gewissen Verschleiß erlitten haben, durch vollwertige zu ersetzen. Mit anderen Worten, hier wird das Postulat der materiellen Unveränderlichkeit des Äquivalents auf unbegrenzte Zeit formell anerkannt und als gesellschaftliches Postulat von empirisch-physikalischen Eigenschaften dieses oder jenes Metalls ausdrücklich unterschieden. Hier hat sich das bisherige Verhältnis, in dem die Wertform der Ware ihrer Naturalform untergeordnet war, umgekehrt: die gesellschaftliche Wertform bedient sich einer bestimmten und besonderen Naturalform zu ihren funktionellen Zwecken“ (Sohn-Rethel, 2018, p. 103).

A imagem que emerge é a de uma prática material de troca que dá origem a algo semelhante a uma representação *conceitual*, que pode incluir muitos particulares diferentes sob o mesmo universal. Sohn-Rethel deriva várias categorias da filosofia grega e da filosofia kantiana (seus exemplos favoritos) da abstração da troca, como substância, tempo e espaço homogêneos, causalidade estrita etc. Para além do reconhecimento da simples existência de padrões abstratos de comportamento que podem ser encapsulados em certas formas abstratas, produzindo abstrações reais que realizam a síntese social (1ª tese), Sohn-Rethel pretende sustentar que as categorias do sujeito transcendental propostas na filosofia de Kant têm uma gênese histórica encontrada na abstração da mercadoria (2ª tese). A primeira tese afirma, então, que as abstrações emergem do comportamento dos agentes cognitivos – abstrações que podem ser usadas retroativamente para explicar esse comportamento quando repostas (conforme veremos na abordagem do *esquema operatório*, segundo Giannotti). A segunda tese afirma que as abstrações decorrentes do comportamento social concreto são transmitidas à mente, tornando-se as categorias cognitivas do sujeito transcendental.

Do ponto de vista sellarsiano, isso cria uma possível dificuldade para a explicação de Sohn-Rethel, relacionada à forma de transmissão da abstração real para a mente. Se o Dado, a ser rejeitado, é, como DeVries o expressa, tanto epistemicamente independente quanto epistemicamente eficaz, a abstração de troca seria um caso do Dado, na medida em que é independente no sentido de ter sua origem fora do pensamento, enquanto ao mesmo tempo gera por si mesma as categorias transcendentais que pertencem ao pensamento (é epistemicamente eficaz). Tal como está, a ideia

parece mais uma vez confundir causalidade (o evento da abstração de troca) com justificação (identificada com as categorias do sujeito transcendental e da ciência matematizada). Essa impressão pode ser dissipada, no entanto, com um relato mais refinado das mediações pelas quais a abstração de troca pode ser capturada e transformada em abstrações conceituais.

Vamos tornar nosso problema mais explícito.

A) Se a abstração real é algo que *acontece* independentemente da cognição, ela parece constranger *causalmente* o comportamento – o que não implica, conforme estabelecido pela crítica ao Dado, estar por si só em uma relação *justificatória* com outros conteúdos.

B) Se a abstração real está em relação *justificatória* – ou seja, tem estatuto categorial – com outros conteúdos, ela não pode ser algo que surja independentemente da cognição *simplesmente*. Ela já deve estar entremeada em uma teia inferencial com conceitos de outra espécie.

Se A é verdadeiro, então a abstração real não pode fazer o trabalho adicional que Sohn-Rethel deseja – ser a “origem” das categorias do entendimento no sentido kantiano.

Se B for verdadeiro, uma divisão específica de trabalho deve acontecer entre a sensibilidade e a cognição. Nossa solução tentará encontrar um cruzamento entre pensamento e ação que justificaria B sob condições específicas. Ao fazer isso, também tornaremos B compatível com A, no sentido de *aceitar* abstrações reais como restrições ao comportamento no sentido causal, mas com um conjunto específico de ressalvas a serem expostas no que se segue.

III. A Abstração Real e o Concreto no Pensamento.

A tentativa por parte de Althusser de desambiguar e reformular a dialética do abstrato e do concreto é um bom lugar para investigar a relação entre abstrações reais e abstrações de pensamento dentro da tradição marxista. Ao tentar ser fiel à máxima de Marx que afirma que “O concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso”¹⁷, ele oferece uma explicação que tenta se distanciar tanto do que ele considera ser o modelo hegeliano do “real como resultado do pensamento que se absorve em si, procede de si, move-se por si”¹⁸, quanto da *imagem empirista do pensamento* aludida acima – pela qual a abstração é filtrada indutivamente a partir do real como Dado. Vale citar longamente a passagem de Marx sobre a relação entre as abstrações do pensamento e o concreto a ser reproduzido pelo pensamento:

A população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem. Essas classes são, por sua vez, uma palavra sem sentido se ignoro os elementos sobre os quais repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. Esses supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços etc. O capital, por exemplo, não é nada sem trabalho assalariado, sem valor, dinheiro, preços etc. Se começasse, portanto, pela população, elaboraria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais estrita, chegaria analiticamente, cada vez mais, a conceitos mais simples; do concreto representado chegaria a abstrações cada vez mais tênues, até alcançar as determinações mais simples. Chegado a esse ponto, teria que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até

¹⁷ Marx, 2008, p. 258.

¹⁸ Ibidem, p. 259.

dar de novo com a população, mas dessa vez não como uma representação caótica de um todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas. (...) O concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método, a representação plena volatiliza-se na determinação abstrata; no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Assim é que Hegel chegou à ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se absorve em si, procede de si, move-se por si; enquanto o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo mentalmente como coisa concreta. Porém, isso não é, de nenhum modo, o processo da gênese do próprio concreto¹⁹.

O modelo de prática teórica proposto por Althusser funciona como o processo de produção em geral: alguma matéria prima é elaborada por algum agente, resultando em um produto ou resultado. Mantendo a distinção entre o concreto em ato e o concreto em pensamento que a interpretação marxiana oferece, ele polemiza contra a ideia empirista de que os conceitos são obtidos por meio *da abstração direta a partir das determinações sensíveis*. Nunca se encontra a realidade *como tal* no quadro empirista, mas sempre do ponto de vista de uma compreensão pré-existente (“o estado atual da teoria”), que Althusser identifica com os “materiais” que devem ser elaborados pela *prática teórica* – que é sua resposta ao diferendo entre o racionalismo hegeliano e o empirismo que acabamos de colocar. Este estado atual da teoria oferece um material *ideológico*

¹⁹ Ibidem, p. 258-259.

para a prática teórica, que passa a transformá-la em teoria *científica propriamente dita*.

Essa primeira generalidade (que chamaremos *Generalidade I*) constitui a matéria-prima que a prática teórica da ciência transformará em “conceitos” especificados, ou seja, nesta outra generalidade (que chamaremos *Generalidade III*) “concreta” que é um conhecimento. Mas o que é então a Generalidade I, ou seja, a matéria-prima teórica sobre a qual se efetua o trabalho da ciência? Contrariamente à ilusão ideológica (não “ingênua”, simples “aberração”, mas necessária e fundamentada como ideologia) do empirismo ou do sensualismo, uma ciência nunca trabalha sobre um existente que teria por essência a imediatez e a singularidade puras (“sensações” ou “indivíduos”). Ela trabalha sempre sobre o “geral”, mesmo quando ele tem a forma do “fato”. Quando uma ciência se constitui – por exemplo, a física com Galileu, ou a ciência da evolução das formações sociais (materialismo histórico) com Marx –, ela trabalha sempre sobre conceitos existentes, *Vorstellungen*, ou seja, uma Generalidade I, de natureza ideológica, prévia. Ela não “trabalha” sobre um puro “dado” objetivo, que seria aquele de “fatos” puros e absolutos. Seu trabalho próprio consiste, ao contrário, *em elaborar seus próprios fatos científicos*, mediante uma crítica dos “fatos” ideológicos elaborados pela prática teórica ideológica anterior. Elaborar seus próprios “fatos” específicos e, ao mesmo tempo, elaborar sua própria “teoria”, já que o fato científico – e não o assim chamado fenômeno puro – não é identificado a não ser no campo de uma prática teórica. Quando uma ciência, já constituída, se desenvolve, ela trabalha então sobre uma matéria-prima (Generalidade I) constituída quer de conceitos ainda ideológicos, quer de “fatos” científicos, quer de conceitos já elaborados cientificamente, mas pertencendo a um estágio anterior da ciência (um ex. de Generalidade III). Portanto, é transformando essa Generalidade I em Generalidade III (conhecimento) que a ciência trabalha e produz²⁰.

²⁰ Althusser, 2018, p. 149-150.

É impressionante ver no relato de Althusser uma grande proximidade com a posição sellarsiana com relação à transformação da imagem manifesta em imagem científica. Enquanto, a julgar *pela* crítica ao Dado, não acessamos a realidade “em si”, mas ela é sempre elaborada coletivamente em uma certa forma de consciência, diferentes imagens são produzidas através da elaboração de diferentes conjuntos de experimentação e conceitualização – cuja sucessão é entendida por Sellars como desembocando na constituição sucessiva das duas concreções principais: a imagem científica a partir da imagem manifesta – o que ele chama de “imagens do homem-no-mundo”²¹. Deixando esses paralelos de lado, parece-nos que surge aqui um problema dentro da visão althusseriana. Se as abstrações que são produzidas dentro da prática teórica são apenas *abstrações de pensamento*, como podemos dar sentido às abstrações reais advindas da prática social concreta dentro deste quadro? Como afirma Slavoj Žižek:

Sohn-Rethel está, portanto, bastante justificado em sua crítica a Althusser, que concebe a abstração como um processo que ocorre inteiramente no domínio do conhecimento e recusa por isso a categoria de ‘abstração real’ como expressão de uma ‘confusão epistemológica’. A ‘abstração real’ é impensável no quadro das distinções epistemológicas fundamentais althusserianas, entre o ‘objeto real’ e o ‘objeto de conhecimento’, na medida em que introduz um terceiro elemento que subverte o próprio campo dessa distinção: a forma do pensamento anterior e externo ao pensamento – em suma: a ordem simbólica²².

²¹ Sellars, 1963.

²² Žižek, 1989, p.14

José Arthur Giannotti aborda o modelo althusseriano em seu artigo seminal *Contra Althusser*.

Mas no instante em que se aceita o caminho do abstrato ao concreto, surge o perigo da ilusão hegeliana: na medida em que esse processo de síntese aparece como resultado e não como o início, na medida em que se renuncia ao ponto de partida da intuição e da representação, somos levados a imaginar, como de fato o fez Hegel, o real resultado do pensamento que se volta sobre si mesmo e se determina e particulariza. Contra tal abstração, Marx contrapõe o caráter propriamente improdutivo do pensamento teórico que apenas se apropria e reproduz (...) o concreto numa forma espiritual²³.

Portanto, é contra essa imagem do pensamento como produtor de realidade que Althusser está polemizando. Mas, de acordo com Giannotti, ao fazer isso, ele vai longe demais ao tentar manter o real e o pensamento segregados.

Contra Althusser, sustentamos que tal espelhamento só se torna possível porque ocorre na própria realidade um processo de constituição categorial, contraposto ao vir a ser do fenômeno, processo que configura a essência de um modo de produção determinado e, por conseguinte, numa forma de sociabilidade. (...) Isto não quer dizer que estejamos confundindo o objeto do pensamento com o objeto real, mas simplesmente que, ao percorrer o caminho do abstrato ao concreto, estamos formulando um discurso que **reproduz uma síntese essencial que ocorre para além da prática teórica**²⁴.

Mas então, não estamos de volta ao nosso problema inicial da *transmissão* da abstração real gerada pela prática social enquanto

²³ Giannotti, 1980, p. 89

²⁴ Ibidem, p. 90, grifo do autor.

cega às suas próprias determinações e as abstrações de pensamento que, supõe-se, reproduzem aquelas determinações no pensar? Em outras palavras, não voltamos à incompatibilidade entre a segunda tese de Sohn-Rethel e a crítica de Sellars ao Dado?

Em um trabalho posterior, Giannotti oferece algumas indicações preciosas relacionadas a esse processo, propondo o exemplo simplificado de um jogo de bola como um *esquema operatório* que liga os agentes aos objetos naturais e entre si por meio da atividade.

(...) o objeto se metamorfoseia, é *trabalhado* a fim de que a propriedade peso do objeto, dentre outras, possa exercer-se nas condições adequadas. Aqui determinar é negar configurando. A efetividade do jogo, porém, vem efetuar essa negação. (...) Como objetos naturais, a bola de futebol e a bola de tênis são dois corpos quaisquer reagindo ao impacto de forças da natureza. Mas uma bola de futebol não é a mesma coisa que uma bola de tênis (...) por isso o jogo efetivo exercita a contrariedade do peso num contexto em que este já havia sido circunscrito e medido pelo trabalho (...) O *esquema operatório*, constituído pela bola, por sua trajetória, pelos agentes como arremessador e pegador, instaura uma *objetividade social* muito elementar. (...) Acreditamos que a *esquema operatório* exemplifica, de uma maneira muito tosca, o tipo de objeto cuja trama Marx denomina “história contemporânea”, essa estrutura das relações sociais de produção, constantemente alimentada pelas ações reiteradas dos homens e que se objetivam em figuras coma a mercadoria, o capital e assim por diante²⁵.

O parágrafo é importante em diferentes sentidos. Primeiro, tenta conectar as localidades existentes em um simples jogo de bola como já uma espécie de *extração de medida* – *que é condição para*

²⁵ Giannotti, 1983, p. 50-52.

a extração de inteligibilidade. Em segundo lugar, essa extração de medida é feita pela *atividade, pelo que é feito*, e não necessariamente pelo pensamento abstrato. Isso significa que a abstração ocorre pela maneira como as coisas estão envolvidas entre si na prática. Terceiro, não se deve, portanto, privilegiar apenas as formas de determinação que dizem respeito ao pensamento. Todo o movimento corporal dos jogadores está envolvido no jogo de bola, além de qualquer *tematização consciente* por parte deles. Padrões emergem da atividade. Em quarto lugar, a forma como o esquema operatório é constituído na prática não exige a explicação teórica para a sua efetivação. A explicitação teórica dos elementos do jogo é um movimento *a posteriori*. Quinto, o movimento de Giannotti de conectar a *abstração prática* em geral presente no jogo à forma específica de abstração da forma mercadoria propõe um caso particular de conexão entre diferentes tipos de abstração. Isso, porém, nos leva a um ponto importante, a saber, a diferença qualitativa entre os vários esquemas operatórios que Giannotti examina e o esquema operatório específico da mercadoria e o do *dinheiro* como equivalente que pressupõe a totalidade das mercadorias trocáveis. A resposta possível parece estar em concretizar as composições internas do ser social como um circuito que extrai da natureza não apenas *energia por meio do trabalho*, mas também abstrações *enquanto inteligibilidades*.

Duas objeções estão aqui à espreita. Por um lado, o caráter *puramente social*, no sentido marxiano, do dinheiro parece estar em desacordo com esquemas operatórios *físicos* como o jogo de bola. Por outro lado, pode-se pensar que este se trata de um relato a-histórico do capital, no sentido de assimilar o uso do dinheiro e a valorização do valor que dele advém a outros tipos de esquemas

operatórios historicamente anteriores ou tidos por imutáveis. Ambas as objeções podem ser respondidas com uma compreensão adequada do papel metodológico do esquema operatório. A questão não é agrupar todas as formações sociais em uma, mas oferecer um modelo de abordagem que sirva para falar sobre as *conexões* que existem entre agentes e objetos dentro de formações sociais específicas. Assim, o esquema operatório não é aqui um *esquema historicamente específico* que é tratado como universal, mas um *dispositivo metodológico* para dar sentido ao caráter *configurador-enquanto negador* da síntese social, da qual o dinheiro, abstraindo não apenas algumas, mas todas as propriedades sensíveis dos objetos que estão sendo trocados, é uma atualização muito mais complexa, e que pressupõe as anteriores, surgindo, portanto, como uma determinação puramente social. Como Sohn-Rethel afirma:

Essa abstração do dinheiro não aparece como tal e não se pode esperar que ‘apareça’, pois consiste apenas em forma – pura forma abstrata decorrente da desconsideração do valor de uso das mercadorias operada pelo ato de troca igualando as mercadorias como valores. O que constitui a aparência do dinheiro é seu material, sua forma e tamanho, e os símbolos nele impressos; em resumo, tudo isso transforma o dinheiro em algo que pode ser carregado, gasto e recebido²⁶.

O complexo jogo de identificações que Giannotti extrai do esquema operatório é inspirado na lógica do ser posto (*Gesetzsein*)

²⁶ “This abstractness of money does not appear as such and cannot be expected to ‘appear’ as it consists of nothing but form – pure abstract form arising from the disregard of the use-value of the commodities operated by the act of exchange equating the commodities as values. That which constitutes the appearance of money is its material, its shape and size, and the symbols stamped on it; in short, all that makes money into a thing that can be carried about, spent, and received” (Sohn-Rethel, 2021, p. 5).

na *Ciência da lógica* de Hegel. Essas identificações “através do outro” são ilustradas pela seguinte passagem.

O ato concreto de pôr o ferro e a pedra na balança faz com que o peso pressuposto do ferro se reponha na pedra, agora, porém, dotado de um número; o atributo em si ressurge determinado como atributo para si. Isto, porém, em virtude duma apreensão concreta do pedaço de ferro, da utilização de sua identidade como coisa, da manipulação de sua individualidade no sentido de fazer manifestar o peso da pedra. Daí a identidade do ferro consistir numa desigualdade consigo mesma, numa identidade que se quebra a fim de revelar outra de que o ferro e a pedra participam. Nessa desigualdade consigo mesma, que lhe advém pelo fato de se determinar como membro de um relacionamento concreto de medir, o ferro passa a representar uma objetividade pressuposta, reposta, contudo, em cada objeto medido. No termo do processo de mensuração, a objetividade pressuposta se repõe num *quantum* efetivo, identificando-se por meio de um outro que não é mais do que a revelação de si mesma. Identifica-se graças a seu outro. É nesse sentido que podemos afirmar que a identidade do atributo, ao contrário da identidade da coisa, consiste ela própria no processo de encontrar algo diferente como idêntico a si mesma²⁷.

A identidade é aqui produtora do fundamento – que não é um fundamento pré-dado, mas é *posto* pelo *processo de identificação* realizado pelo comportamento (como ilustrado pela identidade do ferro que “se quebra a fim de revelar outra de que o ferro e a pedra participam”) – no presente caso, pela medição que se *torna* fundamento na forma de um *quantum* de medida; e no caso da forma-valor, pela equivalência estabelecida entre mercadorias que se torna

²⁷ Giannotti, 1983, p. 30.

fundamento incorporado numa medida universal representada pelo dinheiro.

Na trama de comportamento, em que se alinhava o *logos* prático, descobrimos processos pelos quais os objetos se identificam e se individualizam uns pelos outros. Cabe agora indagar como se identificam e se individualizam, por sua vez, tais comportamentos. No fundo, veremos que a pergunta nos conduz à questão do comportamento social (...) ²⁸.

Nossa primeira tarefa consiste, pois, em suspender essa hipótese de um sentido pronto ou de seu equivalente behaviorista. Interessamo-nos, ao contrário, pelo processo de constituição desse “sentido”, no tecido duma relação entre indivíduos, que por sua vez vão se individualizar com referência ao termo mediador. O beijo não nos parece apenas a encarnação de um significado mental pressuposto, elemento que se subsume a uma categoria condicionante; muito menos se resolve numa instância singular reportando-se a uma classe de atitudes, que ignora sua gênese. Ele está, em cada instância, confirmando um amor pressuposto e, com isso, exprimindo o agente como amador, confirmando as ações passadas desse marido, de tal modo que empenha suas ações futuras nessa dada direção ²⁹.

Os exemplos simplificados anteriores de Giannotti pretendem vindicar essa ideia segundo a qual essa lógica de *identificações*, que expressa um fundamento posto, é observada em comportamentos muito simples, configurando uma proto-lógica de valor já operando nos modelos onde os próprios agentes são especificados como *jogadores*, como *amantes*, como *trabalhadores* etc., conforme o esquema operatório em questão. Baseando-se momentaneamente no vocabulário da psicologia behaviorista, Giannotti expõe o

²⁸ Ibidem, p. 42.

²⁹ Ibidem, p. 48.

problema básico subjacente à emergência de valor a partir do comportamento:

Lembremos de como funciona a moeda. Embora finita, não podemos circunscrever os contornos da classe de objetos que podem ser comprados por ela, estes não possuem qualquer traço em comum, a não ser o próprio fato de serem trocáveis. Se for verdade que ela se forma associando-se a essa ficha um primeiro reforçador primário, depois um segundo e assim por diante; é nessa progressão indefinida que toda a dificuldade se concentra, pois, o que no lado da consequência da conduta se apresenta como uma sucessão temporal, do lado da condição, se dá aglutinado num ponto, pressuposto segundo o qual uma pessoa se esforça para obter a ficha. A trocabilidade é condição *sine qua non* do processo de obtenção da moeda, tudo se passa como se sua convertibilidade fosse garantida de antemão. Daí a classe em formação, a sequência progressiva dos reforços secundários, apresentar-se como uma classe já constituída, como se fosse um dado. Nesse movimento de reflexão, em que o posto se converte num pressuposto, o sucessivo se instaura como se fosse presente; no lugar da sucessão, dos reforçadores primários, da multiplicidade dispersa, surge sua classe, sua forma atemporal³⁰.

Uma tentação seria identificar tais valores com *normas de comportamento*, uma solução cujo mérito questionaremos na próxima seção. Pode-se dizer que Giannotti se posiciona aqui *antes* da constituição de quaisquer normas, pois o esquema operatório pode ser pensado como um processo *causal* em que um agente/objeto passa a pressupor outro para sua efetivação – “a tarefa consiste então em reduzir os problemas até uma esfera em que regra e suas condições de efetivação, forma e conteúdo, se imbricam

³⁰ Ibidem, p. 19.

intimamente”³¹, efetivação que opera uma certa síntese do tempo, simultânea à especificação de agentes como “arremessador” e “apanhador”, por exemplo, dentro do esquemas operatório. É a isso que Giannotti se refere na citação anterior como a “condensação de um processo em um ponto”:

Cada ação particular depende, pois, de uma síntese que reúne todas as ações semelhantes, passadas e futuras, no contexto de suas diferenças, mas ao mesmo tempo estipula dentre as várias ações uma como a sua diferença. Arremessar se distingue de arranhar ou coçar, ao mesmo tempo que se diferencia de pegar, desse outro pelo qual se identifica. (...) Como arremessar e pegar são indissociáveis, um passa a garantir a existência do outro, o outro efetivo surge então como membro de uma classe *como se todos os outros membros já estivessem dados*. Essa *ilusão da permanência* não é algo extrínseco ao jogo, mas faz parte do engajamento pelo qual cada indivíduo participa dele, constituindo assim uma das dimensões que assegura a própria existência do esquema operatório³².

É aqui que se pode localizar o ponto em que a narrativa histórica (que Giannotti chama de história *do vir a ser*) encontra a *história contemporânea* expressa pela constituição categorial do capital. Assim, o esquema operatório propõe uma infraestrutura conceitual para individualizar diferentes circuitos de síntese categorial operando na história³³.

IV. Normas e padrões.

³¹ Ibidem, p. 60.

³² Ibidem, p. 54.

³³ O restante de *Trabalho e Reflexão* é dedicado a aplicar essas ideias a diferentes formações sociais, em uma tentativa de reconstruir a história da constituição categorial do *Capital* – mas uma reconstrução completa de seu argumento é um projeto para outro ensaio.

O esquema operatório tem uma notável semelhança com o que Sellars chama de *comportamento governado por padrões*. A questão é relevante para a literatura recente que tenta aproximar o marxismo a Sellars e/ou à filosofia da escola de Pittsburgh, principalmente porque duas dessas tentativas recentes terminam por identificar o capitalismo com um espaço de *normas*. Justin Evans, em *Capitalism as a space of reasons: Analytic, neo-Hegelian Marxism?*, o capitalismo é algo como um espaço *ilegítimo* de razões, constituído por normas extrínsecas ao assentimento pelos sujeitos, normas essas que impedem a assunção e o desdobramento de normas efetivamente racionais que constituiriam o espaço da liberdade realizada. Em contraste, Jacob McNulty, ao propor uma reconstrução muito minuciosa do argumento de Sohn-Rethel em seu artigo *Frankfurt School Critical Theory as Transcendental Philosophy: Alfred Sohn-Rethel's Synthesis of Kant and Marx*, acaba identificando a abstração de troca com uma *norma* ao lado de outras normas racionais, no interior do espaço das razões.

Precisamos de uma caracterização desses fenômenos econômicos que não parecem nem exclusivamente naturais nem mentais. Aqui, vou sugerir uma forma de acomodá-los: em termos de normatividade. Na minha opinião, Sohn-Rethel considera a troca como permeada de normatividade. A normatividade encontra-se nas regras que regem a prática, aquelas que estabelecem o que os participantes dela podem e não podem fazer. Isso significa que, quando Sohn-Rethel descreve a troca de mercadorias, muitas vezes ele não está fazendo uma afirmação sobre o que de fato ocorre, mas sobre o que deveria ocorrer³⁴.

³⁴ "We need a characterization of these economic phenomena that appear neither exclusively natural nor mental. Here, I will suggest one way of accommodating them: in terms of normativity. In my view, Sohn-Rethel regards exchange as shot through with normativity. The normativity is found in the rules governing the practice, those stating

McNulty, então, oferece uma razão para pensar na abstração da troca como tendo pleno caráter normativo, na medida em que resulta não de um *fato*, mas de um postulado social. Parece-nos que muito depende da compreensão que se pode ter do que “postulado” significa aqui. McNulty defende que existem “regras que devem ser reconhecidas pelos participantes para que possam contar como se engajando na prática. Aderir a essas regras ou quebrá-las contaria como reconhecimento. No entanto, sem qualquer reconhecimento, não haveria prática”³⁵.

Apesar de suas diferenças – com Evans criticando a legitimidade das normas capitalistas e McNulty permanecendo agnóstico sobre ela –, em ambos os relatos estamos deliberadamente envolvidos na troca e as suas normas são transparentes para os trocadores. Pode-se, com McNulty e Evans, sustentar que, apesar da emergência da abstração se dar de forma inconsciente, a troca ela própria é codificada como um conjunto de normas, caso contrário não teríamos institucionalizado o comércio. Isso é verdade, mas seria um erro confundir a codificação aberta do ato de troca com a abstração de valor que dela emerge. A questão é: o valor se autovaloriza, para além do alcance do espaço normativo determinado pelo ato de troca. A autovalorização do capital, reconhecida retroativamente, de um lado valida a forma-equivalência inadvertidamente gerada pela troca, de outro, acaba por se materializar em novas normas – basta verificar as regras do mercado

what participants in it can and cannot do. This means that when Sohn-Rethel describes commodity exchange, he is very often not making a claim about what in fact occurs, but rather about what ought to occur” (McNulty, 2022, p. 485).

³⁵ “rules that have to be acknowledged by the participants if they are to count as engaging in the practice at all. Either adhering to these rules or breaking them would count as acknowledgment. Yet without any acknowledgment, there would be no practice” (Idem).

de derivativos vigente no sistema financeiro. Mas os processos de valorização do capital permanecem algo que apareceu para além do espaço normativo imediato em que os agentes estavam enredados. Ou seja, constitui um “esquema operatório” em que não somos necessariamente os agentes, mas, em uma inversão imprevista, os *objetos sendo medidos pelo capital*.³⁶

Sellars tem um lugar para algo assim na categoria do comportamento governado por padrões. A fim de dar sentido a essa categoria, Meredith Williams a relaciona com uma distinção kantiana entre comportamento *que se conforma* a regras e comportamento *obediente* a regras. Enquanto o primeiro pode surgir como resultado de uma *lei física* ou apenas por acaso – ela dá o exemplo de um cachorro andando por uma estrada no sentido do fluxo do tráfego, o que está de acordo com as convenções de direção –, o segundo, o comportamento obediente à regra, é guiado pela *concepção de uma regra*, o que significa que o agente deve objetivar a regra que está seguindo *como sendo uma regra*. Este é o comportamento plenamente normativo. Williams apresenta o comportamento governado por padrões como um terceiro tipo de comportamento regular, que pode estabelecer um meio-termo entre a pura regularidade causal e o comportamento autoconsciente de obediência a normas, no sentido de que o comportamento governado por padrões, embora não seja a realização de uma lei física externa ao agente, nem tampouco meramente um acaso, não requer a objetivação das regras para ser atualizado por agentes. Sellars relaciona isso com a dita “dança das abelhas” (*bee dance*).

O comportamento governado por padrões exemplifica um padrão abstrato ou parte de um padrão, não como

³⁶ Agradeço a Gabriel Tupinambá por essa sugestão.

uma instância de uma lei causal, nem como mero acaso, nem como resultado da obediência consciente a uma regra. Esse tipo de comportamento complexo não pode ser individualizado, exceto em termos de seu lugar dentro de um padrão abstrato. O exemplo favorito de Sellars de comportamento governado por padrões é a dança de uma abelha que comunica a localização de um campo de flores portadoras de néctar. Os movimentos particulares da abelha fazem parte de uma dança complexa, não acidentalmente, mas essencialmente – eles são executados porque fazem parte da dança. Mas isso é feito sem uma concepção da dança, sem um conjunto de instruções de como executá-la³⁷.

Para Williams, como para Sellars, cada movimento na dança da abelha é explicado por seu lugar na dança, embora esta não seja objeto de uma representação por parte da abelha. Isso significa que a dança é um hábito entrincheirado, provocado pela vantagem adaptativa no contexto evolucionário. Mas Sellars localiza um problema:

(...) está em aberto para nós dar um relato evolutivo dos fenômenos da dança e, portanto, interpretar a afirmação de que esse movimento ocorreu por causa da dança complexa a que pertence – o que parece atribuir força causal a uma abstração e, portanto, tenta-nos a nos basear na linguagem mentalista da intenção e do propósito –em termos do valor de

³⁷ “Pattern-governed behavior exemplifies an abstract pattern or a part of a pattern, not as an instance of a causal law nor as mere happenstance nor as a result of self-consciously obeying a rule. This kind of complex behavior cannot be individuated except in terms of its place within an abstract pattern. Sellars’ favored example of pattern-governed behavior is the dance of a bee that communicates the location of a field of nectar-bearing flowers. The particular movements of the bee are part of a complex dance, not accidentally, but essentially—they are performed because they are part of the dance. But this is done without a conception of the dance, without a set of instructions for how to perform it” (Williams, 2014, p. 193).

sobrevivência que oferece para grupos de abelhas essas formas de comportamento³⁸.

Curiosamente, enquanto Sellars aponta para o problema que seria atribuir poder causal a uma abstração (uma solução que seu nominalismo metodológico impediria), a alternativa seria explicar essa abstração como sendo o resultado de uma *intenção* de se comportar de uma certa maneira. Isso, por sua vez, leva Sellars a pensar que a sustentação de poderes causais para uma abstração teria que obrigatoriamente implicar a abstração sendo *pretendida* por um agente linguístico, o que ecoa a solução que foi avançada por McNulty – da abstração como parte de uma norma. No próprio trabalho de Sellars, o comportamento governado por padrões fornece uma saída para o dilema, enquanto uma condição necessária presente em criaturas não sapientes, mas não suficiente para um comportamento de obediência a normas de pleno direito. Como afirma Reza Negarestani:

Atividades de conceituação ou, mais amplamente, cognições teóricas e práticas, são consideradas atividades governadas por padrões e, na medida em que a natureza está repleta de comportamentos não excepcionais governados por padrões, a cognição conceitual ou as atividades humanas são então tratadas no mesmo nível que qualquer outro comportamento. Mas, como aponta Wilfrid Sellars, embora as atividades conceituais que sublinham a excepcionalidade do humano possam de fato ser comportamentos governados por padrões, elas não são apenas quaisquer tipos de padrões. Elas são comportamentos governado por padrões *sui generis*

³⁸ “it is open to us to give an evolutionary account of the phenomena of the dance, and hence to interpret the statement that this wiggle occurred because of the complex dance to which it belongs – which appears to attribute causal force to an abstraction, and hence tempts us to draw upon the mentalistic language of intention and purpose – in terms of the survival value to groups of bees of these forms of behavior” (Sellars, 1963, p. 326).

que são, propriamente falando, governados por *regras* – quer dizer, elas têm uma autonomia formal que emerge de seu funcionamento de acordo com normas internas aos padrões de comportamento (quer dizer, regras de transição ou de inferência). Mas as atividades conceituais são também *sui generis* em um sentido mais forte: sua autonomia formal, que é lógica e linguística, permite o reconhecimento de qualquer outro comportamento governado por padrões na natureza³⁹.

O que significa que o comportamento de obediência a normas é tanto o nome daquilo que o padrão se torna quando é objetivado pelo agente como regras a serem seguidas – uma transformação na prática –, o que envolve ser situado em uma teia de inferências; *quanto também* os meios descritivos pelos quais passamos a *descrever* tanto normas quanto padrões. Como a própria linguagem é um sistema normativo, torna-se manifesto que aquele que faz a descrição está usando formas especiais de padrões que são normas, o que significa que há uma historicidade na constituição dos próprios meios de descrição a partir de padrões naturais iniciais. As normas são então capazes de produzir outras normas aplicando os resultados da descrição de padrões anteriores que se tornam então comportamento de obediência a normas. Surge assim uma dialética de normas e padrões.

³⁹ “Conceptualizing activities or, more broadly, theoretical and practical cognitions, are taken to be pattern-governed activities, and to the extent that nature is replete with unexceptional pattern-governed behaviours, conceptual cognition or human activities are then treated at the same level as any other such behaviour. But, as Wilfrid Sellars points out, although the conceptual activities that underline the exceptionality of the human may indeed be pattern-governed behaviours, they are not just any sort of patterns. They are pattern-governed behaviours that are *sui generis* because they are properly speaking rule-governed—that is to say, because they have a formal autonomy that arises from their functioning according to intra-pattern-governed norms of behaviour (i.e., rules of transition or inference). But conceptual activities are also *sui generis* in a stronger sense: their formal autonomy, which is logical and linguistic, enables the recognition of any other pattern-governed behaviour in nature” (Negarestani, 2018, p. 110).

Minha proposta é tratar a abstração de troca como um *padrão emergente* – cuja face visível faz parte do comportamento intencional daqueles que estão investidos na atividade de troca, mas cujo produto extrapola o alcance das normas que codificam o *ato mesmo de troca*⁴⁰.

Em certo sentido, o conceito de ilusão socialmente necessária, de ideologia, é aqui lembrado e reformulado como um descompasso entre o funcionamento de um determinado esquema operatório, cujo sujeito *não somos nós*, mas a própria valorização do valor, e o modo como ele aparece para nós como agentes que estão alimentando o esquema. Não se trata de atribuir intenções, razões etc. ao Capital, o que equivaleria a nada mais do que uma metáfora útil na melhor das hipóteses, ou a uma ideia filosófica injustificada na pior, mas de localizar, dentro do esquema operatório do Capital, um processo de *configuração e negação* em que o valor emerge e se torna o meio universal de medida inclusive daqueles que o produzem⁴¹.

A ideia é que há uma não identidade entre o esquema operatório do Capital e as normas do jogo da troca de mercadorias

⁴⁰ Uma diferença entre os usos que Sellars faz e que eu faço da categoria do comportamento governado por padrões foi apontada por Carl Sachs. O comportamento governado por padrões foi pensado por Sellars para preencher a lacuna entre a regularidade nomológica natural e o seguimento socialmente articulado de regras com um conjunto de circuitos que respondem a demandas impostas pelo ambiente a criaturas sencientes. Em minha posição, porém, a prioridade do padrão a norma pode se inverter: o comportamento de obediência à norma pode alimentar um novo padrão não intencional, como no exemplo da abstração de troca.

⁴¹Aqui, a diferença entre padrão e esquema operatório se mostra. Para começar, enquanto o comportamento governado por padrões é identificado em distinção às normas, o esquema operatório inclui padrões e normas como partes de um circuito de determinação. Na maioria das vezes – sempre que o que constitui o esquema operatório é um padrão – eles são intercambiáveis. Em outras ocasiões, entendo que o contexto faria a diferença, mas que pode ser expresso da seguinte forma: usaremos *o esquema operatório* sempre que a questão for reunir padrões e normas na constituição de formas de determinação social, e usar o comportamento *governado por padrões* sempre que precisarmos diferenciar o padrão da norma abertamente acessível.

tal como este se mostra a nós. Mas essa não-identidade não é completa – uma cobertura parcial de um padrão pelo outro os torna *localmente compatíveis, embora não idênticos*⁴². Como Sohn-Rethel afirmou anteriormente, é necessário que os agentes estejam interessados nos *valores de uso* que estão sendo negociados para que a abstração de troca surja. Isso significa que um comportamento de obediência à norma pode ter coincidência parcial, mas não completa, com os padrões que são a expressão causal de sua reposição – por exemplo, na forma de capital. A autonomização do valor aqui é um efeito posterior da abstração da troca que ganha pilotagem na condução do processo, e *é por isso que o capitalismo* pode ser pensado como um espaço empobrecido de razões. Justin Evans tocou neste problema sem explicar a diferença entre padrão e norma:

Ao mesmo tempo, os próprios movimentos do valor independem dos indivíduos: não são o resultado de escolhas devidamente ponderadas, mas de um processo misterioso que não podemos compreender. Nesta interpretação, não é surpreendente que os indivíduos não possam se identificar com suas normas sociais, como Brandom acredita que devemos. Nossa norma social dominante sempre parecerá ser uma restrição aos nossos desejos, sejam eles individuais (eu gostaria de beber mais Borgonha, mas não posso – o que é estranho, se você se afastar um passo da vida cotidiana) ou coletivo (gostaríamos de mudar imediatamente para uma economia de baixo carbono, mas não podemos nos dar ao luxo – o que é ainda mais estranho). Para colocá-lo nos termos pós-wittgensteinianos que Brandom às vezes usa, o

⁴² Estou em dívida aqui com a discussão contínua que venho desenvolvendo com o Subconjunto da Prática Teórica. Uma discussão sobre esse ponto está presente no vídeo de apresentação da obra de Giannotti <https://www.youtube.com/watch?v=na25gPs4-R0>.

capitalismo é um jogo, mas cujas regras tornam os resultados preferidos dos jogadores impossíveis⁴³.

A não-coincidência entre padrão e norma se mostra *no interior espaço normativo* como uma restrição ao que é possível conforme a norma – como uma *limitação imanente*. Como é que o jogo sempre acaba em valor? Embora isso apareça no espaço das razões como um “papel descomunal” desempenhado pelo valor em nosso “jogo de dar e pedir por razões”, como afirma Evans, é porque o valor não é apenas uma norma, mas a própria *cola que conecta os agentes dentro do esquema operatório do Capital*, que produz como formas de sua aparência o conjunto de normas adstringidas aludido por Evans e McNulty.

Mas então surge a questão da tematização consciente do padrão. Se Giannotti apresentou pontos importantes contra a imagem althusseriana, aqui retemos algo desta última, pois o objeto de conhecimento, mesmo que constrangido pelo lado prático do uso da linguagem, indexado ao comportamento de obediência a normas, ainda é sempre apenas um *candidato explicativo*. Assim, o padrão conceituado não decorre imediatamente do comportamento padronizado, mas é minuciosamente formulado a partir do que nos parece ser o mundo social em que estamos – uma aparência que é mediada pelo esquema operatório. Reconstruir as mediações entre

⁴³“At the same time, the movements of value itself are independent of individuals: they are not the result of properly considered choices, but of a mysterious process that we cannot understand. On this interpretation, it is hardly surprising that individuals cannot identify with their social norms, as Brandom believes we must. Our dominant social norm will always appear to be a constraint on our desires, whether those be individual (I would like to drink more red Burgundy, but I cannot afford to – which is weird, if you take a step back from ordinary life) or collective (we would like to shift immediately to a low-carbon economy, but we cannot afford to – which is even weirder). To put it in the post-Wittgensteinian terms that Brandom sometimes uses, capitalism is a game, but one whose rules make the players’ preferred outcomes impossible” (Evans, 2020, p. 14).

todas essas instâncias torna-se o objetivo expresso da reprodução do concreto-no-pensamento propalado pela crítica da Economia Política. Este é o momento da verdade da divisão althusseriana de *objeto real e objeto de conhecimento*. Qualquer objeto de conhecimento é um *candidato explicativo* que pode ou não ter sucesso em expressar como concreto em pensamento o que é concreto em ato.

V. Trabalho intuitivo e conceitual.

Como havíamos expressado antes em nossa hipótese A:

A) se a abstração real é algo que *acontece* independentemente da cognição, parece constranger causalmente o comportamento, o que não implica estar em uma relação justificatória com outros conteúdos.

Uma lacuna sellarsiana havia sido deixada aberta e agora pode ser preenchida. Se conjugar independência e eficácia epistêmicas ao mesmo tempo configura uma forma do Dado, o problema era encontrar os meios pelos quais fechar a lacuna entre os conteúdos experienciais e a apreensão conceitual dentro do espaço das razões. Novamente, DeVries é útil:

Claramente, é importante que as relações de dependência epistêmica que ele está discutindo sejam de dois tipos ou “dimensões” diferentes. Caso contrário, a acusação de circularidade (que ele ainda deve trabalhar para evitar, como veremos) seria irresponsável. Uma das “dimensões” – a direção ascendente – é o que se esperaria: a observação fornece uma base a partir da qual podemos, indutivamente, inferir verdades empíricas gerais. Mas, por outro lado, relatos ou crenças podem ser

interpretados como conhecimento apenas se o sujeito que os faz for um conhecedor que, como conhecedor, comanda uma série de verdades e práticas gerais. Somente nesse caso eles ocorrem como itens no espaço lógico das razões⁴⁴.

Não é difícil pensar aqui então conceitos como classe, forma-valor, abstração-de-troca, inicialmente como termos metodológicos investidos na realização da crítica da economia política, que possam ser aceitos como descritores reais de um processo real de constituição categorial, uma vez que seu âmbito explicativo é justificado. Poder-se-ia questionar o argumento por sua circularidade: como as categorias são extraídas por um sujeito que já possui categorias para realizar a extração?

Embora um sujeito cognitivo capaz de conceituar seja necessário para a apreensão da abstração real, isso não determina *a priori a constituição categorial específica* ativa nesta extração. Aqui, o círculo vicioso da questão se transforma em círculo virtuoso abrindo caminho para a reconciliação entre a história sellarsiana dos sucessivos quadros teóricos e a história marxista da determinação social pelos modos de produção. Embora devamos ter categorias para apreender qualquer coisa, não precisamos pressupor *quais* categorias e *tipos de pensamento* entram como restrições, como motivadores e como motivados pelos poderes de reconhecimento que possibilitam quando, como Sohn-Rethel diria, a mão encontra a

⁴⁴ “Clearly, it is important that the relations of epistemic dependence he is discussing be of two different types or “dimensions”. Otherwise the charge of circularity (which he must still work to avoid, as we shall see) would be unanswerable. One of the “dimensions” – the bottom-up direction – is what one would expect: observation provides a basis from which we can, inductively, infer general empirical truths. But in the other direction, reports or beliefs can be construed as knowledge only if the subject who makes them is a knower who, as knower, commands a number of general truths and practices. Only in that case do they occur as items in the logical space of reasons” (DeVries, 2005, p. 128).

cabeça. A passagem entre a abstração real e a conceitual é garantida pela prática social que já inclui habilidades linguísticas. Isso não quer dizer que as habilidades linguísticas *constituam* tais abstrações. Uma maneira de pensar isso que não caia no Dado é, ao invés de supor a *transmissão* dos conceitos específicos que estão em uso na origem da filosofia e na ciência matematizada a partir da abstração de troca, entender que esta última configura um novo *espaço de justificativas*⁴⁵. A imagem de um Dado transmitido a partir de uma esfera – que ainda por cima é inconsciente – para a mente passa a ser reconfigurada nos termos de uma modificação do espaço inferencial advinda pelo aparecimento de novos padrões, quais sejam, aqueles relacionados à abstração de troca. É possível justificar as coisas de maneira diferente quando a abstração entra na esfera social. Mas isso não ocorre nem doxasticamente, como uma norma intencionada desde o seu início, nem perceptivamente, como algo a ser visto que “passa para” a mente, mas primeiramente no espaço causal, coagindo o comportamento como um padrão que é eventualmente apanhado no tecido inferencial sob um disfarce normativo específico que é a sua forma visível.

Isso está em ressonância com a discussão de Sohn-Rethel sobre duas formas de materialismo: por um lado, a ideia, encontrada em Engels e nos filósofos soviéticos criticados na parte IV de *Intellectual and Manual Labor*, da mente como *reflexo* do ser material natural; por outro lado, a ideia influenciada pela abordagem de George Thomson do ser *social* como origem das categorias da mente. A primeira forma se conforma amplamente com as concepções empiristas da mente como um espelho da natureza,

⁴⁵ Essa formulação surgiu em uma conversa com Gabriel Neves.

enquanto a segunda introduz a categoria de prática social como mediador e, em nossos próprios termos, um *conceito agregador* que permite relacionar a natureza e ser social em um só e mesmo complexo de ideias.

Assim, pelo menos à primeira vista, parece haver aqui uma certa incompatibilidade entre duas concepções materialistas, uma das quais traça os princípios do conhecimento até uma raiz em nosso próprio “ser social”; a outra derivando esses mesmos princípios do “mundo exterior” por “abstração” ou “reflexão”. Essa aparente incompatibilidade requer explicação, e a melhor maneira de fornecê-la é por meio do estudo sistemático das implicações do projeto de Thomson. Isso é tanto mais promissor quanto a teoria de Thomson confirma exatamente a ideia orientadora do materialismo histórico segundo a qual é o “ser social” dos homens que, como escreve Marx na passagem destacada, “determina sua consciência”⁴⁶.

Isso mostra que, por meio do problema sellarsiano, revelou-se a necessidade de diferenciar internamente as habilidades que constituem o circuito entre o ser social e a consciência até o limiar entre o ser social e o natural. Deve existir um conjunto de habilidades resultantes da história biológica da espécie. Mas as categorias epistêmicas por meio das quais chegamos a *saber* o que é esse conjunto de habilidades são obtidas por meio do agrupamento de

⁴⁶ „Somit scheint hier, wenigstens auf den ersten Blick, eine gewisse Unvereinbarkeit zwischen zwei materialistischen Auffassungen vorzuwalten, von denen die eine die Erkenntnisprinzipien auf eine Wurzel in unserem eignen „gesellschaftlichen Sein“ zurückführt, die andere sie im Wege der „Abstraktion“ oder „Widerspiegelung“ aus der „Außenwelt“ ableitet. Diese anscheinende Diskrepanz drängt nach einer Klärung, und diese kann am besten mithilfe einer systematischen Ergründung der Implikationen von Thomsons Auffassungsweise herbeigeführt werden. Dies scheint umso lohnender, als die Theorie Thomsons aufs genaueste die leitende Idee des historischen Materialismus bewahrheitet, wonach es das „gesellschaftliche Sein“ der Menschen ist, „dass ihr Bewußtsein bestimmt“, wie Marx es im eingangs zitierten Satz formuliert“ (Sohn-Rethel, 2018. p. 145-146).

atividades historicamente determinadas que produzem cognição historicamente determinada. Isso significa que a prática social deve fornecer a alavanca entre as cadeias causais e justificatórias. Aqui nos aproximamos de um limite para a explicação: não é o ser social, mas o ser natural das criaturas criadoras de conceitos que somos que explica o que é, *em última análise, o pensamento* no sentido ontológico. Mas não se trata de remeter para a história natural o problema constitucional das categorias de nosso entendimento, mas de dar à história social o que lhe é devido no processo pelo qual sucessivos enquadramentos categoriais são construídos (como em Sellars), que são capazes de aproximar-se assintoticamente de mundos independentes da mente, motivadores e motivados por sucessivas formas sociais (conforme Sohn-Rethel).

É também, nesse sentido, que a ideia Marxiana do ser social determinando a consciência é equivalente à frase de Putnam “a mente e o mundo constituem conjuntamente a mente e o mundo”⁴⁷, pois os limites entre um e outro estão sendo constantemente renegociados pela admissão de entidades postuladas como concretamente reais – o que veremos em mais detalhes a seguir –, em uma dialética propriamente materialista que é solidária de um realismo transcendental.

VI. Ver e ver-como.

⁴⁷ Putnam, 1995, p. 1

Uma última especulação que gostaríamos de oferecer não tem a ver com a sucessão diacrônica de categorias cognitivas e os circuitos entre estas e as formas sociais, mas com uma apreensão *sincrônica* da determinação multiescalar do real. Esta corresponderia a uma crítica de uma suposta terceira forma do Dado.

Há outro ponto importante a ser entendido sobre a observação: não há um conjunto fixo de características de objetos físicos ao qual as observações sejam limitadas. Ou seja, não há um limite claro ou baseado em princípios para o vocabulário que pode aparecer apropriadamente nos enunciados de observação. Podemos formar crenças observacionais não inferenciais sobre bolas vermelhas diante de nós, mas, com treinamento adequado, também podemos produzir relatos diretos e não inferenciais da localização de um quasar ou de uma partícula α em uma câmara de Wilson. É necessário apenas que os relatos observacionais sejam respostas confiáveis, qualquer que seja o vocabulário usado. Sellars acredita que existe um vocabulário especial que empregamos em enunciados observacionais “minimalistas”, isto é, enunciados observacionais nos quais arriscamos o mínimo possível evitando avançar (ou retroceder) um nível ao caracterizar nossa experiência em vez do mundo⁴⁸.

Este é um tópico complexo na filosofia de Sellars, mas a ideia básica é que a imagem científica surge através de entidades não observáveis postuladas que são tomadas como explicadoras de

⁴⁸ “But this means, of course, that no giving of reasons for adopting a language game can appeal to premises outside all language games. The data of the positivist must join the illuminatio of Augustine. In other words, instead of justifying nomologicals by an appeal to observation statements the predicates of which would have conceptual meaning independently of any commitment to laws, the problem is rather that of deciding which conceptual meaning our observation vocabulary is to have, our aim being so to manipulate the three basic components of a world picture, (a) observed objects and events, (b) unobserved objects and events and (c) nomological connections, so as to achieve a world picture with a maximum of “explanatory coherence”. In this reshuffle, no item is sacred. On the other hand, it is obviously reasonable to preserve the achievement status of as many observation claims as possible, for the more we preserve, the more the world picture we select is “based on observational evidence” (DeVries, 2005, p. 120).

comportamentos observáveis – por exemplo, a postulação de moléculas cujo comportamento é tomado como explicando a dinâmica de um gás em uma câmara. Aqui, Sellars lida com a conhecida distinção empirista entre *observação* e *teoria*. Na posição empirista, a *observação* se refere a correlações justificadas indutivamente entre os objetos molares “dados” na experiência, enquanto a *teoria* propõe *explicadores* em termos dos quais essas correlações justificadas indutivamente podem ser entendidas – explicadores cuja adoção, por sua vez, permite mais poder preditivo. O que faz Sellars é conceituar observação *no sentido empirista* como “percepção propriamente dita”, entendida como o que se vê *do objeto*; enquanto “observação teórica” refere-se ao *como se vê o objeto* (no sentido de *ver algo como algo* – subsumindo um conteúdo dentro de um conceito que atribui ao conteúdo formas determinadas de conexão com outros conteúdos). Ambos os tipos de observação são *conceitualmente carregadas* para Sellars – não há observação “virgem”, mas uma, o segundo tipo, é *teoricamente* carregada, no sentido de emergir da adoção de conceitos teóricos que não se atinem diretamente a características manifestas de objetos perceptíveis (no sentido da “percepção propriamente dita”). Portanto, a *observação* em sentido amplo para Sellars é libertada de suas restrições estritamente empiristas, ainda que um lugar seja reservado para a “percepção propriamente dita” cotidiana dos objetos molares. O que diferencia essa explicação de uma abordagem *instrumentalista*, que trata as entidades científicas como meros auxiliares (com os quais não nos comprometemos ontologicamente) na formulação de hipóteses científicas – o que é garantido nessas teorias pelo limite fixo entre observação e teoria – é que Sellars pensa eventualmente que essas entidades teóricas devem ser tratadas

como entidades reais, uma vez estabelecido seu papel explicativo. Eles se tornam uma segunda natureza daquele que aprende a ver como conforme elas. Como James O' Shea expressa:

Se alguém perguntar a um químico ou físico no laboratório, “Quais são as generalizações observacionais ou leis empíricas estabelecidas – não importando se são leis sem exceções ou apenas generalizações estatisticamente altamente prováveis – que eu possa tomar como certas e confiar como base ou como dados empíricos sólidos?”, a resposta normalmente não virá na forma de regularidades observacionais manifestas ($O_i \supset O_j$), mas sim como generalizações observacionais contaminadas pela teoria ($*O_i \supset *O_j$)⁴⁹.

Este é o cerne do realismo científico de Sellars, o que significa que há um *trânsito* entre o que já foi postulado como parte de uma estrutura explicativa (sem compromisso ontológico) e uma aceitação dessas entidades em nossa imagem científica/ontologia fundamental, tendo o ideal regulador de ciência completa em mente.

Mas isso significa, é claro, que nenhuma justificativa para a adoção de um jogo de linguagem pode apelar para premissas fora de todos os jogos de linguagem. Os dados do positivista devem juntar-se à *illuminatio* de Agostinho. Em outras palavras, em vez de justificar [sentenças] nomológicas por meio de um apelo a afirmações observacionais, cujos predicados teriam significado conceitual independentemente de qualquer compromisso com leis, o problema é antes decidir qual significado conceitual nosso vocabulário de observação deve ter, sendo nosso objetivo manipular os três componentes básicos de uma imagem do

⁴⁹ “If one asks a chemist or a physicist in the lab, ‘What are the established observational generalizations or empirical laws – whether they be exceptionless laws or only statistically highly probable generalizations does not matter – that I may take for granted and rely upon as bottom-level [1] or hard empirical data?’, the answer will typically not come in the form of manifest observational regularities ($O_i \supset O_j$) but rather as theory contaminated observational generalizations ($*O_i \supset *O_j$)” (O’Shea, 2007, p. 37).

mundo, (a) objetos e eventos observados, (b) objetos e eventos não observados e (c) conexões nomológicas, de modo a obter uma imagem do mundo com o máximo de “coerência explicativa”. Nesta remodelação, nenhum item é sagrado. Por outro lado, é obviamente razoável preservar o *status* de tantos enunciados observacionais quanto possível, pois quanto mais preservamos, mais a imagem de mundo que selecionamos é “baseada em evidências observacionais”⁵⁰.

Aqui, temos uma maneira de explicar a abstração propriamente teórica que emergiu nas seções IV e V, em que a abstração real foi considerada como uma atividade governada por padrões, o que, por sua vez, levantou a questão da tematização do próprio padrão pela teoria, trazendo no seu bojo a questão althusseriana novamente articulada do *objeto teórico*. A questão é que, embora a abstração real possibilite o próprio desdobramento do padrão, ainda há uma descrição dele que pode ser moldada de diferentes maneiras⁵¹. A ascensão do padrão à norma não vem já embutida com seu inverso: a descida da norma determinada pelo padrão à (conceitualmente constituída, portanto, normativamente constituída) explicação do padrão que a determina. Estes dois

⁵⁰ “But this means, of course, that no giving of reasons for adopting a language game can appeal to premises outside all language games. The data of the positivist must join the *illuminatio* of Augustine. In other words, instead of justifying nomologicals by an appeal to observation statements the predicates of which would have conceptual meaning independently of any commitment to laws, the problem is rather that of deciding which conceptual meaning our observation vocabulary is to have, our aim being so to manipulate the three basic components of a world picture, (a) observed objects and events, (b) unobserved objects and events and (c) nomological connections, so as to achieve a world picture with a maximum of “explanatory coherence”. In this reshuffle, no item is sacred. On the other hand, it is obviously reasonable to preserve the achievement status of as many observation claims as possible, for the more we preserve, the more the world picture we select is “based on observational evidence” (Sellars, 1963, p. 356).

⁵¹ Um tratamento original desse problema da passagem entre um campo *metodológico* a um campo *ontológico* das entidades teóricas é a dissertação de mestrado de Henrique Rondinelli *Um garfo conceitual e suas implicações nas polidimensões do discurso* (Rondinelli, 2019).

movimentos podem ser classificados respectivamente como a função condicionante e a função descritiva dos padrões – que, por sua vez, são respectivamente logicamente anteriores e logicamente posteriores à sua forma abertamente normativa –, no sentido de que a primeira incide sobre a *formação* da norma e a segunda aparece como aplicação da linguagem formada (enquanto norma) no processo de reconhecimento do padrão que a condiciona. Como havia dito Reza Negarestani, as “atividades conceituais são comportamentos governados por padrões que (...) permitem o reconhecimento de qualquer outro comportamento governado por padrões na natureza”⁵².

As três dimensões de explicação mencionadas por Sellars – objetos e eventos observados, objetos e eventos não observados e conexões nomológicas entre eles – conspiram para constituir uma imagem de mundo maximamente coerente, no sentido de que o não observado se torna consistente com o observado por meio de hipóteses nomológicas que os relacionam entre si. Mas o momento *epistemológico* da criação de imagens de mundo depende de uma constituição *ontológica* por meio dos padrões que deram origem às habilidades explicativas que são postas em prática naquelas, mas uma constituição ontológica que só pode ser vista e hipotetizada a partir do ponto de vista da norma constituída – a face visível dos padrões reais.

Reconhecemos, aqui, o momento de verdade da ideia de objeto teórico de Althusser como o aparecimento do padrão dentro da linguagem sob o disfarce de sua descrição “científica”. Nesse contexto, a diferença entre Ideologia e Ciência, no sentido

⁵² Negarestani, 2018, p.110.

althusseriano, torna-se a diferença entre normas produzidas pela função constrictiva de padrões não reconhecidos e normas como quadros descritivos criados por meio do espaço de justificações assim erguido. A crítica do Dado é profunda no sentido de que mesmo os veres-come através dos quais reconhecemos os objetos no mundo são, em um sentido qualificado, *teoricamente carregados*, sendo o resultado de categorizações específicas que decorrem de, e produzem novas práticas sociais posteriores. Assim, enquanto podemos reconhecer um gás como um conjunto de moléculas, o mesmo vale para nossa relação com as escalas superiores: conceitos como classe, valor, sociedade, Estado *etc.* tornam-se operativos, à medida que se tornam arraigados, não apenas no interior de suas teorias de origem, mas enquanto formas de ver o mundo.

Essa explicação, se aplicada à compreensão do padrão capitalista, parece acarretar diferentes entendimentos do conceito de ideologia. Beverley Best distingue dois conceitos diferentes de ideologia em ação na tradição marxista:

No entanto, desde a formulação de Marx do conceito de ideologia (como quer que seja entendido) até o presente, muitas versões alternativas e, muitas vezes, concorrentes da crítica da ideologia foram propostas, a maioria das quais, por mais diversas que sejam, podem ser caracterizadas ou como críticas ou como neutras, baseado nas duas orientações seguintes: 1) uma formulação crítica postula a ideologia como uma economia perceptiva particular que é uma dimensão espontânea e orgânica do modo de produção capitalista e, portanto, historicamente específica a este modo, e que funciona para estabilizar e auxiliar na reprodução das relações sociais exploradoras que são a substância do capital; 2) uma formulação neutra, por outro lado, postula a ideologia como a modalidade pela qual os sujeitos se unem em um grupo social maior,

coletividade ou bloco histórico (para tomar emprestado o termo de Gramsci), nas palavras de Stuart Hall, as “imagens, conceitos e premissas que fornecem as estruturas através das quais representamos, interpretamos, compreendemos e “entendemos” algum aspecto da existência social”⁵³.

A explicação aqui perseguida não se decide apenas por um ou outro conceito. Enquanto houver uma possibilidade de *desencontro entre norma e padrão*, estamos lidando com o que Best considera a formulação *crítica* da ideologia, no sentido já mencionado de esquemas operatórios sendo distorcidamente reconhecidos em seu funcionamento, uma distorção que pode ou não ser necessária para seu próprio funcionamento imanente. Mas, ao mesmo tempo, autoconcepções que podem ser chamadas de *ideológicas*, no sentido *neutro*, informam práticas como comportamentos de obediência a normas que são orientados por constelações de conceitos que estão embutidos nos jogos de linguagem que são parte das imagens de mundo (“world pictures”) que compõem as formas de vida. O próprio artigo de Best, embora defenda a utilidade e a importância de um retorno de uma forma específica de conceito

⁵³ “Nonetheless, from Marx’s formulation of the concept of ideology (however that is understood) to the present, many alternative and, often, competing versions of ideology-critique have been offered, most of which, however diverse, can be characterised as either critical or neutral formulations based on the following two orientations: 1) a critical formulation posits ideology as a particular perceptual economy that is a spontaneous and organic dimension of the capitalist mode of production and therefore historically specific to it, and which functions to stabilise and aid in the reproduction of the exploitative social relations that are the substance of capital; 2) a neutral formulation, on the other hand, posits ideology as the modality by which subjects cohere into a larger social group, collectivity, or historic bloc (to borrow Gramsci’s term), in Stuart Hall’s words, the “images, concepts and premises which provide the frameworks through which we represent, interpret, understand and “make sense” of some aspect of social existence” (Best, 2015, p. 105).

crítico de ideologia, aponta para a coexistência e interrelação de ambos os tipos de conceitos.

Em vez disso, as formulações críticas e neutras da operação ideológica são distintas, porém articuladas na reprodução capitalista, os dois modos de ideologia operam dentro de registros ontológicos e epistemológicos distintos, e uma análise abrangente da reprodução capitalista requer a captura tanto dessa distinção quanto do modo de sua articulação. Uma maneira de caracterizar tanto a distinção quanto a articulação de concepções críticas e neutras de ideologia é a seguinte: a economia perceptual do capital estabelece a fundação, blocos de construção ou “matéria-prima” para o desenvolvimento de imaginários coletivos, senso comum, e assim por diante. Por exemplo, é uma tendência dentro da economia perceptual do capital colocar em primeiro plano a categoria do agente individual na consciência cotidiana, ao mesmo tempo em que deixa de lado a categoria da agência coletiva⁵⁴.

O parágrafo apresenta um problema interessante a ser perseguido: detalhar as diferenças entre (1) uma *função pragmática* de conceitos embutidos em compromissos doxásticos de membros de uma comunidade linguística (que é semelhante à ideologia no *sentido neutro*); (2) as abstrações *reais* que são independentes dos compromissos doxásticos, como a forma-valor (os padrões reais do Capital); e (3) a relação que Best descreve de roteamento e filtragem

⁵⁴ “Rather, the critical and neutral formulations of the ideological operation are distinct but articulated; in capitalist reproduction, the two modes of ideology operate within distinct ontological and epistemological registers, and a comprehensive analysis of capitalist reproduction requires capturing both this distinction and the mode of their articulation. One way of characterising both the distinction between, and articulation of, critical and neutral conceptions of ideology is as such: the perceptual economy of capital establishes the foundation, building blocks, or “raw material” for the development of collective imaginaries, common sense, and so on. For example, it is a tendency within the perceptual economy of capital to foreground the category of the individual agent in everyday consciousness while sidelining the category of collective agency” (Best, 2015, p. 106).

do primeiro através do segundo (uma filtragem que explica o *sentido crítico da ideologia* em sua abordagem). Mas o conceito de sentido crítico da ideologia que Best está propondo tem uma outra consequência:

Alternativamente, a orientação radicalmente histórica de uma teoria crítica da ideologia pressupõe a possibilidade de um cenário de “fim da ideologia”; de fato, o prospecto do fim da ideologia é o principal impulso de tal crítica da ideologia. Como sabemos, para Marx, a formação capitalista não é uma dinâmica de formas sem conteúdo; pelo contrário, é animada por um conteúdo muito específico: o trabalho socializado submetido às lógicas/leis do mercado. Como exploramos anteriormente, esse conteúdo não se revela diretamente à percepção ou observação, mas se expressa em várias formas fenomênicas, e a dinâmica entre esse conteúdo e suas formas de expressão é precisamente o que chamei de operação ideológica⁵⁵.

Aqui, ela aponta para uma diferença entre o conceito neutro e crítico de ideologia em termos de uma *consequência política*: a perspectiva do fim da ideologia que está embutida no conceito crítico. Isso significa que, enquanto a caracterização de Best da ideologia como um meio de aparição do Capital presta-se a sustentar a eficácia das normas nas quais nos engajamos no capitalismo, também sugere um possível fim para a ideologia a ser trazido pelo fim do próprio capitalismo. Isso parece sugerir que a imagem sellarsiana

⁵⁵ “Alternatively, the radically historical orientation of a value theory of ideology does presuppose the possibility of an “end of ideology” scenario; indeed, the end-of-ideology scenario is the principal thrust of such a critique of ideology. As we know, for Marx, the capitalist formation is not a content-less dynamic of forms; on the contrary, it is animated by a very specific content: socialised labour subjected to market logic/laws. As we explored earlier, this content does not reveal itself directly to perception or observation, but expresses itself in various phenomenal forms, and the dynamic between this content and its forms of expression is precisely what I have called the ideological operation” (Best, 2015, p. 132).

parece estar mais próxima do conceito *neutro* de ideologia – portanto, da ideia *transhistórica de que uma ideologia historicamente específica* é ineliminável em cada época, pois constitui uma *imagem de mundo* por meio de nossos comprometimentos nomológicos do momento.

Nesse sentido, no quadro sellarsiano parece que o elemento ideológico não poderia ser retirado do funcionamento das criaturas habitantes do conceito (“concept mongering creatures”), estando relacionado com os veres-como e apareceres-como específicos que informam seus mundos. Ao mesmo tempo, o postulado de uma ciência completa em Sellars, que dá a seu sistema uma tendência realista, parece ser exatamente o que a tese do fim da ideologia pode ser. Deve-se resistir a essa identificação, porém, uma vez que a ciência completa é uma ideia reguladora em Sellars, não necessariamente pensável como um estado atingível real e, por conta da constituição das imagens de mundo e da necessidade dos quadros de referência lógico-normativos para estas, é sempre, no sentido lógico, uma imagem do mundo, mesmo que seja uma imagem do mundo maximamente verdadeira⁵⁶. Aqui, o *conceito crítico de ideologia* revela ter como objeto um *subconjunto* das

⁵⁶ Isso tem consequências para o conceito de *Worldmaking* que surgiu no discurso político e filosófico atual em certas áreas. Embora tendo sua origem não em Sellars, mas em Nelson Goodman, o conceito tem sobreposições importantes com o que está sendo chamado de “imagens do mundo” neste artigo, na medida em que a “construção do mundo” não é o resultado de um capricho ou vontade de criar mundos, mas é parte integrante do uso de conceitos como tal. Para Goodman, isso se funda no próprio modo como as estruturas teóricas funcionam, definindo imanentemente seus próprios termos e relações. Recentemente, essa noção de construção do mundo foi mobilizada para pensar a política revolucionária, como uma espécie de *imaginação* de mundos, desvinculada dos problemas teóricos muito reais que a originaram. Isso não quer dizer, por outro lado, que a ideia não tenha importância para a prática política, como sugere a discussão sobre ideologia aqui desenvolvida, em termos das possíveis maneiras de ver que diferentes imagens de mundo possibilitam, que podem, por sua vez, contribuir para entender nossas condições atuais e encontrar maneiras de mudá-las. A ideia foi retomada e desenvolvida de forma original por Cássia Siqueira no texto “Subvertendo o solo áspero”, publicado neste volume.

formações ideológicas que correspondem às formas de organização que assumem as sociedades históricas. Nesse sentido, o objeto do conceito crítico que Best apresenta deve ser mapeado enquanto descompasso *específico entre o padrão capitalista* e sua aparência enquanto norma; por outro lado, o conceito neutro deve ser compreendido como a ideia de que qualquer padrão que esteja determinando o comportamento deve *aparecer de alguma forma* no espaço normativo, com a condição de que tal aparência como norma *não seja necessariamente adequada* ao padrão de que é a aparência – implicando assim outras formas possíveis de ideologia no sentido crítico, mas não necessariamente capitalistas. Assim, o conjunto de imagens de mundo possíveis é maior do que o conjunto de imagens de mundo acarretadas pelo esquema operatório capitalista.

VII. Sobre a concretude das abstrações.

Desenvolvemos até aqui um conjunto específico de condições sob as quais o que apresentamos como sendo a tese “forte” de Sohn-Rethel – a da transmissão da abstração real para a mente – pode ser desdobrada como um circuito que envolve tanto as categorias sociais que organizam as normas de uma comunidade, quanto a composição natural-biológica de um agente cognitivo, cuja concepção de si evolui em conjunto com seu ser social. Este conjunto de condições exigia uma diferenciação entre padrão e norma, e uma explicação das capacidades descritivas da linguagem enquanto meio normativamente articulado, que, por sua vez, professava uma certa divisão de trabalho entre sensibilidade e conceito, em que ambos são participantes do circuito historicamente ativo de determinações

mútuas. Isso colocou o problema da ideologia – tanto em seu sentido neutro, quanto em seu sentido crítico. Aceitamos a ideia de *interrelação* entre os dois conceitos de ideologia propostos por Best. O conceito neutro corresponde a uma certa *imagem do mundo* como Sellars o compreenderia; o conceito crítico corresponde ao mascaramento das operações do Capital enquanto modo de produção historicamente situado. Portanto, parece que o espaço da ideologia em geral (no sentido neutro) é maior do que o espaço da ideologia tal como aparece na formação social capitalista (no sentido crítico).

Isso tem uma notável semelhança com uma tese que foi apresentada anteriormente pelo Subconjunto de Prática Teórica (*Subset of Theoretical Practice* – a partir daqui STP).

Contra o que continua sendo a principal estratégia teórica da esquerda – isto é, propor melhores descrições de nossa realidade social atual, de tal forma que nossa teoria seja capaz de localizar e expressar as inconsistências e fraquezas de nosso sistema social de maneiras que representações conservadoras não podem – queremos que nosso espaço teórico seja infinitamente mais rico que nosso mundo social, para que as formações sociais capitalistas possam aparecer nele como soluções particulares dentro do espaço mais amplo de outras soluções possíveis para problemas gerais de coordenação social, alocação de recursos e livre associação. A estratégia de regionalizar ou situar os parâmetros de nossa formação social tem efeitos profundos tanto na construção teórica quanto na prática política, pois o primeiro sintoma de um quadro teórico mais amplo é sua capacidade de reformular os problemas em seus próprios termos, significando que, dentro desse quadro, o comunismo se torna a teoria

de como resolver problemas comunistas, e não capitalistas⁵⁷.

No parágrafo citado, o STP oferece algo como uma *conjectura*, a ser comprovada pela organização concreta, que poderia ser expressa basicamente como a ideia de que o espaço das *formas sociais possíveis* é maior que o espaço das formas sociais *capitalistas*. Se esta hipótese – considerada pelo grupo como a *hipótese comunista* – é sólida, poderíamos agora reformular, à luz do parágrafo de STP, todo este ensaio como uma tentativa de examinar o problema da abstração real de uma forma que, se compatibilizada com o quadro sellarsiano, justificaria a hipótese de uma capacidade de resposta sensível das organizações sociais. Neste sentido, elas têm diferentes capacidades de fornecer informações sobre o mundo em que operam. Por exemplo, uma organização comercial, digamos, uma rede de lojas de departamentos, é especialmente sensível aos movimentos de seu nicho de mercado, custos de transporte e suprimentos, enquanto um movimento de habitação social, ocupando prédios abandonados, terá uma noção dos preços mais baixos do aluguel e dos movimentos das forças repressivas do Estado em diferentes áreas da cidade. Pode-se considerar, por exemplo, como esses dois podem mapear toda a cidade de maneira diferente de

⁵⁷ “Against what remains the main theoretical strategy of the Left – that is, proposing better descriptions of our current social reality in such a way that our theory is capable of locating and expressing the inconsistencies and weaknesses of our social system in ways that conservative depictions cannot – we want our theoretical space to be infinitely richer than our social world, so that capitalist social formations might appear within it as particular solutions within the broader space of other possible solutions to general problems of social coordination, allocation of resources and free association. The strategy of regionalizing or situating the parameters of our social formation has profound effects both to theoretical construction as well as to the practice of politics, since the first sign of a broader theoretic framework is its capacity to reformulate problems in its own terms, meaning that, within this framework, communism becomes the theory of how to solve communist problems, and not capitalist ones” (STP, 2020, p. 401).

acordo com seus próprios interesses específicos e possibilidades de ação. Embora a empresa possa estar interessada em ter uma filial em áreas mais centrais e que possa ter mais fluxo de compradores para seu produto, a ocupação buscará propriedades abandonadas em locais menos visados pela polícia. Eles respondem diferentemente a diferentes estímulos/condições. Dependendo de suas composições (os elementos humanos e não humanos que fazem parte da organização) e de suas interações típicas (os tipos de coisas que fazem diferença para eles), eles extraem, assim, diferentes tipos de inteligibilidade dos mundos que habitam, produzindo *mapas* que resultam de diferentes conjuntos de sensores⁵⁸. Do ponto de vista do agente individual, isso equivale a uma forma de *raciocínio segregado*⁵⁹, em que a reatividade de um sistema social é colocada em atrito cognitivo com a hipótese experimental a ser testada, que incide sobre o esquema operatório que constitui a organização. Os possíveis tipos de transitividade entre a sensibilidade da organização em geral detectada em sua própria escala mereológica e a escala do agente cognitivo estão em jogo, portanto, na determinação dos veres-come de experimentos políticos-*como-experimentos*, no sentido de estes verificarem as consequências da adoção de hipóteses organizacionais específicas.

Ou seja, entender as condições que tornam os esquemas operatórios em questão o que eles são, possibilita fazer *experimentos políticos* que extraem informações da interação entre organização e ambiente por meio da variação de suas formas de operação e dos tipos de reação externa que estas variações

⁵⁸ Isso foi proposto dentro do Subconjunto da Prática Teórica como uma divisão do trabalho que percorre a tríade composição-interação-inteligibilidade no *Atlas of Experimental Politics*, e foi retomado no último texto publicado do coletivo (STP, 2022).

⁵⁹ Estou em dívida com Yuan Yao por esta expressão.

provocam. Mas se o *espaço ideológico*, ou o espaço das imagens do mundo no sentido sellarsiano, é maior do que o espaço gerado pela forma-mercadoria, ainda há uma diferença entre esse *espaço teórico de pensamento* e o *espaço real de organizações*, que exige a definição das condições nas quais a hipótese comunista como fora definida possa prevalecer.

Se este projeto em geral aposta na regionalização – a criação de quadros localizados – para pensar diferentes formações sociais reais e imaginárias, a abstração-equivalência torna-se apenas um (embora muito importante) tipo de abstração que poderia conformar uma realidade social – como mencionado no parágrafo do STP –, transformando problemas capitalistas em problemas comunistas, expandindo os mundos que as organizações habitam através do processo experimental de testagem e expansão de sua sensibilidade. Como Tupinambá expressa: “formas sociais, como a forma-valor, tornam-se racionais – isto é, entram em relações de proporção que tornam certas de suas propriedades legíveis – através do mesmo processo que as torna reais”⁶⁰. Mas para que essas abstrações se tornem legíveis para nós, é preciso reconhecer o padrão, e intervir nele implica transformá-lo em regra. Se nossa cognição pode ser *calibrada* para ver em diferentes escalas e pressupor diferentes conjuntos de categorias, uma dimensão resultante pode ser acrescentada à política aqui buscada: a simultaneidade sincrônica de diferentes veres-como – adquiridas por meio do engajamento concreto com os experimentos organizacionais que constituem nossa prática política.

⁶⁰ “social forms, such as the value-form, become rational - that is, enter into relations of proportion which make certain of its properties legible - through the very same process that renders them actual” (Tupinambá, 2016, p. 159).

Referências:

- ALTHUSSER, L. *Por Marx*. Tradução Maria Leonor F.R. Loureiro. Unicamp, Campinas, 2018.
- BEST, B. “Distilling a value form of Ideology from Volume Three of *Capital*” in *Historical Materialism*, 23. 3 (2015), p. 101-141
- DEVRIES, W. *Wilfrid Sellars*, Montreal, Quebec: McGill-Queens University Press, 2005
- EVANS, J. “Capitalism as a space of reasons: Analytic, neo-Hegelian Marxism?” in *Philosophy and Social Criticism* pp 1-25. v, 47, n.7, jun.2020.
- GIANNOTTI, J. A. “Contra Althusser” In: *Exercícios de Filosofia*, Petrópolis: Vozes, 1980
- GIANNOTTI, J. A. *Trabalho e Reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo, Expressão Popular, 2008
- McNULTY, J. “Frankfurt School Critical Theory as Transcendental Philosophy: Alfred Sohn-Rethel’s Synthesis of Kant and Marx”, in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 60, Number 3, July 2022, pp. 475-501
- NEGARESTANI, R. *Intelligence and Spirit*, p. 110. London, Urbanomic, 2018
- O’SHEA, J. *Wilfrid Sellars: Naturalism With a Normative Turn*, Cambridge (UK): Polity Press, 2007
- PUTNAM, H. *The Many Faces of Realism*. Chicago: Open Court, 1995
- RONDINELLI, H. *Um garfo conceitual e suas implicações nas polidimensões do discurso*. IFCS-UFRJ, 2019
https://www.academia.edu/85449465/Um_garfo_conceitual_e_suas_implica%C3%A7%C3%B5es_nas_polidimens%C3%B5es_do_discurso
- SELLARS, W. *Science, Perception and Reality*. New York: Humanities Press, 1963
- SELLARS, W. “Foundations for a Metaphysics of Pure Process [The Carus Lectures]”, *The Monist* 64, 1981.
<http://www.ditext.com/sellars/carus.html> ,retrieved in 08/12/2022
- SELLARS, W. *Empirismo e filosofia da mente*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis, Vozes, 2008.
- SIQUEIRA, C. “Subvertendo o solo áspero”. In: *Crise e crítica*, 2023, neste volume
- SOHN-RETHEL, A. *Geistige und körperliche Arbeit- Theoretische Schriften 1947-1990, Teilband I*. Freiburg, ça ira-Verlag, 2018

SOHN-RETHEL, A. *Intellectual and Manual Labour: A critique of epistemology*. Leiden/Boston, Brill, 2021

STP. “Contribution to the Critique of Political Organization: Outline of An Ongoing Research Project”, *Crisis and Critique*, 2020.

<https://crisiscritique.org/uploads/24-11-2020/gabriel-tupinambaet-al.pdf>

STP. “Atlas of Experimental Politics” in: SUM. *Journal for Contemporary Art Criticism and Theory*. Issue #17: Meta-futures, 2021 pp. 2313-

<https://www.sum.si/journal-articles/atlas-of-experimental-politics>

STP. “Working through political organizations: Current results of the Subset of Theoretical Practice (2021-2022)”, *Crisis and Critique*, 2022

<https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/nov-25/subset-of-theoretical-practice.pdf>

TOSCANO, A. “The Open Secret of Real Abstraction”, *Rethinking Marxism* 20 (2), 2008, pp. 273-287

TUPINAMBÁ, G. “Freeing thought from thinkers: A case study”, *Continental Thought and Theory*, v.1, n°1, 2016, p. 156-193.

WILLIAMS, M. *Blind Obedience: Paradox and Learning in the later Wittgenstein*. London and New York: Routledge, 2014

ŽIŽEK, S. *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso, 1989.

Pelo teoreticismo:
prática teórica e o
inconsciente filosófico

Natalia Romé

Pelo Teoreticismo: Prática teórica e o inconsciente filosófico¹

NATALIA ROMÉ

Resumo:

O artigo explora duas teses. A primeira propõe revisar o suposto “teoreticismo” de Louis Althusser para destacar que seus desenvolvimentos sobre o problema do conhecimento e a conexão entre ciência e filosofia não são apenas um passo necessário na busca da teoria marxista e sua crítica da epistemologia idealista, mas condição indispensável para viabilizar o próprio pensamento político. A segunda tese considera as consequências do processual e estratégico pensamento althusseriano para a filosofia materialista, articulado em torno do categoria de sobredeterminação, algo que seria uma leitura sintomática da tópica e uma posição tomada em um campo controverso.

Palavras-chave: Teoria Marxista; Althusser; sobredeterminação; filosofia; ciência; teoreticismo.

Abstract:

The article explores two theses. The first one proposes to revise the purported “theoreticism” of Louis Althusser in order to highlight that his developments on the problem of knowledge and the connection between science and philosophy are not only a necessary step in the

¹ Texto traduzido por Mirian Monteiro Kussumi.

pursuit of Marxist theory and its critic of idealist epistemology, but an indispensable condition to enable political thought itself. The second thesis considers the consequences of the processual and strategic Althusserian thinking for materialist philosophy, articulated around the category of overdetermination; a symptomatic reading of a topic and a position taken on a controversial field.

Keywords: Marxist Theory; Althusser; overdetermination; philosophy; science; theoreticism.

I. Introdução.

Em 1967, no contexto da crescente popularidade alcançada através da publicação daquelas obras que, sem dúvida, viriam a ser as mais célebres, Louis Althusser empreendeu um processo de severa autocrítica e correção de algumas das teses que havia apresentado.

Se eu enfatizei a necessidade vital da teoria para a Prática revolucionária e, portanto, denunciei todas as formas de empirismo, entretanto, não discuti o problema da “união de teoria e prática” que tem desempenhado um papel tão importante na tradição marxista-leninista. Sem dúvida, falei da união da teoria e da prática dentro da “prática teórica”, mas não entrei na questão da união da teoria e prática dentro da prática política. Sejam precisos, eu não examinei a forma geral de existência histórica desta união: a “fusão” da teoria marxista e do movimento operário (...). Não mostrei o que é distinto da ciência que constitui a filosofia propriamente dita: a relação orgânica entre toda filosofia, como disciplina teórica e mesmo dentro de suas formas teóricas de existência e exigências, e política. Eu não aponte a natureza dessa

relação que, na filosofia marxista, nada tem a ver com uma relação pragmática. Por conseguinte, eu não mostrei claramente, o que neste respeito, distingue a filosofia marxista das filosofias anteriores².

A acusação auto-infligida tinha um sentido filosófico que poucos de seus leitores conseguiram perceber e, longe de ser um efeito intencional, funcionou como argumento funcional, que retroalimentou em sua posteridade tanto a incompreensão de seus detratores, bem como a de muitos de seus discípulos e seguidores³. Na maioria dos casos, ao promover leituras supostamente críticas de sua tese, que permaneceram capturadas pelas tendências interpretativas dominantes, algo que, em nome da teoria politizadora, ampliaria o canal de um deslocamento geral para formas de teoreticismo, empirismo e, em suas piores manifestações, posições claramente relativistas (não apenas em sua concepção de conhecimento, mas também em sua análise política). As últimas décadas do século XX sancionariam sua paradoxal posteridade.

O tempo passou e o poder cativante da acusação de teoreticismo perdeu um pouco de sua eficácia. É justo admitir que não devido à inocente passagem do tempo, mas porque muitas das paixões que alimentaram as controvérsias que disputavam a chave exegética da teoria marxista nos anos sessenta e setenta

² Althusser, 2005, p.15.

³ “A empreitada althusseriana original – tendo a política como pano de fundo – tentou resgatar o marxismo regenerando sua teoria; mas esse compromisso trouxe – como o próprio Althusser reconhece – uma dolorosa ausência: a da prática política (luta de classes). Em seu esforço autocrítico, ele tentou reintegrar a prática, mas relacionando-a – e, além disso, não através de uma necessária e essencial ligação – à teoria. Mas, neste caso, a teoria não é uma ciência ou conhecimento, mas uma filosofia ou um distanciamento teórico da ideologia. A teoria como esfera da verdade permanece autônoma e auto-suficiente. Apesar de suas próprias retificações e conquistas em sua dura autocrítica, Althusser não foi capaz de superar seu “desvio” teórico” (Sánchez Vázquez, 1975, p. 99).

enfraqueceram ao extremo. Além disso, é necessário destacar que o lançamento de uma significativa quantidade de escritos ainda não publicados de Althusser, a circulação de artigos menos conhecidos⁴ e a revitalização de um campo de leituras através da obra de vários pensadores que, em certo sentido, poderiam ser considerados Althusserianos ou pós-althusserianos⁵, abriram uma oportunidade para o retorno a certas áreas de seu trabalho com mais recursos e menos preconceitos.

Dentro desta perspectiva, proponho revisitar alguns dos desenvolvimentos clássicos do que poderia ser considerado a matriz do teoreticismo althusseriano, pretendendo reconstruir sua coerência, a fim de demonstrar que ele tem muito mais a dizer do que se tentou dizer do mesmo. Desenvolverei duas conjecturas inter-relacionadas: 1. Que o problema da articulação da prática política e da prática teórica já está inscrito – e promulgado – no desenvolvimento inicial da categoria de sobredeterminação, com a qual Althusser persegue a figura materialista da dialética marxista mesmo em sua fórmula mais “teorética”: a definição da filosofia como *a teoria da prática teórica*. 2. Que, além da cartografia que o próprio Althusser traçou de seus escritos, o acesso crítico ao campo epistemológico, a fim de dar forma à filosofia marxista em relação à questão da ciência, é exigido pelas próprias determinações políticas de sua intervenção.

⁴ Após a morte de Althusser, em 1990, foi tenazmente realizada a edição de seus textos inéditos pelo IMEC, pela editora Stock e pelo esforço de muitos pesquisadores que persistiram em compilar, traduzir e distribuir uma grande quantidade de seus escritos.

⁵ Refiro-me tanto a seus discípulos mais ou menos diretos como Étienne Balibar, Jacques Rancière, Alain Badiou, Michel Pêcheux e Pierre Macherey, bem como aqueles que recuperaram criticamente alguns de seus problemas ou categorias como Michel Foucault, Jacques Derrida, Slavoj Žižek, Ernesto Laclau, Judith Butler etc.

A crítica de Althusser à epistemologia clássica é direcionada para a conceituação da prática política como uma prática específica, e o pensamento político como um tipo singular de pensamento. Esta questão já está colocada (em um estado prático) na categoria de sobre-determinação, que exige a distinção teórica entre as diferentes práticas, com o objetivo de possibilitar a conceituação de sua articulação concreta em uma conjuntura. Em suma, a revisão do chamado “teoreticismo” que proponho visa enfatizar a magnitude da contribuição althusseriana para o desenvolvimento de uma concepção crítica da ciência e do conhecimento, notável por si só, mas também crucial como uma oportunidade para um pensamento político em todo o seu direito. Não vou me concentrar em sua correspondência recentemente publicada, nem em seus manuscritos não publicados ou publicações póstumas, que ofereceriam uma espécie de atalho para ler os escritos canônicos em retrospectiva, uma vez que o problema da junção de teoria e prática foi colocado explicitamente⁶. Vou me concentrar, em vez disso, nos textos clássicos, a fim de ler o que já estava lá.

II. Sobre-determinação: tópica e processo.

A noção de sobre-determinação é recuperada por Althusser de Freud, que a desenvolve dentro de seu estudo sobre a interpretação dos sonhos, a fim de descrever o tipo de operação próprio do pensamento inconsciente: “Cada um dos elementos do conteúdo do

⁶ Sem dúvida, nesse sentido, a leitura althusseriana de Maquiavel pode contribuir para tal empreendimento.

sonho acaba sendo “sobredeterminado” – tendo sido representado nos pensamentos oníricos muitas vezes, repetidamente”⁷

A partir da abordagem freudiana dessa noção, interessa-nos destacar alguns aspectos que, como os entendemos, sobrevivem no emprego althusseriano do termo e, de diferentes maneiras, comprometerão vastas regiões de sua problemática. Em primeiro lugar, o pensamento inconsciente é um processo descentrado que produz *formações*. Em segundo lugar, a sua estrutura é caracterizada por uma certa desproporção ou *desajuste*⁸. Em terceiro lugar, a figura de desajuste, que a noção de sobredeterminação supõe, é desenhada em oposição à noção de representação transparente direta e pressupõe uma omissão; mas a omissão e o desajuste não operam por uma falta, mas devido a um *excesso*⁹.

A noção freudiana de sobredeterminação toma a forma de um conceito no pensamento althusseriano em relação à busca de um tipo de apodidicidade adequada à posição materialista (que atua na teoria marxista da história) e, conseqüentemente, responde ao problema das condições de inteligibilidade de uma formação social. É necessário questionar – diz Althusser – sobre: “...qual é o conteúdo, a *razão de ser* da sobredeterminação da contradição marxista, e como pode a concepção marxista de sociedade ser refletida nessa sobredeterminação. Isto é uma questão crucial”¹⁰.

Nessa profunda racionalidade que habita a teoria psicanalítica, Althusser busca uma solução para o problema da

⁷ Freud, 2010, p.301.

⁸ “... a condensação se dá por omissão: isto é, o sonho não é uma tradução fiel ou uma projeção ponto a ponto dos pensamentos oníricos, mas uma versão altamente incompleta e fragmentária dos mesmos” (Freud, 2010, p. 299).

⁹ O pensamento inconsciente constitui uma “fábrica de pensamentos” que produz “pontos nodais” para os quais convergia grande parte dos pensamentos oníricos, e porque eles tinham vários significados...” (Ibidem, p.291).

¹⁰ Althusser, 2005, p. 107.

relação entre legalidade estrutural e singularidade (o que é vital para a teoria materialista da história)¹¹, entendendo que o desenvolvimento teórico do marxismo requer uma conceituação precisa da legalidade singular que responda a essa *tópica processual*¹². Seus textos são semeados com invocações para aqueles aspectos da problemática psicanalítica que, correlativamente, pedem uma topologia descentrada e uma temporalidade complexa, nem homogênea nem contemporânea.

Assim, é válido estabelecer claramente, em princípio, que o apelo à noção freudiana não opera como uma espécie de reformulação culturalista (ou paralinguística) do marxismo, mas assume o problema filosófico extremamente complexo da *leitura*, que é outra maneira de colocar o “problema do conhecimento” no enquadramento de uma teoria da história¹³.

Contra o “mito religioso da leitura” de um “livro aberto”, Althusser propõe outra concepção de leitura que, honrando a genealogia psicanalítica, ele chama de *sintomática*, mas tem precedentes na história da filosofia além de Freud. Nesse sentido, Althusser destaca:

O primeiro homem a colocar o problema da leitura e, em consequência, da escrita, foi Spinoza, e ele também foi o primeiro homem no mundo a propor tanto

¹¹ “Se é verdade, como a prática e a reflexão leninistas provam, que a situação revolucionária na Rússia foi precisamente o resultado da intensa sobredeterminação da contradição básica de classe, nós talvez devêssemos perguntar o que há de excepcional nessa “situação excepcional” e se, como todas as exceções, esta não esclarece sua regra – se não é, sem o conhecimento da regra, a própria regra. Pois, afinal, não estamos sempre em situações excepcionais?” (Althusser, 2005, p. 104).

¹² O termo “Tópica” é utilizado neste artigo no sentido de “representação topográfica do aparelho psíquico”, seguindo seu uso psicanalítico e posteriormente althusseriano, ao invés de seu significado mais coloquial.

¹³ É por isso que toda a linhagem crítica formulada por diversas gerações de estudos culturais contra esse problema althusseriano é, desde o início, mal fundamentada, com a única exceção de Stuart Hall, que oferece uma leitura mais complexa. Cf. Hall, 1985, p.91-114.

uma teoria da história quanto uma filosofia da opacidade do imediato. Com ele, pela primeira vez, um homem ligou a essência da leitura e a essência da história em uma teoria da diferença entre o imaginário e o verdadeiro. Isso nos explica por que Marx não poderia, possivelmente, ter se tornado Marx, se não tivesse fundado uma teoria da história e uma filosofia da distinção histórica entre ideologia e ciência, e por que, na última análise, esta fundação foi consumada na dissipação do mito religioso da leitura¹⁴.

Essa leitura não é a leitura de um discurso manifesto, a busca de uma voz, mas uma leitura de leituras, a busca de sintomas e desajustes: é a leitura de uma tópica¹⁵. Porque a partir da teoria marxista, o texto da história não é um texto onde uma voz fala (o *Logos*), é antes a “notação inaudível e ilegível dos efeitos de uma estrutura de estruturas”¹⁶. O que a teoria marxista da história mobiliza é uma diferenciação interna do conceito de história, um aumento da complexidade que inutiliza as díades que organizam o pensamento epistemológico clássico (sujeito-objeto, teoria-práxis). E faz isso na medida em que força a colocar o problema da própria historicidade da teoria para tornar pensável a de seu objeto o que, portanto, requer o esforço de reconsiderar a noção de *tempo*.

Como resultado, fica claro que, se a consideração do problema que a categoria de sobredeterminação é colocada por Althusser na linguagem do problema marxista da determinação, ele não é, contudo, referido a uma mera questão das relações (diretas

¹⁴ Althusser, 1970, p. 16

¹⁵ “Tal é a segunda leitura de Marx: uma leitura que poderia muito bem ser chamada de “sintomática” (“symptomale”), na medida em que divulga o evento não divulgado no texto que lê e, no mesmo movimento, o relaciona com um texto diferente, presente como uma ausência necessária no primeiro. (...) A segunda leitura de Marx pressupõe a existência de dois textos, e a medição do primeiro contra o segundo. (...) O segundo texto articula-se com os lapsos do primeiro texto” (Althusser, 1970, p. 28).

¹⁶ Althusser, 1970, p. 17.

ou indiretas) ou da interdependência entre as regiões da vida social, mas ao problema histórico e filosófico das *formas como formações*.

...é suficiente reter dele o que deveria ser chamado de acúmulo de determinações efetivas (derivado das superestruturas e das circunstâncias nacionais e internacionais especiais) sobre a determinação, em última instância, pelo econômico. Parece-me que isso esclarece a expressão “contradição sobredeterminada”, a qual eu promovi (...). Esta sobredeterminação é inevitável e concebível no momento em que a real existência das formas da superestrutura e da conjuntura nacional e internacional tiver sido reconhecida - uma existência largamente específica e autônoma e, portanto, irreduzível a um fenômeno puro¹⁷.

A questão principal, como este fragmento levanta, é a dialética. E a fórmula que Althusser segue é a de uma *dialética impura*. Ou, de modo mais amplo, a questão sobre a articulação problemática entre conceitualidade e história, relacionadas com a questão sobre a estrutura complexa de temporalidade. A sobredeterminação, considerada como um conceito, trata de um dilema que tentaremos desenvolver. Esse dilema é o de um conceito que, como conceito, não é a unificação da multiplicidade, mas a indicação de sua impossibilidade. A sobredeterminação é proposta por Althusser como nome para a tarefa impossível de conceituar os limites do conceito, isto é, *as relações entre ele e o que não é ele mesmo*. Esta é a questão capital para entender o complexo tipo de articulação estabelecida entre a filosofia e a ciência.

Althusser chegou a essa noção freudiana na busca de uma fórmula da dialética marxista capaz de expressar a racionalidade que

¹⁷ Althusser, 2005, p. 113.

habita as práticas teóricas marxistas, aquelas que viabilizam as premissas do *Capital*. Essa dialética não é apenas concebida por Althusser de uma perspectiva completamente diferente da de Hegel¹⁸, mas se define por sua diferença. Esta busca leva a conceber a condição materialista da contradição marxista em termos de sobredeterminação¹⁹. No entanto, na medida em que a consistência deste conceito repousa na leitura leninista (e mais tarde maoísta) de uma dada formação histórica e suas relações estruturais pela chave da *conjuntura* (ou seja, como uma questão sobre as concretas condições da *prática política*), ela já abre o espaço filosófico para problemas que ultrapassam a questão do conhecimento e que avançam em direção a outras zonas de pensamento²⁰.

É importante ressaltar que Althusser busca a definição materialista da dialética em um *duplo* movimento: no trabalho teórico de Marx e na experiência da luta revolucionária concreta (esta recuperada do pensamento de Lênin, Mao etc.). É a própria articulação dessas práticas heterogêneas o que define o complexo espaço para o pensamento materialista.

¹⁸Assim, Althusser demonstra a relação entre a tópica concêntrica da consciência que a *Fenomenologia do Espírito* prescreve e a concepção da história como processo teleológico: “Um círculo de círculos, a consciência tem apenas um centro, que a determina simplesmente; seria necessário círculos com outro centro que não ela mesma - círculos descentralizados - para que seja afetada em seu centro pela efetividade deles, em suma, para que sua essência seja sobredeterminada por eles. Mas este não é o caso. Esta verdade emerge ainda mais claramente da *Filosofia da História*”. Segundo esta: “a simplicidade da contradição hegeliana nunca é mais do que um reflexo da simplicidade desse princípio interno de um povo, isto é, não sua realidade material, mas sua ideologia mais abstrata” (Althusser, 2005, p. 102-103).

¹⁹“Se a dialética marxista é “em princípio” o oposto da dialética hegeliana, se é racional e não mística-mistificada-mistificadora, essa distinção radical deve ser manifestada em sua essência, isto é, em suas determinações e estruturas características. (...) Essas diferenças estruturais podem ser demonstradas, descritas, determinadas e pensadas” (Ibidem, p. 93-94).

²⁰“Lênin deu a essa metáfora acima de tudo um significado prático. Uma corrente é tão forte quanto seu elo mais fraco. (...) Até agora, não há revelação aqui para os leitores de Maquiavel” (Ibidem, p.94).

Assim, somos levados a considerar que é a conjunção com o pensamento político dos marxistas o que fornece a natureza materialista da apoditicidade teórica marxista.

Podemos encontrar, aqui, as pistas para uma articulação singular entre *filosofia e história* que estabelece os filamentos espessos – mas nem sempre visíveis – do que entendo como a problemática althusseriana. A sobredeterminação visa uma questão sobre o *pensamento teórico* que é respondida (desde 1962, data em que a primeira versão de *Contradição e Sobredeterminação* foi publicada) em um desvio pelo *pensamento político*. Envolve uma posição filosófica que requer uma *estrutura aberta* para a teoria porque atribui à história a condição constitutiva e permanente de uma *exceção às leis*. A categoria de sobredeterminação apresenta sua condição particular de ser um eixo, em torno do qual os desenvolvimentos althusserianos mais clássicos sobre a ciência são organizados, e um ponto de ambiguidade, que permite transbordar seu espaço, abrindo suas profundezas a novas perguntas. Essa ambiguidade decorre, por um lado, das fórmulas a que chega Althusser em sua busca pela formulação materialista da *necessidade teórica*; mas, por outro, é ela própria uma resposta que coloca o problema *do político* no mesmo campo da questão do conhecimento, produzindo um desajuste contínuo.

III. Qual teoreticismo? A filosofia como teoria da prática teórica.

A noção de sobredeterminação, vinda de outra tradição, constitui a primeira tentativa de Althusser de teorizar positivamente o

materialismo específico que fornece a posição *filosófica* da teoria marxista. O campo da problemática althusseriana é o campo da filosofia (e não da teoria social, nem da historiografia, nem da análise cultural).

É a existência da filosofia marxista “no estado prático” no *Capital* que nos autoriza a “derivar” a concepção marxista de filosofia do *Capital*. (...) Este trabalho é um verdadeiro trabalho teórico: não apenas um trabalho de extração simples, abstração no sentido empiricista, mas um trabalho de elaboração, transformação e produção, que exige um esforço considerável²¹.

A leitura *filosófica* de Marx é organizada por Althusser em sua primeira tentativa sistemática como a questão *da filosofia concebida como Teoria da prática teórica* e, mesmo que esta já exiba uma *aporia* (teoria-prática) e uma torção (teoria da teoria), ela supõe algumas limitações que Althusser indicaria mais cedo do que tarde²². No entanto, é o crescimento das premissas que tomam forma neste campo que é assumido como o desafio de pensar a filosofia materialista em sua relação com a história. Isso produz um alargamento permanente do campo problemático impulsionado pelo encontro e pela tensão entre teoria e política. Recorre-se à *sobredeterminação* para conceber a especificidade das construções da dialética materialista e, no mesmo gesto inaugural, a direção do processo filosófico. A partir de então, a posição materialista na filosofia envolve sempre, na perspectiva althusseriana, refletir sobre

²¹ Althusser, 1990, p. 59.

²² Poderia-se até pensar, como Balibar parece sugerir (2004), que a história do pensamento althusseriano coincide com o movimento de sua autocrítica. Nesse sentido, além do prólogo posterior à segunda edição de *Pour Marx* que já mencionamos, seus *Éléments d'autocritique* (1972), *Lénine et la philosophie* (1968), *Marx dans ses limites* (1977), muitos outros textos poderiam ser citados, incluindo, sem dúvida, seus últimos escritos postumamente publicados sobre o materialismo aleatório.

sua relação com a história, ou melhor ainda, seu próprio lugar na história. O próprio conceito de sobredeterminação é comprometido desde o início com uma concepção singular, não só da história, mas da *historicidade* e do *tempo*²³. E não só estritamente desses, mas também do alcance e das condições de sua *inteligibilidade*. Assim, revela que o problema da complexidade histórica é ele mesmo o problema da relação entre teoria e não-teoria, o qual é subentendido, desde o início, na questão materialista da teoria, abrindo seu espaço para um ponto de excesso irreduzível a si mesmo: a prática política. Algo que surgiu nos escritos recentes de Badiou, ao traduzir o problema da sobredeterminação em sua tensão (interna) com a determinação econômica nos termos da relação entre objetividade e política: “A sobredeterminação coloca o possível no planejamento, enquanto o lugar econômico (objetividade) é o da estabilidade bem ordenada (...) A sobredeterminação é, na verdade, o espaço político²⁴. É nesse esquema que a sobredeterminação aponta para um espaço de *articulação e diferença* entre a objetividade e o político, sinalizado pelo fio vermelho do que poderia ser chamado de “problemática althusseriana”. E permite abarcar a relação (retorcida pela torção) que se estabelece entre duas dimensões problemáticas que foram lidas separadamente: práticas teóricas e práticas políticas.

Mais ainda, se uma problemática especificamente althusseriana pode ser apontada (em vez de uma marxista ou estruturalista mais geral), é devido a esta perseverança em pensar

²³ Como o sugestivo ensaio *Notes sur un théâtre matérialiste* revela, originalmente publicado em 1962 e depois incluído em: Althusser, 2005, p. 129-151.

²⁴ Badiou, 2005, p. 65. Pode ser conveniente abrir uma discussão sobre a total coincidência da sobredeterminação e políticas que nos levariam a estabelecer alguns escrúpulos no que diz respeito a pensar a chave de uma ontologia política a partir de uma perspectiva althusseriana, no sentido que é proposto no atual contexto do chamado pensamento pós-fundacional.

conjuntamente aquilo que, por definição, pode não ser unido. A sobredeterminação é, nesse sentido, a equação de um processo de pensamento caracterizado por um esforço *contraditório de unificação-diferenciação*²⁵.

Somente assumindo a magnitude problemática desse pensamento pode-se considerar a série de desenvolvimentos teóricos que apresentam uma primeira abordagem para a filosofia; começando com a questão da prática teórica, formulada no quadro de um programa que pode dar à teoria marxista da história a forma de uma teoria da ciência imanente. Esta é uma zona de produção althusseriana que coincide com a formulação de alguns problemas relacionados com o conceito de *conjuntura*. Como disse, a questão filosófica da *teoria* encontra aí a sua consistência inconsistente e, portanto, seu conceito e o conceito de sua torção. Nesse sentido, entendo que é possível contornar o lugar desse eixo no espaço geral da problemática althusseriana nos termos do par *prática teórica-conjuntura*, a fim de buscar essa operação desconstrutiva que faz o problema do político aparecer “de dentro” do problema da teoria, *como seu excesso*. O movimento desse processo resulta, como aponta Balibar, no efeito de um *traço não nulo* que só pode ser notado no enquadramento de uma leitura filosófica. Isso nos permite, como afirmou Balibar, conceder aos textos de Althusser algo mais do que normalmente é pesquisado dentro deles, o efeito não-nulo de um

²⁵ Esse esforço é, não por acaso, o que liga a intervenção filosófica de Althusser à aposta psicanalítica de Lacan que, em outra ordem de problemas, parece desenvolver um processo semelhante: “No decorrer de sua docência, ele explorou as diferentes formas que a *jouissance* é capturada pelo significante. A partir do falo, também designado como o significante da *jouissance*, Lacan inaugura uma série extraordinária de termos que se substituem. (...) De fato, cada um desses termos pode ser considerado uma “peça solta”, para usar a formulação de Jacques-Alain Miller, um elemento do real que, pela operação de significação é elevado à dignidade do significante, agindo como significante, para costurar o que não permanece junto” (Šumic, 2011, p. 49).

caminho que anula sua própria tese²⁶. Em nosso entendimento, o mais denso golpe nesta suspensão vazia que produz um “efeito não vazio” é notado no movimento pelo qual, no cerne desta questão filosófica do teórico, *uma distância é colocada* lá onde o problema da política aparece. Essa ausência-presença do político é a marca da historicidade na teoria; e, a partir daí, é possível supor que a politicidade da filosofia é o lugar de seu compromisso com o real, como Althusser desenvolveria nos anos seguintes.

Tudo o que pode ser verdadeiramente filosófico nesta operação de desenho nulo é o seu deslocamento, mas isso é relativo à história das práticas científicas e das ciências. (...) Portanto, há uma história em filosofia ao invés de uma história da filosofia: uma história do deslocamento da repetição indefinida de um traço nulo, cujos efeitos são reais²⁷.

O desdobramento analítico da noção de sobredeterminação e de suas consequências teóricas nos permite abordar o problema da *conjuntura* – ou de estrutura como conjuntura – que é organizada em torno da questão da teoria na chave da inteligibilidade da história. A zona teórica que dá consistência à interrogação da problemática filosófica materialista é a chave de sua *cientificidade*. O chamado “desvio teoreticista” de Althusser, longe de construir um panteoreticismo ou um formalismo hipertrofiado, permite apontar os *limites* da teoria e, conseqüentemente, abrir o caminho para a possibilidade de pensar uma filosofia materialista em seu pleno direito; ou seja, aquele que tenta fazer a história como passível de ser pensada sem subsumi-la à sua própria lógica. Colocamos o nervo deste movimento no conceito de sobredeterminação que, ao ser

²⁶ Balibar, 2004, p. 57.

²⁷ Althusser, 1971, p. 38.

proposto como chave para a inteligência de uma conjuntura, estabelece os limites do *inteligível* no *conjuntural*.

A história deixa sua marca na teoria na forma de uma ruptura que é, ao mesmo tempo, um evento histórico e um movimento dentro do teórico: uma dobra da teoria sobre si mesma. A *ruptura* que Althusser identifica na teoria marxista no que diz respeito à sua própria genealogia hegeliana não é apenas histórica ou apenas teórica. É, antes, a *distância*, o espaço tortuoso que se abre entre o histórico e o teórico, onde o paradoxo de uma *unidade na disjunção* está em ação²⁸. Só assim pode a noção de ruptura ser mantida – apenas vagamente por causa das dificuldades bachelardianas, as quais Althusser mais tarde se repreenderia e que Balibar define rigorosamente²⁹ –, se algum grau de precisão tiver de ser estabelecido.

A ruptura de Marx com Hegel não consiste simplesmente em um “corte”, no sentido de uma *demarcação* de formações teóricas em relação a seus predecessores não teóricos (ideológicos); mas sim, é isso e também o índice de um *processo interminável* que transforma a posição althusseriana em um *(re)começo* da posição marxista: sua leitura, sua transformação e sua luta pela existência. Sua vida e sua crise.

²⁸ Althusser apresenta esta figura para dar conta da complexidade da problemática marxista: “Esta atitude pode ser paradoxal, mas Marx insiste nela em termos categóricos como a condição absoluta de possibilidade de sua teoria da história; ela revela a existência de dois problemas distintos em sua unidade disjunta. Há um problema teórico que deve ser colocado e resolvido para explicar o mecanismo pelo qual a história produziu como resultado o modo de produção capitalista contemporâneo. Mas, ao mesmo tempo, há outro problema absolutamente distinto que deve ser colocado e resolvido a fim de entender que esse resultado é, de fato, um modo de produção social, que esse resultado é precisamente uma forma de existência social e não qualquer forma de existência” (Althusser, 1970, p. 65).

²⁹ Balibar, 2004, p.9-48.

O empreendimento althusseriano para produzir uma filosofia materialista procurando-a na produção teórica de Marx descreve a forma de um deslocamento que resulta em *aporia*: a filosofia imanente das práticas teóricas marxistas é, como tal, seu *critério interior*. Mas não é imanente apenas à teoria de Marx, é imanente também às práticas políticas do movimento operário, como se destaca em uma leitura apenas superficial dos textos clássicos: “... então, devemos começar considerando práticas em que a dialética marxista como tal está em ação: prática teórica marxista e prática política marxista”³⁰. A *aporia* é, então, que a filosofia só pode ser pensada em sua condição interna a uma determinada ciência se for assumida também como a leitura daquilo que resulta como exterior a si mesma, porque é imanente a práticas não-científicas. Temos, então, que *a filosofia é interna à ciência e a transborda ao mesmo tempo*. Esta é a posição filosófica materialista que se construirá – não como discurso, mas como filosofia atuante – no processo de trabalho teórico que abrange quase três décadas de seus escritos.

Se, como dissemos acima, a problemática althusseriana consiste em lidar com a união desarticulada do teórico e do político, Althusser transforma essa solução aporética na fórmula materialista para o problema que a “descoberta” de Marx coloca em tensão: o impossível encontro entre filosofia e história é reinscrito como união contraditória entre teoria e política³¹.

Isso reforça a necessidade de uma crítica da tradição filosófica que identifique o saber com a ação política, e da ênfase na ruptura

³⁰ Althusser, 2005, p. 173.

³¹ Seria necessário aqui um trabalho de pesquisa, visando estabelecer a diferença entre a “união” empregada por Althusser e a unidade que poderia derivar da dialética idealista hegeliana para especificar em que medida ainda se pode falar de uma dialética. Isso não é algo que podemos desenvolver aqui, mas não podemos deixar de indicar a necessidade desta tarefa.

da operação marxista com as tendências humanistas que Althusser define como as Filosofias da Consciência em um claro aceno para a psicanálise e sua potência contra-epistemológica.

Nessa linha, Althusser sustentará que a problemática marxista toma forma como uma operação de ruptura dentro do próprio campo dessa cifra hegemônica (o Sujeito), que identifica o conhecimento com a história. Isso funciona não apenas como matriz do pensamento filosófico, mas também do senso comum. “Toda a filosofia ocidental moderna é dominada pelo “problema do saber”, diz Althusser, e depois esclarece: “dominada pela solução ideológica, imposta e antecipada à formulação da pergunta certa; imposta pelos “interesses práticos, religiosos, éticos e políticos estranhos à realidade do conhecimento...”³². A formulação da filosofia materialista que toma consistência nesta operação marxista de ruptura só é possível a partir da premissa de produzir uma concepção não-humanista do processo de conhecimento; o que quer dizer uma concepção que não requeira a figura de um sujeito cognoscente como uma construção espelhada – ao mesmo tempo forma e norma – dos sujeitos empíricos cognoscentes. Essa crítica da própria epistemologia coincide com a prática da nova problemática da sobre-determinação, como fórmula para a compreensão de um tópica processual:

Notarei, de passagem, que o conceito de processo sem sujeito sustenta a obra de Freud. Mas falar de um processo sem sujeito implica que a noção de sujeito é ideológica. Se este dupla tese é levada a sério: 1. o conceito de processo é científico; 2. a noção de sujeito é ideológica; de onde se seguem duas consequências distintas; 1. a revolução das ciências; a ciência da história torna-se

³² Althusser, 1970, p. 53

formalmente possível, 2. uma revolução na filosofia: já que toda a filosofia clássica repousa sobre as categorias de sujeito + objeto (objeto = reflexo espelhado do sujeito). Mas essa herança positiva ainda é formal. A questão que se coloca é então: quais são as condições do processo da história? Marx não deve nada a Hegel: ele contribui no ponto decisivo com algo inédito: só há processo sob relações³³.

Isso significa que, se a ciência tem uma história, precisamos aceitar que mesmo que os “indivíduos humanos sejam seus agentes”, o conhecimento pode não ser entendido como a faculdade de um sujeito, nem transcendental, nem empírica, nem psicológica. Em vez disso, o pensamento se desenvolve como um processo sob relações, isto é, relações inscritas no enquadramento concreto de uma complexidade histórica. A condição processual do conhecimento é sua condição histórica. A força ontológica desta frase pode não ser domada em poucos parágrafos. Para compreendê-la, é necessário um longo desvio que não poderia atravessar aqui; mas posso, no entanto, extrair algumas de suas consequências. A primeira é que o histórico faz parte da definição do próprio teórico. Agora, essa estranha “consequência” que extraímos da intervenção de Althusser no seminário ditado por Jean Hyppolite no início dos anos setenta e que, portanto, pode ser concebida como parte de uma operação de “retificação”, já estava redigida em *Lire le Capital*, em que Althusser não se abstém de insistir na necessidade de conceber o conhecimento como:

(...) sistema historicamente constituído de um aparato de pensamento, fundado e articulado à realidade natural e social. É definido como o sistema de condições reais que o tornam, se me atrevo a usar a

³³ Althusser apud D'Hondt, 1973, p. 119.

frase, um determinado modo de produção de conhecimentos³⁴.

Esse sistema de produção teórica se articula em uma conjuntura: suas práticas são articuladas com práticas econômicas, políticas e ideológicas concretas; essa é a sua existência determinada. É isso que define e atribui funções ao pensamento de indivíduos singulares “que só podem “pensar” os “problemas” já colocados de fato ou potencialmente; por isso é também o que põe o “poder de pensamento” para trabalhar”³⁵. Desta forma, deixa de ser concebido dentro do esquema de uma dicotomia que opõe uma consciência e o mundo material sem um resíduo (e que, portanto, o reflete como um espelho). E, em troca, resulta em um “sistema real peculiar, estabelecido e articulado ao mundo real de uma determinada sociedade histórica”; um sistema específico de práticas articuladas, definido pelas condições de sua existência, com uma estrutura própria³⁶.

A característica específica do conhecimento repousa em sua capacidade de indicar seu próprio lugar entre as muitas outras práticas sociais³⁷, e que é, portanto, capaz de indicar suas próprias condições históricas, porque também pode indicar o lugar e as condições históricas da ideologia que transforma e relega à sua própria pré-história. Ou seja, a perspectiva de um processo de produção de conhecimento como um processo de produção material, ou seja, a partir da concepção de um “trabalho de transformação

³⁴ Althusser, 1970, p. 42.

³⁵ Idem.

³⁶ Idem.

³⁷ Como oposto à ideologia, a qual apaga suas próprias condições de produção e se oferece com a força de uma evidência tautológica, cuja forma mais acabada é ainda a do discurso do Sujeito religioso “Eu sou aquele que é”.

(*Verarbeitung*) da intuição (*Anschauung*) e a representação (*Vorstellung*) em conceitos (*Begriffe*)³⁸. Nessa concepção, a “matéria-prima” das instituições e representações não é pensada no sentido de uma intuição sensível ou de uma representação pura, mas consiste sempre já em articulações complexas, que combinam por sua vez “elementos sensoriais, técnicos e ideológicos”³⁹. Nunca há um objeto puro, idêntico ao objeto real, como ponto de partida no processo de conhecimento. Há uma matéria-prima ideológica que se transforma no processo de conhecimento que produz, como resultado, conhecimentos.

Assim considerado, o conhecimento:

não cai do céu nem do “espírito humano”; é o produto de um processo de trabalho teórico, está sujeito a uma história material, e inclui entre suas condições e elementos determinantes as práticas não-teóricas (econômicas, políticas e ideológicas) e seus resultados. Mas, uma vez produzida e constituída, a teoria formal-teórica dos objetos pode e deve servir como objeto de um trabalho teórico em sentido forte, deve ser analisada, pensada em sua necessidade, suas relações internas, e desenvolvida de modo a extrair delas todas as consequências - ou seja, toda a sua riqueza⁴⁰.

É o conceito de *processo* (sobredeterminado) que indica a historicidade da produção do conhecimento e, portanto, também *sua articulação com práticas não teóricas*. Se, no curso de sua autocrítica, Althusser se repreende por não ter contemplado plenamente a dimensão política da noção de ruptura⁴¹, e daí deriva

³⁸ Althusser, 1970, p. 22. Recuperando, então, a tão conhecida máxima de Marx na sua *Zur Kritik der politischen Ökonomie*.

³⁹ Ibidem, p. 43.

⁴⁰ Althusser, 1990, p. 51.

⁴¹ Como pode ser lido no prólogo da segunda edição de *Pour Marx*, como já mencionamos.

um certo “desvio”, que poderia resultar em uma leitura da demarcação da ciência/ideologia na chave idealista do erro/falsidade, é preciso sublinhar que a sua própria definição como *prática* teórica, desenvolvida em *Sobre a Dialética materialista*, já contém os elementos cruciais para evitar tal confusão:

teoria é uma prática específica que age sobre seu próprio objeto e termina em seu próprio produto: um conhecimento. (...) o conhecimento do processo desta prática teórica em sua generalidade, ou seja, como a forma especificada ou diferença real da prática, ela mesma uma forma específica do processo geral de transformação, do “desenvolvimento das coisas”, constitui uma primeira elaboração teórica da Teoria, isto é, da dialética materialista⁴².

Sustento que o conceito de prática teórica, que atua no centro de sua concepção de conhecimento, nos obriga a considerar a relação (e demarcação) entre *ciência* e *ideologia* – no contexto de uma filosofia da distinção *histórica* entre práticas científicas e ideológicas, correlativas a uma teoria materialista das formações históricas. Isto é, dentro da *causalidade sobredeterminada*. Isso é entendido como o nome da condição ao mesmo tempo específica e diferenciada da prática geral e teórica ou inscrita no processo geral de transformação. O que esta referência enigmática desdobra é nada mais que a ênfase na condição prática estrita da produção teórica e, portanto, aponta o local onde sua especificidade deve ser considerada – esse lugar é o pensamento de uma complexidade articulada, ou antes, de uma causalidade sobredeterminada. Isso, por sua vez, nos permite pensar a diferença e a articulação da prática teórica com aquelas que não são idênticas a si: as práticas

⁴² Althusser, 2005, p. 173.

ideológicas; mas, desse modo, abre a possibilidade (e a necessidade) de pensar sua diferença e sua articulação com outras práticas, econômicas, políticas...

É, pois, na mesma medida em que a inscrição do problema do conhecimento é produzida na tópica descentralizado da sobredeterminação (e isso ocorre no mesmo instante em que a teoria é pensada como *práxis*) que a diferença ciência/ideologia *ocupa* o lugar da díade idealista verdade/falsidade e coloca, em seu lugar, um critério que introduz a condição histórica *do concreto* e singular ao terreno da Epistemologia. Contra o que Althusser pode sugerir em sua autocrítica, esse movimento crítico é menos devedor da noção bachelardiana de ruptura epistemológica do que do conceito de *prática* teórica e da problemática materialista como pensamento da articulação diferencial de práticas.

É a noção de sobredeterminação que produz a entrada da história na filosofia, no que diz respeito ao “problema do conhecimento”. E o faz adicionalmente com a virtude de não conduzir a qualquer tipo de relativismo, na medida em que é solidário com a premissa segundo a qual a cientificidade se “con-forma” como um *sistema imanente* de práticas teóricas; isto significa seguir um critério de *interioridade radical* de práticas científicas, pois a definição de práticas teóricas em sua especificidade repousa na possibilidade de conceituar suas *diferenças relativas* no que tange a outros tipos de práticas.

Se Althusser se repreende por não ter dado uma forma teórica adequada a essa ideia, isso não nos autoriza a supor que ela já não esteja praticamente em ação em seus textos clássicos. Desse modo, refletindo sobre a ideologia, uma nova filosofia materialista é produzida como *deslocamento*, tomando o lugar do “problema do

conhecimento”, historicamente ocupado (constituído) pela filosofia moderna:

Pois, nesse trabalho de investigação e conceituação, temos que aprender a não fazer uso dessa distinção de uma forma que restaure a ideologia da filosofia do Iluminismo, mas, ao contrário, tratar a ideologia que constitui a pré-história de uma ciência, por exemplo, como uma história real com suas próprias leis e como a pré-história real cujo confronto real com outras práticas técnicas e outras aquisições ideológicas ou científicas foi capaz, em uma conjuntura teórica específica, de produzir a chegada de uma ciência, não como seu objetivo, mas como sua surpresa⁴³.

Tanto que Althusser lembra a expressão de Macherey para afirmar que toda ciência, em sua relação com a ideologia, só pode ser concebida como uma “ciência da ideologia”; assumindo ao mesmo tempo “o objeto de conhecimento, que só pode existir na forma de ideologia no momento de constituição da ciência”⁴⁴.

Esta questão é desenvolvida por Badiou sob a ideia de que o par ciência/ideologia existe antes de cada um de seus termos separadamente, e isso pressupõe aceitar que não é uma oposição distributiva que permitiria alocar as diferentes práticas e discursos, muito menos valorizá-los abstratamente. Sua diferença pode não ser apreendida como uma *simples contradição*, mas como *processo*: a ciência é um processo de *transformação-diferenciação* e a ideologia é um processo de *repetição-unificação*. Dizer que a ciência é “ciência da ideologia” implica que “a ciência produz o conhecimento de um objeto do qual uma determinada região da ideologia indica a existência”⁴⁵. Mas, além disso, a ciência é a ciência da ideologia

⁴³ Althusser, 1970, p. 45.

⁴⁴ Althusser, 1970, p. 46.

⁴⁵ Badiou, 1967.

porque, reciprocamente, ideologia é sempre ideologia para uma ciência: “Os únicos discursos conhecidos como ideológicos o são enquanto retrospecção de uma ciência”⁴⁶.

Voltamos assim à ideia de “ruptura”, e de algum modo começamos a vislumbrar, na forma de sua relação com a ideologia, o carácter topológico da trama que compõe o problema althusseriano do conhecimento (em sua condição processual e complexa). As figuras topológicas anunciam a relação entre o “problema do conhecimento” e as noções de *conjuntura* e *sobredeterminação*.

Não é um exagero dizer que o MD (materialismo dialético) está em seu ponto mais relevante neste problema: como pensar a articulação da ciência naquilo que ela não é, sempre preservando a radicalidade impura da diferença? Como pensar a não-relação daquilo que é duplamente relacionado? A partir desse ponto de vista, podemos definir o MD como a teoria formal das rupturas. Nosso problema, portanto, ocorre em um contexto conceitual muito mais amplo, que diz respeito a todas as formas de articulação e ruptura entre as instâncias de uma formação social⁴⁷.

Não se trata de pensar o processo de conhecimento sob o aspecto filosófico de um teatro concebido como a relação *fechada* e *espelhada* dos protagonistas do vínculo epistêmico; mas sobre pensar na chave topológica de uma problemática entendida como uma *combinação* ou *articulação* de elementos resultantes de uma *conjuntura* (teórica e não teórica).

A trama ideológica da filosofia clássica – diz Althusser – pode ser identificada na figura do círculo de *garantia*, pois é a questão da

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Badiou, 1967, p. 20.

garantia do conhecimento que nos coloca no terreno ideológico da filosofia que vai do “círculo cartesiano” até o círculo da teleologia hegeliana ou husserliana⁴⁸. Este círculo explode (e sua explosão se torna “visível”) na premissa materialista que distingue, para nunca mais se associar de novo, o objeto real do objeto de conhecimento. Althusser encontra em Marx essa *outra* relação de conhecimento, entendida agora como uma relação de *apropriação*. Isso é onde a ciência acaba por ser uma forma específica (diferente) das várias formas humanas de apropriação do mundo, política, moral, estética e a própria religião⁴⁹.

Entendendo a relação cognosciva como uma forma de *apropriação*, a filosofia (como uma “teoria da prática”) cuida disso, *mas não só* disso; porque para pensar sobre isso, a filosofia deve ser capaz de pensar na sua diferença; ou seja, suas relações diferenciais às outras formas de apropriação que distinguem as diferentes práticas. Toda prática, como atividade de apropriação, pressupõe duas condições; uma é seu caráter mal construído, processual e, portanto, incompleto; a outra, a condição sempre imprópria tanto de seu objeto quanto do seu resultado.

A “primazia do ser sobre o pensamento” pode, nesta perspectiva, ser traduzida no sentido de uma primazia *das práticas* (atividade de conformação) em relação ao discurso da filosofia (já tendo se tornado uma forma). Uma primazia que, portanto, não é de modo algum um “fundamento”. Neste quadro, a filosofia torna-se:

uma disciplina deste mundo, como uma disciplina que tem este mundo como objeto nas formas efetivas de

⁴⁸ Althusser, 1970, p. 53.

⁴⁹ Althusser, 2008, p. 55. A edição original deste texto corresponde ao artigo publicado por Althusser na *Revue de l'enseignement philosophique* XIII, 5 (junho-julho de 1963) como resposta a uma investigação publicada pela revista sobre a relação entre filosofia e ciências humanas.

sua apreensão (de “sua apropriação”, disse Marx): formas de percepção, de ação, da prática política, da prática teórica das ciências, da arte, da religião etc. Essa autonomia da filosofia nos é expressa através da rejeição de qualquer “positivismo”, qualquer “empirismo”, qualquer “psicologismo”, qualquer “pragmatismo”. Porque se a “verdade” é esse conteúdo, esta coisa ou esta fórmula da ciência, se a verdade é este “dado” ou este “objeto”, em sua opacidade ou em sua transparência de fato, não sabemos o que pode ser feito com a filosofia. Basta “estudar a realidade” (...) que a filosofia encontrará sua morte natural: será enterrada dentro das ciências existentes⁵⁰.

A noção marxista de apropriação coloca o problema do conhecimento no terreno real das práticas *na* história e, conseqüentemente, também contamina a filosofia que cuida desse problema com a história. Este é o sentido no qual uma certa ambigüidade ou intercambialidade que opera nos textos dos anos setenta deve ser entendida, em que a *teoria da prática teórica* é também “teoria da prática em geral – a dialética materialista”⁵¹. Isso não é um mero deslocamento retórico, mas uma ideia profunda: uma teoria da prática teórica já é em si mesma uma filosofia da articulação complexa de práticas diferenciadas, uma teoria de um “prática social” que não existe senão como uma complexidade de práticas, ou seja, como uma generalidade inconsistente:

Assim, “prática social”, a unidade complexa das práticas existentes em uma determinada sociedade, contém um grande número de práticas distintas. (...) É levada a sério ainda mais raramente: mas esta condição prévia é indispensável para uma compreensão do que a própria teoria e sua relação com a “prática social” são para o marxismo⁵².

⁵⁰ Althusser, 1960, p.28.

⁵¹ Althusser, 2005, p. 169.

⁵² Ibidem, p. 167.

Como Badiou deduziu anteriormente, a “organização sistemática” das noções elementares do *materialismo histórico* através do *materialismo dialético* produz o conceito geral de prática como efeito, entendido como o processo de transformação de uma determinada matéria-prima. Contudo:

Dizer que o conceito de prática é o conceito mais geral do MD (materialismo dialético) (sua primeira combinação regulada de noções), equivale a dizer que no “todo social” existem apenas práticas. (...) Isso também significa que a generalidade deste conceito não pertence ao MH (materialismo histórico), mas apenas ao MD. A prática não existe: “não há prática em geral, mas apenas práticas distintas”⁵³.

A história, tal como pensa o materialismo histórico, só admite *práticas concretas, determinadas, múltiplas*. Parece que a radicalidade e potência desta tese, que permitem situar tanto práticas teóricas e ideológicas (mas também práticas políticas) no mesmo terreno, foram consideradas insuficientemente. E, no entanto, é um movimento disruptivo total no que se refere à interação tradicionalmente descrita da relação entre o par *história e filosofia*.

Nessa perspectiva, a afirmação de Althusser de que “o conhecimento se preocupa com o mundo real por meio de seu modo específico de apropriação do mundo real”⁵⁴ deve ser considerada. A questão do conhecimento vai então ser a questão da estrutura do modo específico (e determinado) de apropriação/transformação, em que as *práticas teóricas* consistem em sua diferença (e, portanto, em sua relação) no que se refere a outras práticas.

Isso não constitui um problema exclusivo da história da

⁵³ Badiou, 1967, p. 35.

⁵⁴ Althusser, 1970, p. 54.

ciência, mas envolve a própria filosofia, não apenas o campo chamado de “Filosofia da Ciência”, mas toda a Filosofia (isto significa uma certa formação filosófica, claro que não qualquer uma, mas aquela que reivindica o nome *de* Filosofia) que se desenvolve do ponto de vista da questão do conhecimento e constitui sua função como operador de uma garantia cognitiva.

A posição materialista desconsidera a questão de uma garantia *a priori* do conhecimento, dissolve a figura filosófica (ideológica) do “drama epistêmico” e, por isso, “encenando os personagens indispensáveis a este cenário (...), colocando à consciência científica a questão das condições de possibilidade de sua relação de conhecimento com seu objeto”⁵⁵, perde sua função. Essa confusão responde à forma em que a filosofia imaginou o vínculo epistêmico:

(...) uma relação de interioridade e contemporaneidade entre um Sujeito e Objeto míticos, obrigados a assumir o comando, se necessário, falsificando os mesmos, as condições reais, ou seja, o real mecanismo da história da produção de saberes, com o objetivo de submetê-los a fins religiosos, éticos e políticos (a preservação da “fé”, da “moralidade” ou da “liberdade”, ou seja, valores sociais)⁵⁶.

Mesmo que ainda haja um longo caminho pela frente antes de poder falar sobre uma formulação totalmente materialista do problema do conhecimento, a tarefa da filosofia materialista com relação a este problema é de fato clara: refletir sobre o conhecimento questionando seus materiais, sem fixar previamente a resposta com os “títulos e direitos” de outros níveis da vida social (outras práticas

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Althusser, 1970, p. 55.

concretas), moralidade, religião etc. Tal é a suposta luta dupla que formula o problema do conhecimento em termos materialistas; isto é, em uma relação imanente com práticas teóricas concretas e determinadas, onde reside a sua especificidade: sem subordiná-las ao requisito religioso da leitura; mas, tampouco, sem subordinar a história ao propósito das mesmas.

É notável até que ponto a intervenção nas “praças” ocupadas pela Filosofia do Conhecimento constitui uma estratégia *política* para desenvolver o novo vínculo entre filosofia e história. Superar essa “virada da imaginação” – que se baseia na identificação do *Logos* e da história como fundamento do “mito religioso da leitura” – exige colocar a lente sobre a relação proposta por Marx em termos de uma “apropriação”. Isso proíbe recorrer à solução ideológica que convoca os personagens Sujeito e Objeto em sua *estrutura espelhada* de reconhecimento mútuo.

“A ideologia é um processo de redobramento intrinsecamente (...) ligado à estrutura especular da fantasia. (...) Se a ciência é um processo de transformação, a ideologia – na medida em que o inconsciente surge para constituir a si mesmo aí – é um processo de repetição”⁵⁷. Trata-se de recorrer às *práticas* – como modos de apropriação diferencial – o que permite reformular a relação entre *ciência* e *ideologia* nos termos de um *processo*.

E justamente por ser um processo de transformação, a relação cognoscente de apropriação não é configurada em torno de qualquer tipo de operador de garantias; não consiste em um movimento de fechamento, supõe uma *estrutura* singular e específica: uma *paradoxal estrutura de abertura*:

⁵⁷ Badiou, 1967.

(...) o paradoxo do campo teórico é seu caráter infinito porque se trata de um espaço definido, ou seja, não tem limites, nem fronteiras externas que o separam do nada, precisamente porque se define e se limita a partir de si mesmo, carregando em si a finitude de sua definição que, ao excluir o que não é, faz com que seja o que é. Sua definição (uma operação científica por excelência), então, é o que o torna tanto infinito em sua espécie quanto demarcado dentro de si, em todas as suas determinações, pelo que é excluído dele em si mesmo, por sua própria definição⁵⁸.

Essa condição paradoxal de um espaço, ao mesmo tempo aberto e diferenciado, repousa no que Althusser chama de “critério de interioridade radical” do conhecimento nas práticas científicas. A estrutura do campo teórico responde à *forma paradoxal* que supõe a coexistência de duas premissas, a condição *interior* de sua definição e sua *abertura*, sua falta de limites. Nos aspectos relacionados ao problema do conhecimento, o “critério de interioridade radical das práticas” estabelece que a *cientificidade* é imanente às práticas teóricas, em vez de construir uma racionalidade *a priori* ou uma fórmula prescritiva. Mas isto não é tudo. A singularidade da *causalidade imanente*, tal como se desenvolve na problemática althusseriana, é colocada no vínculo entre a racionalidade de uma formação e seus *limites*, de modo a ser difícil localizar o espaço onde um mecanismo *produtivo* não seja meramente *reprodutivo*.

Essa é a relação entre uma formação e seus limites porque, no caso da teoria, o “critério de interioridade” não pode ser desacoplado da condição *aberta* de toda ciência. Como aponta Étienne Balibar:

Althusser, por sua vez, nunca deixou de sustentar que o “critério de prática” para o conhecimento é interno à

⁵⁸ Althusser, 1970, p. 27.

prática teórica de cada ciência. Sob a condição de lembrar que, por definição, ciência não é um círculo de idéias fechado, mas uma prática aberta a outras práticas e ao seu próprio desenvolvimento⁵⁹.

Althusser propõe suas noções de problemática teórica e de leitura sintomática no contexto de uma rejeição da tese filosófica que, ao identificar a verdade com o discurso, formula o problema do conhecimento como um problema sobre sua garantia, em um esquema circular amarrado à estrutura especular da fantasia⁶⁰. A leitura sintomática é baseada na consideração de um discurso teórico que decorre de “tudo que nele “soa oco” para um ouvido atento, apesar de sua plenitude”⁶¹. Isso quer dizer que a leitura, para ser sintomática, deve concentrar sua atenção naquelas zonas onde algumas fórmulas imaginárias inevitavelmente se entrelaçam na textura teórica, procurando investir os espaços de *impasse*. E isso porque é ali, naqueles espaços extremamente frágeis, onde uma ciência vive: uma teoria “depende menos para sua vida daquilo que conhece do que do que não conhece”⁶². São aqueles espaços aludidos pela presença de elementos ideológicos que indicam os *limites* do discurso teórico e constituem, por isso mesmo, seus pontos mais vitais. Por isso, Althusser sublinhou o movimento *paradoxal* que ele propõe como a matriz da teoria: a ciência é a ciência da ideologia.

Em outras ocasiões, Althusser aludiu a essa tese ao evocar a expressão spinoziana segundo a qual:

É só porque (*enim*) possuímos (*habemus*) uma ideia verdadeira que... também podemos dizer: “*Verum index sui et falsi*”; o que é verdade é tanto o sinal de si mesmo e do que é falso, e o reconhecimento do erro

⁵⁹ Balibar, 2004, p. 15, nota de rodapé nº 8.

⁶⁰ Badiou, 1967.

⁶¹ Althusser, 1970, p. 30.

⁶² Idem.

(e de verdades parciais) depende de partir do que é verdadeiro⁶³.

A verdade é sempre descoberta em um processo de ordem secundária, é uma leitura retroativa do que já estava lá. Mas não pode ser dito que a leitura é ela mesma o que localiza a verdade, cada vez que tem um discurso teórico, ela o lê como condição. A leitura filosófica se desenha, portanto, como uma transição entre o gesto que lê e descobre o que já estava lá sem ser descoberto. É um *processo sem Sujeito, Origem ou Fim*, em que a verdade não é um atributo a ser encontrado, mas o efeito de um desajuste.

IV. Inconsciente *sive* política: palavras para (re)começar.

A ação de demarcação, profundamente ligada ao problema da *leitura* – e, portanto, do conhecimento –, coloca a filosofia em um espaço *liminar*. A pergunta que podemos fazer, a partir de agora, é se uma fórmula capaz de definir a *filosofia-diagonal* no campo da premissa materialista de *imanência*, que o desenvolvimento do problema do conhecimento desdobra sob a condição *do critério de interioridade radical das práticas*, pode ser pensada. Voltamos, finalmente e por outra estrada, que é, em sua determinação última, a mesma para o problema do excesso. E com isso, à relação entre filosofia e tópica.

O esforço do pensamento althusseriano para evitar fechar o círculo de complexidade ao atribuir uma dimensão supra-histórica à

⁶³ Althusser, 1976, p.185 -186.

filosofia, mesmo nos termos de uma “prática”, (prática-mãe, prática das práticas) é encontrado repetidamente. Pelo contrário, no que diz respeito ao vínculo entre filosofia e práticas (sempre concretas, determinadas), Althusser insiste em conceber a materialidade filosófica como a *leitura de uma tópica* que é uma *intervenção*. Uma espécie de conhecimento teórico abstrato que não deixa de ser heterogêneo a si mesmo, que funciona como um intervenção política cada vez que assume sua própria “politicidade” interna.

É assim que Althusser explicaria, logo no início de seu tão conhecido prólogo da segunda edição de *Pour Marx*, a condição do pensamento filosófico de seus textos:

são ensaios filosóficos, tendo investigações como seus objetos, e como seu fim, uma intervenção na presente conjuntura teórico-ideológica em reação às suas perigosas tendências. (...) “Eles “intervêm” em duas frentes, para traçar, na excelente expressão de Lênin, uma “linha de demarcação” entre a teoria marxista por um lado, e tendências ideológicas por outro”⁶⁴.

Essa dupla condição, de ser tanto um texto filosófico quanto uma intervenção, se traduziria anos mais tarde na figura paradoxal da *eternidade da filosofia*. “Anteciparei uma tese tripla: a filosofia não tem nenhuma história = a filosofia é “eterna” = nada acontece na filosofia”⁶⁵.

A “teoria do efeito-filosofia”, que consiste em uma repetição, de um nada que insiste e retroalimenta uma causalidade “eterna”, “no sentido em que Freud sustenta que o inconsciente analítico é

⁶⁴ Althusser, 2005, p. 12.

⁶⁵ Althusser, 1997, p. 333.

eterno”⁶⁶, convoca uma causalidade estrutural que supõe um “sistema de instâncias entre as quais figura o inconsciente filosófico”⁶⁷.

Chegamos assim ao lugar da relação (paradoxal) entre o *limite* e a *necessidade* de sobredeterminação na problemática althusseriana. Este conceito visa uma racionalidade imanente, concreta e descentralizada, que assume o vínculo paradoxal da lógica com o singular. Paradoxal, porque a própria singularidade é uma categoria da lógica, mas é também uma categoria nos *limites da lógica*, como Jacques-Alain Miller insiste repetidamente⁶⁸. Nesse sentido, como conceito, essa sobredeterminação situa-se nos limites do conceitual; ou para colocar de forma mais controversa, é o conceito-limite do vínculo entre o conceitual e o não-conceitual.

Assim, a sobredeterminação é uma tentativa de responder – talvez uma resposta que ainda não encontrou sua pergunta, ou que não conseguiu formulá-la em termos adequados – o problema da *necessidade na história*, uma necessidade que não só coexiste, mas se organiza *funcionando como limite*. Não se trata apenas de tornar a história *pensável*, mas de assumir o compromisso de pensar o historicamente concreto e singular enquanto situado em seu meio (sem com isso, como dissemos, reduzi-lo a um mera historicização relativista do pensamento). Esse tipo de dialética – se o termo for ainda adequado – é encontrado em ação – e mais ou menos “visível” – na estrutura de *abertura* reconhecida pelo pensamento althusseriano a um *Gliederung* teórico. E avança produzindo uma trincheira, uma profunda contradição dentro da própria discursividade

⁶⁶ Ibidem, p. 336.

⁶⁷ Ibidem, p. 337.

⁶⁸ Miller, 2007.

filosófica, da qual não há escapatória: “Não se trata de “suprimir a filosofia (...) do mesmo modo que não se trata, na cura freudiana, da supressão do inconsciente”⁶⁹.

Como princípio específico da dialética materialista, a sobredeterminação toma forma na questão da *necessidade que opera como racionalidade científica* e permite dar conta da condição complexa e descentralizada da totalidade histórica marxista. Nesse sentido, a sobredeterminação é proposta como um princípio de inteligibilidade, uma cifra da *racionalidade*. E ainda – e isso é essencial para a questão –, em seu desenvolvimento lógico, recorre ao *desvio* e à excepcionalidade com o intuito de pensar o compromisso materialista com a necessidade na *existência*. Em outros termos, para colocar a *singularidade* do concreto na história e a condição *real e processual* de suas transformações, ou a eficácia da prática política.

Conceituar a sobredeterminação pode ser uma tarefa impossível ou uma ambição paradoxal, mas é precisamente por essa razão que podemos afirmar que ela sinaliza o *(re)começo* do materialismo na filosofia althusseriana.

A filosofia é em si mesma sempre uma repetição (ou melhor ainda, uma iteração): um jogo de posições sem desenvolvimento em direção a um único lugar – mas com efeitos reais. A introdução deste termo, que é tudo menos recente, é a posição de uma diferença dentro do campo filosófico, e é por isso que seu começo é sempre um *(re)começo*. Por isso, também é mais conveniente falar de uma “posição materialista na filosofia” em vez de uma “filosofia materialista”.

⁶⁹ Althusser, 1997, p. 340.

Uma trama sobredeterminada pode ser acessada em qualquer ponto – a partir da perspectiva teórica –, mas não em qualquer ponto – de uma perspectiva política. Essa dupla disposição (teórica e política) não é uma duplicidade de pensamento, é antes o esforço de manter um espaço entre os dois planos de problemas e tornar esse espaço consistente como “problemático” – como uma união desarticulada. Portanto, não é um capricho para Althusser pesquisar a operacionalidade do princípio da sobredeterminação em ambos os campos – teórico e político – simultaneamente. De um lado, a dialética materialista é lida como uma racionalidade imanente das práticas teóricas de Marx e, como tal, a sobredeterminação é “arrancada” de sua performance prática na produção científica de Marx. Mas isso não é tudo: a noção de sobredeterminação toma forma na estratégia *política* de Lênin, no pensamento da experiência prática, no campo de sua própria experiência, que dá contornos à contemporaneidade da conjuntura.

Isso é o que é insubstituível nos textos de Lênin: a análise da estrutura de uma conjuntura, os deslocamentos e condensações de suas contradições e sua unidade paradoxal, as quais são a própria existência daquela “situação atual” que a ação política deveria transformar, no sentido mais forte da palavra, entre fevereiro e Outubro de 1917⁷⁰.

Insubstituível, o pensamento de Lênin é um *pensamento político*, um pensamento que se desenvolve na questão política. Não é o pensamento de um *teórico* “que necessariamente reflete sobre o

⁷⁰ Althusser, 2005, p. 179.

fait accompli” da necessidade”, mas o pensamento da ação política, “sobre a necessidade a ser alcançada”⁷¹.

Claro, não se trata de encontrar a “teoria” de Marx na “*práxis*” de Lênin; nem sobre adicionar algumas práticas teóricas a outras práticas políticas. Trata-se, ao contrário, de pensar que uma problemática materialista tem sua coerência *entre* práticas teóricas e práticas políticas e *entre* as formas científicas e políticas de pensamento: aí reside a singularidade da posição materialista na filosofia que o empreendimento althusseriano procura.

Seria excessivo se apressar em conjecturas em relação a múltiplos fatores que contribuíram para o brutal silenciamento e zombaria do pensamento althusseriano. Não podemos, no entanto, deixar de recordar a inquietante sugestão que Étienne Balibar lançou tanto a amigos quanto a inimigos no final dos anos oitenta:

Por quase vinte anos, Althusser foi o controverso marxista na França (...) Eliminar o papel de Althusser neste período é um típico aspecto de uma censura mais geral, que tem um significado muito preciso: significa negar que o marxismo no pós-guerra (especialmente nos anos 60 e 70) não foi uma simples repetição de dogmas. (...) Intelectuais marxistas e especialmente os intelectuais comunistas devem ser retratados como vítimas passivas ou impostores, meras vítimas de uma gigantesca conspiração. Eles deveriam não ter a capacidade de pensar por si mesmos⁷².

⁷¹ Idem.

⁷² Balibar, 1993, p. 2.

Bibliografía:

Althusser, Louis 1967, Sobre el trabajo teórico. Dificultades y recursos, Barcelona: Anagrama, 1967.

----- 'Freud and Lacan'. New Left Review, v I, nº 55, 1969

----- 1971, Lenin and philosophy and other essays, New York and London: Monthly Review Press.

----- 1976, Essays in Self-Criticism. New York: NLB.

----- 1990, Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays. New York-London: Verso.

----- 1997, Écrits philosophiques et politiques, Tome II, Paris: Stock-IMEC.

----- 2005, For Marx, London, New York: Verso.

----- 2008, "Filosofía y Ciencias Humanas" en La soledad de Maquiavelo, Madrid: Akal.

Althusser, Louis; Badiou, Alain 1969b, Materialismo histórico y materialismo dialéctico, Córdoba: Pasado y Presente.

Althusser, Louis; Balibar, Étienne 1970, Reading Capital. New York: NLB.

Badiou, Alain 2005, Metapolitics, New York-London: Verso.

----- 1967, The (re)commencement of dialectical materialism. Critique 240, May 1967.

Balibar, Étienne. Escritos por Althusser, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

----- 1993, "The non-contemporaneity of Althusser", in Kaplan, Anne and Sprinker,

Michael, The Althusserian legacy, New York: Verso.

Freud, Sigmund. The Interpretation of Dreams, New York: Basic Books, 2010.

D'Hondt, Jacques (comp.). Hegel y el pensamiento moderno. Seminario Dirigido por Jean Hyppolite, México: Siglo XXI, 1973

Hall, Stuart 1985, "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the PostStructuralist Debates." *Critical Studies in Mass Communication*, Vol. 2, N°2, June.

Marchart, Oliver 2009, *El pensamiento político post-fundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Miller, Jacques-Alain 2007, *La angustia lacaniana*, Buenos Aires: Paidós.

Sánchez Vázquez, Adolfo 1975, "El teoricismo de Althusser (Notas críticas sobre una autocrítica)". *Cuadernos políticos*, N° 3, enero-marzo, México, pp.82-99.

Šumič, Jelica 2011, "En el camino del semblante", *Debates y combates* N° 1, Buenos Aires, pp. 41-74.

Concreto pensado,
concreto-em-ato: Marx,
materialismo e a
abstração da troca

Ray Brassier

Concreto pensado, Concreto-em-Ato: Marx, Materialismo e a Abstração da Troca¹

RAY BRASSIER

Resumo:

A distinção feita por Marx entre concreto pensado² e concreto-na-realidade não diz respeito a uma diferença conceitual ou empírica, mas a uma diferença-em-ato. Essa diferença, no entanto, é verificada no nível da prática social e não meramente no nível do pensamento. É justamente a atualidade da prática que baliza a do pensamento, ainda que não haja necessariamente uma correspondência metafísica entre ambos. Mesmo que o pensamento possa adequadamente representar a estrutura da prática, não há nenhuma similaridade ou semelhança entre a estrutura do pensamento (aquilo que é concreto-em-pensamento) e a da prática (aquilo que é concreto-na-realidade). O que é concreto-na-realidade é um ato prático, cuja natureza não se revela nem àqueles que o executam nem aos que tomam a análise da consciência destes enquanto ponto de partida. Tais afirmações têm repercussões tanto para a crítica

¹ Texto traduzido por Rafael Moscardi.

² [N.T.] A discussão deste texto de Brassier se refere ao termo “*concrete-in-thought*” que aparece na tradução brasileira da Boitempo como “concreto mental”, e em outras traduções como “concreto pensado” ou “concreto mentalizado”. No inglês, o termo aparece também como “*concrete in the mind*”. O autor usa “*concrete-in-thought*”, que escolhi traduzir como “concreto pensado” para ser mais consistente com o argumento do autor e melhor transmitir o caráter lógico e crítico desta operação. Salvo essa mudança pontual, como se trata de uma exegese do texto marxista, optei por reproduzir as traduções da Editora Boitempo em citações diretas extensas, realizando apenas revisões pontuais visando manter a mesma clareza entre o texto citado e o esforço hermenêutico empreendido.

marxista da reificação quanto para a distinção entre trabalho vivo e trabalho morto. Argumento que a crítica marxista da reificação deve ser vista como uma crítica epistemológica, não ontológica, e que o contraste entre trabalho objetificante e objetificado não é um contraste metafísico entre existência autêntica e inautêntica, tampouco entre a experiência vivida e sua representação. Ao invés disso, é uma diferença formal entre prática inconsciente (invalidada) e prática consciente (socialmente validada). De todo modo, este contraste se ancora em uma premissa ontológica: que a atualidade da abstração no processo de troca depende de um ato que não é trocado (socialmente valorizado).

Palavras-chave: Marx; materialismo; crítica; abstração; concreto pensado.

Abstract:

Marx's distinction between concrete-in-thought and concrete-in-reality does not invoke a conceptual or empirical difference but a difference-in-act. This difference is verified in social practice rather than in thought. The actuality of practice verifies that of thought without there being a metaphysical correspondence between them. While thought can adequately represent the structure of practice, there is no similarity or resemblance between the structure of thought (what is concrete-in-thought) and that of practice (concrete-in-reality). What is concrete-in-reality is a practical act whose nature does not reveal itself either to those executing it or to the theoretical consciousness that takes the consciousness of practitioners as its starting point. This has ramifications for Marx's critique of reification as well as his distinction between "living" and "dead" labour. I argue

that Marx's critique of reification is epistemological, not ontological, and that the contrast between objectivating and objectified labour is not a metaphysical contrast between authentic and inauthentic existence or between lived and represented experience. Rather, it is a formal contrast between unconscious (unvalidated) practice and conscious (socially validated) activity. Nevertheless, this contrast has an ontological premise: the actuality of the exchange abstraction depends upon an act that is not actually exchanged (socially valorized).

Keywords: Marx; materialism; critique; abstraction; concrete-in-thought; practice; exchange.

Introdução.

O materialismo de Marx é um materialismo de abstração. O Capitalismo é um sistema de abstrações reais: mercadoria, valor, trabalho, dinheiro, troca etc. Diferente de abstrações geradas meramente através do pensamento (tais quais humanidade, direito, justiça, beleza etc.), abstrações reais são geradas por práticas sociais. Enquanto a unidade das abstrações do pensamento desafia coordenadas espaço-temporais por sua generalidade transcendental, a unidade das abstrações reais desafia tentativas de localização justamente porque elas se espalham através do espaço e do tempo. Abstrações reais são imanentes sem serem particulares, e abstratas sem serem transcendentais. Desta forma, o dinheiro, por exemplo, mesmo que representado ostensivamente por diversas formas particulares (moedas, notas ou criptomoedas) não é, em si, particularmente ostensivo. Tampouco é um artefato meramente conceitual, já que seus atributos e seu funcionamento não se

desdobram como processos apenas intelectuais. É algo, portanto, concreto, ainda que não necessariamente ostensivo³.

A atividade social concreta gera abstrações no campo da consciência. Exemplos destas, incluem: o indivíduo, propriedade, produtividade, população, o mercado, sociedade, natureza, Estado-nação, lei, direito etc. Estas, por sua vez, podem ser contrastadas com as categorias formais através das quais Marx, de maneira crítica, identifica essas abstrações do pensamento como sendo máscaras ideológicas de abstrações reais tais como mercadoria, dinheiro, trabalho, valor, produção, troca etc. O estudo das formas que determinam a totalidade capitalista revela como uma categoria como “sociedade”, por exemplo, acaba erroneamente representando uma totalidade contraditória enquanto um todo concreto.

Ao manter a realidade das abstrações ao mesmo tempo em que as ancora em práticas sociais, o materialismo de Marx rompe com a metafísica e com a epistemologia tradicionais. Essa quebra é radical, porém não absoluta: por exemplo, diferentemente de Nietzsche, Marx não tenta dissolver a dialética entre verdade e aparência em um mero campo de forças (vontades-de-poder em competição)⁴. É Feuerbach quem permite que Marx quebre com a

³ O uso da palavra “ostensivo” ao invés do termo “localizável” se dá pelo fato de que moedas como o dólar ou o euro possuem propriedades que são temporariamente localizáveis (de magnitude ou de equivalência), mesmo que essas propriedades não sejam acessíveis fenomenologicamente a seus usuários.

⁴ À medida que tal abordagem despreza distinções entre níveis de explicação (entre o físico e o biológico, o biológico e o psicológico, o psicológico e o histórico, o histórico e o cultural), a invocação nietzscheana do conceito de “forças” em sua tentativa de superar a filosofia transcendental (Kant) e especulativa (Hegel) acaba fazendo com que seu projeto esbarre em psicologismos e biologismos. Para uma esclarecedora reconstrução do contexto neo-kantiano do naturalismo de Nietzsche, veja *Nietzsche's Naturalist Deconstruction of Truth: A World Fragmented in Late Nineteenth-Century Epistemology* de Peter Bornedal (2020), publicado pela editora Rowman and Littlefield. Marx, por outro lado, endossa a ciência e afirma a continuidade entre humanos e

consumação especulativa da filosofia através do conhecimento absoluto. Para Feuerbach, a transcendência especulativa se torna imanente como a fusão do sensível com o suprassensível, o fenomênico e o numênico: “Nós não precisamos ir para além do sensível para chegar, no sentido da Filosofia Absoluta, ao limite do empírico e do sensível; tudo o que temos que fazer é não separar o intelecto dos sentidos para encontrar o suprassensível – o espírito e a razão – dentro do sensível”⁵. A fusão sensível entre o sensível e o suprassensível é realizada no ser humano. A essência do ser humano é a comunalidade, sua raiz sensível se localiza na relação interpessoal (e não na intersubjetividade kantiana)⁶.

Marx herda de Feuerbach essa imanentização sensível da transcendência especulativa. No entanto, para Marx, a relação social é irreduzível ao interpessoal pois ela está enraizada na prática social, que opera por trás da consciência, seja ela pessoal ou interpessoal. A prática sensível – aquilo que fazemos sem saber que estamos fazendo – é o meio imanente, porém inconsciente do ser humano. A prática social sensível não é um atributo do ser humano; o ser humano é um atributo da prática social sensível.

natureza ao mesmo tempo em que rejeita um naturalismo meramente ancorado em diferentes “visões de mundo”, ou o naturalismo enquanto ideologia metafísica. Marx se baseia em uma combinação crítica entre Hegel e Feuerbach que busca superar as limitações do logicismo e do antropologismo. A equivalência logicista entre o real e o racional é subvertida pela conexão entre autoexternalização espiritual e sociabilidade humana. No entanto, a equalização antropológica entre sociabilidade e comunalidade é subvertida justamente através do emprego da dialética entre essência e aparência para elucidar a opacidade do social, o modo como a sociabilidade não aparece para si tal como ela é em si.

⁵ Feuerbach, 2012, p. 504.

⁶ Feuerbach, 2012, p.528

Tentativas de tornar absoluto o gesto anti-filosófico de Marx acabam por recodificá-lo filosoficamente, apelando para falsas concreções (a consciência, o corpo), abstrações indeterminadas (utopia, redenção) ou, frequentemente, uma fusão teológica de ambas. Justamente por não optar por um absoluto não-dialético, a quebra de Marx com a filosofia tradicional só pode ser entendida através dos recursos da filosofia. Ela reside em uma inversão dupla: Marx subverte simultaneamente o racionalismo em sua subordinação do sensível ao inteligível, ao mesmo tempo que subverte, no empirismo, a subordinação do inteligível ao sensível. Através desta torção, Marx se liberta do racionalismo e do empirismo ao mesmo tempo, ao sugerir que é o sensível que é não-aparente e o inteligível que é aparente. É através dessa inversão dupla, aliada com a afirmação de Marx de que aquilo que é concreto na realidade só pode ser entendido por meio de abstrações, que Marx realiza a sua crítica da economia política. O eixo central desta inversão dupla reside na abstração da troca e a lacuna crucial que ela gera entre a reprodução do valor e a reprodução da sociabilidade. Ainda que seja no *Capital* que as ramificações dessa inversão são desenvolvidas, elas já estão postas nas *Teses do materialismo histórico*. Irei recapitulá-las aqui, na forma de dez teses, sintetizadas através da *Ideologia Alemã* e das *Teses sobre Feuerbach* (a lista a seguir não tenta ser definitiva, funcionando apenas enquanto uma sistematização inicial).

Dez teses do materialismo histórico.

1. A produção social humana é a determinação central dos processos de ideação.

2. A atividade humana é, ao mesmo tempo, determinada por condições existentes e produtora de novas determinações. É nesse circuito de atividades condicionantes e condicionadas que se localiza empiricamente (e não logicamente) o ponto de partida genuíno para uma teoria materialista. É concretamente sensível enquanto um meio prático, sem ser um dado abstrato ou um “fato empírico” como os favorecidos pelo empirismo filosófico⁷.
3. Forças de produção determinam relações sociais, mas também são determinadas por elas.
4. O desenvolvimento da divisão do trabalho determina:
 - a. O desenvolvimento de formas de propriedade;
 - b. A contradição entre teoria e prática;
 - c. A contradição entre interesses comuns e particulares.
5. A diferença entre humanos e os outros animais é produzida pela atividade humana; não é nem metafísica nem transcendental. Os humanos se diferenciam dos outros animais na prática, antes de se distinguirem na teoria.
6. A história da humanidade, incluindo a história da relação entre a humanidade e a natureza, é a história da (re)produção social. Nenhuma percepção é meramente dada; elas sempre foram produzidas socialmente (mediadas por um sistema de relações sociais, não por um conceito).
7. A relação social é a fonte da materialidade da consciência humana.
8. A consciência é a “reflexão invertida” das relações sociais reais. São as limitações da produção material e das relações sociais que impõe essa inversão à consciência.

⁷ Cf. Feuerbach, 2012, p. 484-486.

9. O materialismo histórico é a ciência da história na medida em que toma enquanto premissa real a apreensão da atividade produtiva enquanto uma fonte de representações ideológicas, inclusive aquelas presentes na história empirista e idealista.
10. Práticas estabelecem a verdade, por exemplo, a efetividade ou atualidade do pensamento.

De inversão ideológica à transposição fetichista.

Começamos pela *Tese 8*, que diz que a atividade produtiva sensível aparece de forma invertida no processo de ideação. As limitações de nossas atividades materiais e relações sociais impõem limites em nosso entendimento dessas atividades e relações. Neste sentido, a crítica da ideologia começa através da crítica da primazia da consciência. O processo histórico da vida (a produção e reprodução dos meios de existência) faz com que as relações sociais humanas apareçam invertidas no campo da consciência.

Se a expressão consciente das relações efetivas desses indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais limitadas que daí derivam. (...) Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência (*Bewusstsein*) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente (*bewusste Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para

baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico⁸.

Se a ideologia (religiosa, jurídica, econômica, filosófica ou científica) é a “imagem invertida” da existência social entendida enquanto um circuito de atividade produtiva condicionante e condicionada, essa inversão não pode ser confinada a uma única dimensão da representação (exemplo: orientação espacial, em cima e abaixo). Quando Marx inverte a subordinação metafísica que coloca a aparência sensível abaixo da realidade suprassensível, seu movimento não implica uma mera ressubordinação da segunda à primeira. A torção realizada na crítica da economia política implica que o sensível (as forças e relações de produção) não seja aparente, e que o inteligível (a consciência enquanto a representação dessas forças e relações) seja aparente, ao passo que é a forma distorcida de aparência da atividade concreta não-aparente (a atividade que constitui forças e relações produtivas).

Contudo, no *Capital*, a inversão ideológica se torna uma transposição fetichista. A mercadoria é a junção do sensível com o suprassensível: é a forma como as relações entre produtores aparecem para os mesmos enquanto relações suprassensíveis entre seus produtos.

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais

⁸ Marx, 2007, p. 93-94.

a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. (...) [Mas] a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não guarda, ao contrário, absolutamente nenhuma relação com sua natureza física e com as relações materiais que derivam desta última. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas⁹.

A relação dos produtores com a “soma total de seu próprio trabalho” é a sua relação com o valor de troca que relaciona uma mercadoria a outra. O fetichismo aparece enquanto a transposição das relações sociais entre produtores em relação entre produtos mediada pela “objetividade espectral” do valor, a oclusão da atividade social produzida através da troca de mercadorias. A consciência do ato individual de troca implica na ocultação das condições sociais desse ato. A consciência é necessariamente falsa, no sentido de que podemos apenas ser individualmente conscientes do que estamos fazendo no ato individual da troca se não formos conscientes do que estamos fazendo coletivamente através da troca. A prática coletiva de troca de mercadorias é precisamente aquilo que não pode ser intuído ou representado do ponto de vista dos indivíduos que nela se engajam. A troca é a abstração prática cuja concretude só pode ser reconhecida justamente abstraindo-se daquilo que aparece como concreto do ponto de vista da consciência individual. A primazia epistêmica da prática social significa reconhecer justamente o seu

⁹ Marx, 2017, p. 147.

equivoco em ser apreendida pela consciência. A prática não é transparente aos que a praticam. As abstrações suprassensíveis (que Marx chama de “determinações categoriais”) são a forma concreta através da qual a prática sensível é apreendida pela consciência teórica, que é, por sua vez, a consciência reificante e reificada, condicionada pela divisão do trabalho entre trabalho intelectual e manual.

Neste ponto, dois esclarecimentos se fazem necessários. Primeiramente, compreender que o materialismo de Marx não está necessariamente soldado a uma metafísica do trabalho. O trabalho não é a essência da história porque o trabalho útil é erroneamente representado enquanto trabalho enquanto fonte de valor em um contexto histórico específico¹⁰. Nenhuma determinação de uso é independente da abstração historicamente específica do valor de troca no capitalismo. Assim, não há nenhum uso-em-si, nenhum domínio de valores de uso que transcenda os alinhamentos entre produção e consumo historicamente específicos de uma determinada época. Segundo, Marx não é um devoto de uma metafísica da produção. A produção capitalista é a produção de mercadorias: a forma de produção no capital é condicionada por e subordinada à

¹⁰ “Enquanto o trabalho é um criador de valores de uso, é uma condição necessária, independente de qualquer forma específica de sociedade para a existência da raça humana; é uma necessidade natural, sem a qual não haveria trocas materiais entre o homem e a Natureza e, portanto, nenhuma vida” (Marx, 2000b, p. 464). Note que, enquanto o trabalho útil em geral é uma condição trans-histórica da vida humana, as variedades específicas de trabalho útil, ou do que conta como trabalho útil, em uma sociedade particular, será historicamente variável. Marx não determina uma série de valores-de-uso-em-si que transcende formações sócio-históricas específicas. Em uma sociedade capitalista, centrada em torno da produção e troca de mercadorias, o valor de uso das mercadorias, por exemplo, a variedade de usos que elas podem ter, é moldada negativamente pela primazia do valor de troca, a causa inicial e final de sua existência.

forma da mercadoria. Os próprios meios de produção são compostos por mercadorias. Dessa forma, no capitalismo, tanto produção quanto consumo estão subordinados à troca (à forma da mercadoria e, portanto, ao valor). Não há uma perspectiva trans-histórica da produção, exceto aquilo que Marx entende como o ato de “destacar e fixar” as características comuns entre formações sociais historicamente específicas. A “produção em geral” é uma abstração metodológica, não uma categoria ontológica¹¹. Hipostasiar a produção elevando-a ao *status* de princípio metafísico (“a natureza é produção”) é uma naturalização de uma categoria social historicamente específica. Já que a forma da mercadoria é intrínseca às categorias de produção e produtividade, a lógica de produção é indissociável da lógica contida na troca de mercadorias¹².

Porém, vale notar que a realidade prática da troca de mercadorias não é experimentada enquanto prática interna a uma consciência reificada (a consciência social, subjugada pela forma da

¹¹ “Por isso, quando se fala de produção, sempre se está falando de produção em um determinado estágio de desenvolvimento social, da produção por indivíduos sociais (...). A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração racional à medida que destaca e fixa elementos comuns, poupando-nos assim da repetição” (Marx, 2000a, p. 381). Entender a produção enquanto uma abstração metodológica vai contra o hipostasiamento da produção que frequentemente traz consigo uma naturalização do capitalismo. Esta naturalização envolve um argumento em quatro passos, que Marx resume do seguinte modo: 1. A produção sempre requer algum instrumento (“mesmo que este seja apenas a mão”); 2. A produção não é possível sem trabalho passado acumulado (“mesmo que este trabalho seja meramente a perícia manual acumulada e concentrada na mão do selvagem através da repetição”); 3. O capital é (“entre outras coisas”) tanto um instrumento de produção quanto um acúmulo de trabalhos passados; 4. Portanto, “o capital é um fenômeno universal, eterno e natural”. Mas isso só pode ser verdade, segundo Marx, “se desconsiderarmos as propriedades específicas que tornam um “instrumento de produção” e o “trabalho contido nele” em capital” (Marx, 2000a, p.381-382). Essas propriedades específicas, reveladas na análise de Marx, são o seu *status* enquanto mercadorias e a sujeição ao processo de valorização perpetuada pela troca de mercadorias. Estas, no entanto, são propriedades sociais e não naturais.

¹² Essa ontologização da produção é o que, discutivelmente, prejudica a tentativa de Deleuze e Guattari de alinhar Marx com Spinoza. Ver Deleuze; Guattari, 1983.

mercadoria)¹³. Assim, a realidade da atividade coletiva prática só pode ser visualizada através da exposição da sua deturpação sintomática (fetichista), encontrada tanto na consciência individual quanto na consciência teórica que é formulada tomando-a como ponto de partida. É por isso que a crítica da economia política se faz necessária. Compreender a estrutura da falsa-consciência necessária que se operacionaliza através desta distorção significa identificar esse ponto falso enquanto o único ponto de vista autêntico da relação social, compreendendo-a enquanto sistema de práticas impessoais ao invés de um conjunto de relações interpessoais. A necessidade de manutenção dessa deturpação aponta para a sua verdade não-aparente. A consciência é necessariamente falsa: ela não expressa a relação social (o sistema de práticas impessoais) da qual ela é a essência, mas sim a reprime.

O Concreto pensado.

A crítica marxista parte das categorias da economia política enquanto expressões de uma falsa-consciência socialmente necessária.

Essas categorias são expostas enquanto resultados historicamente oriundos das condições e relações de produção. O que a crítica revela, portanto, não é a verdade do invisível, mas a inverdade daquilo que é visível, inteligível. O que se apresenta ao pensamento enquanto concreto é uma abstração incompleta; no entanto, através dessa incompletude, essa abstração se coloca em

¹³ Lukács permanece sendo um dos teóricos mais potentes e sofisticados no que diz respeito à reificação. Ver Lukács, 1972.

uma relação sintomática com aquilo que é realmente concreto, a totalidade social. A estrutura desta totalidade, no entanto, é precisamente aquilo que não pode ser intuído ou inferido, que não é apreendido diretamente pela consciência. Pelo contrário, esta estrutura aparece ideologicamente deturpada e representada como uma sobreposição de diversas abstrações, as quais a crítica deve, primeiramente, decompor em partes elementares para só então recompor estas partes em uma totalidade conceitual que corresponda à totalidade social, mas ainda assim não se assemelha a ela.

Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. Por exemplo, trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Por isso, se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos (*Abstrakta*) cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. (...) O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como

resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento¹⁴.

O método crítico de Marx, portanto, se desdobra em dois passos: primeiro a decomposição do concreto abstraído (representado) em seus componentes elementares (abstrações simples); depois, a recombinação dessas abstrações simples em abstrações concretamente determinadas: a totalidade das determinações enquanto concreto pensado. O que é representado enquanto concreto-na-realidade é um todo indeterminado. O que é reproduzido enquanto concreto pensado, por sua vez, é uma totalidade determinada. O movimento da representação abstrata para a reprodução concreta é um movimento lógico e não material. Assim, torna-se necessário distinguir o movimento ideal do ato real de produção.

Por essa razão, para a consciência para a qual o pensamento conceitualizante é o ser humano efetivo, e somente o mundo conceituado enquanto tal é o mundo efetivo – e a consciência filosófica é assim determinada –, o movimento das categorias aparece, por conseguinte, como o ato de produção efetivo – que, infelizmente, recebe apenas um estímulo do exterior –, cujo resultado é o mundo efetivo; e isso – que, no entanto, é uma tautologia – é correto na medida em que a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é de fato um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera a

¹⁴ Marx, 2000a, p. 286.

si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo como um todo de pensamentos, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental. O sujeito real, como antes, continua a existir em sua autonomia fora da cabeça; isso, claro, enquanto a cabeça se comporta apenas de forma especulativa, apenas teoricamente. Por isso, também no método teórico, o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação, premissa da qual começamos¹⁵.

A diferença entre o sujeito real (social) e o seu agregado pensado (sociedade), ou entre o que é realmente concreto e o que é concreto no pensamento, não é uma diferença meramente localizada no pensamento. Pelo contrário, aqui, uma tréplica se faz necessária: como é possível distinguir entre o concreto e o abstrato pensados e o concreto e o abstrato na realidade sem invocar uma diferença – empírica ou metafísica – entre pensamento e realidade? Seria Marx capaz de manter essa distinção metodológica sem reiterar dualismos filosóficos (entre pensamento e realidade, conceito e coisa, ideal e real) que já haviam sido dialeticamente superados no idealismo de Hegel? A distinção entre sujeito real e o agregado pensado não pode ser empiricamente validada: não podemos apontar para o sujeito real porque a totalidade social não é um dado empírico. Tampouco é acessível através do “ponto de vista absoluto” de Feuerbach, que é aquele da relação interpessoal entre “Eu” e “Tu”: a preocupação real de Marx é justamente com este *locus* de práticas impessoais que

¹⁵ Marx, 2000a, p. 387.

permanece irreduzível à mera relação interpessoal¹⁶. Ou seja, insistir que essa diferença pode ser substanciada de um ponto de vista puramente racional implica na “re-adoção” de uma atitude contemplativa, cuja separação entre pensamento e ser, mente e matéria, reflete a divisão do trabalho e a separação entre teoria e prática.

Quero sugerir que a maneira correta de compreender a distinção que Marx faz entre o concreto pensado e o concreto-na-realidade implica em perceber que a diferença entre eles não é nem empírica nem conceitual, mas uma diferença-em-ato. Aquilo que é realmente concreto é a totalidade das práticas sociais impessoais, práticas que ratificam um sistema de diferenças que não consegue ser apreendido no nível da consciência ou experiência individuais. Portanto, é através dessa diferença fundamental que a crítica da economia política se torna possível, uma diferença que não é acessível nem através da experiência nem do pensamento, mas apenas no nível da prática social. Tomemos como exemplo a décima tese do materialismo histórico, que afirma que a verdade, ou seja, a efetividade ou atualidade (*Wirklichkeit*) do pensamento é estabelecida na prática. O meu ponto é que, para Marx, a atualidade da prática ratifica a atualidade do pensamento sem que haja uma correspondência metafísica entre a atualidade do pensamento e a atualidade da prática. De fato, Marx busca demonstrar que, mesmo que o pensamento possa representar adequadamente a estrutura da prática, não há nenhuma similaridade ou semelhança entre a estrutura do pensamento (entre o concreto-pensado) e a da prática

¹⁶ “O ponto de vista natural do homem, da distinção entre sujeito e objeto é o ponto de vista da distinção entre “Eu” e “Tu”, entre sujeito e objeto, e é o ponto de vista verdadeiro, absoluto, sendo, portanto, o ponto de vista próprio à filosofia” (Feuerbach, 2012 p. 528).

(ou entre aquilo que é concreto-na-realidade). O que é concreto-na-realidade é um ato prático, cuja natureza não se revela nem àqueles que o praticam, nem para o ponto de vista teórico que toma a consciência dos praticantes enquanto ponto de partida.

Usando e Trocando.

Para Sohn-Rethel, a distinção feita por Marx entre valor de uso e valor de troca é uma ramificação da distinção socialmente instituída entre o ato de usar e o ato de trocar. No entanto, esta distinção social tem uma base ontológica:

O ponto é que uso e troca não são diferentes apenas por definição, mas são mutuamente excludentes em um dado espaço de tempo. Cada um deles apenas pode acontecer em separado, em temporalidades diferentes. Isto é porque a troca opera enquanto uma troca de propriedade, uma mudança posta puramente em termos de uma mudança de posse social das mercadorias enquanto propriedade possuída por alguém. Para que essa mudança através de negociações e de um acordo seja possível, a realidade física das mercadorias, seu estado material, deve permanecer intacto, ou pelo menos deve ser considerado desta forma. Não pode haver troca de mercadorias enquanto uma instituição social a menos que a separação entre troca e uso seja rigorosamente observada. (...) Deste modo, a característica singular do ato de troca é que esse descolamento do uso se torna uma lei social objetiva. Em qualquer lugar, se ocorre uma troca de mercadorias, ela ocorre abstraindo-se a dimensão do uso. Essa abstração não ocorre mentalmente, mas de fato. É o estado das coisas tal qual prevalece em um dado lugar e em um dado espaço de tempo. É o estado das coisas que reina no mercado¹⁷.

¹⁷ Sohn-Rethel, 1978, p. 24-25.

A troca de mercadorias é o processo através do qual são separados o valor de uso e valor de troca; é, portanto, a fonte da abstração real. O uso é determinado por uma particularidade qualitativa, enquanto a troca é determinada por uma homogeneidade quantitativa. Usar e trocar são, portanto, atos sociais concretos. Para Sohn-Rethel, é a disjunção espaço-temporal (o fato de que não se pode trocar o que se usa ou usar o que se está trocando) entre estes atos que torna esta abstração um ato concreto. No entanto, o ato de troca pressupõe a atualidade da forma da mercadoria: cada troca é uma troca de mercadorias (comprar ou vender). Porém, uma troca não pode, por si só, transformar algo em uma mercadoria se a própria existência de uma mercadoria é a condição de possibilidade da troca (por exemplo, a conversão de trabalho em trabalho assalariado). Portanto, a realidade da abstração da troca decorre de uma diferença entre a troca-em-ato (a atualidade da troca) e o ato de trocar. O ato concreto enquanto gerador de abstração não pode pressupor a sua atualidade. A sociabilidade do ato de troca é distinta da atualidade do processo que transforma coisas em mercadorias. Porém, o social é a totalidade das relações que enredam forças e relações de produção (de outro modo, nos encontramos novamente no campo da abstração metafísica). Já que o processo de produção pressupõe a forma da mercadoria e a troca (e a abstração que faz parte dela) pressupõe a existência de atividades sociais que não sejam transformadas em mercadoria, nos encontramos no seguinte dilema: ou tentamos definir positivamente o que seria uma sociabilidade fora da forma da mercadoria, o que seria uma relação social genuína, e corremos o risco de repetir uma metafísica da sociabilidade que seria, em última

instância, ideológica (repetindo a fusão entre sociabilidade e comunalidade, tal como Feuerbach); ou insistimos na indeterminabilidade de qualquer relação social que não seja a negação de uma sociabilidade baseada na forma da mercadoria. Esta segunda opção implica em afirmar que essas raízes não mercantilizadas próprias à sociedade da mercadoria não podem ser caracterizadas positivamente enquanto sociais.

Trabalho e Valorização.

A diferença entre a troca enquanto ato e enquanto atualidade se expressa também na distinção entre trabalho concreto e trabalho abstrato. O trabalho que compõe a produção de valor já teve a sua particularidade qualitativa expurgada através do ato de troca:

[Ao] equiparar entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. *Eles não sabem disso, mas o fazem.* Por isso, na testa do valor não está escrito o que ele é. O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social¹⁸.

Ao se inscrever nas mercadorias, a “objetividade espectral” do valor converte cada produto em um código, manchando sua estrutura sensível com significações suprassensíveis. Mas o processo no qual o valor adquire uma substância e se inscreve na mercadoria é também o processo através do qual o trabalho é transubstanciado em valor. É este o processo no qual diferentes formas concretas de trabalho humano são transformadas naquilo que Marx descreve

¹⁸ Marx, 2000b, p. 474 (grifos do autor).

como “*bloÙe Gallerte*”, a massa gelatinosa da qual o capital se “alimenta”¹⁹. No entanto, este processo de representação, a redução do trabalho concretamente diferenciado em trabalho abstrato indiferenciado já é governado pelo valor. Deste modo, é o valor que orienta a sua própria substancialização: ele perpetuamente se regenera garantindo que o substrato através do qual ele retira a sua substância, o trabalho, já tenha sido representado como “sempre já” uma parte do valor que ele produz. Isso acontece através aquilo que Michael Heinrich chama de uma “redução em três atos”: do tempo de trabalho individualmente gasto para o trabalho socialmente necessário; da produtividade individual para a produtividade social média, atrelada à demanda monetária social; das diferenças entre tipos e graus de habilidade e qualificação para uma média social destes fatores²⁰. Assim, a abstração do trabalho é a sua validação social enquanto trabalho produtor de valor. O trabalho abstrato é, ao mesmo tempo, socialmente valorizado e valorizante na medida em que ele é sempre já apropriado através do que Marx chama de “valor auto-suficiente”²¹ e, sendo assim, a sua “atividade valorizante” é realizada em nome da própria auto-valorização do valor.

No entanto, Marx insiste que “o valor da força de trabalho e o valor que esta força de trabalho cria no processo produtivo são duas magnitudes completamente diferentes”²². Assim como todas as outras mercadorias, o valor da força de trabalho é mensurado pelo

¹⁹ Para uma discussão importante sobre o significado da expressão “*bloÙe Gallerte*” ver Sutherland, 2010.

²⁰ Cf. Heinrich, 2012, p. 100-102

²¹ Marx, 2000a, p. 409

²² Marx, 2000b, p. 504.

tempo socialmente necessário requerido para reproduzi-lo. Mas, ao se reproduzir, a força de trabalho cria um valor mais além do seu próprio, ou seja, um valor maior do que o valor da força de trabalho mensurada pelo tempo requerido para sua reprodução. É esta diferença que Marx chama de “mais-valia”. A mais-valia é uma função da discrepância entre o valor da força de trabalho não-gasta, um valor mensurado pelo tempo necessário para reconstituir um equivalente deste potencial não explorado, e o valor gerado por seu dispêndio, que é maior do que o seu estado não-gasto. Este apelo à distinção metafísica entre potencialidade e atualidade não deve ser tomado como uma ontologização da força de trabalho; pelo contrário, ele vem do próprio *status* da força de trabalho enquanto mercadoria. A distinção entre força de trabalho potencial e atualizada é interna ao tratamento da força de trabalho enquanto uma mercadoria, um decreto da metafísica capitalista do valor. Porém, esta distinção não se aplica à distinção entre trabalho abstrato e concreto. A atualização da força de trabalho, por exemplo, o consumo de seu valor de uso no processo capitalista de produção, gera valores de troca que excedem o valor de troca da força de trabalho.

Como Peter Thomas deixa claro, isto é uma consequência do caráter *sui generis* da força de trabalho enquanto mercadoria excepcional, cujo valor de uso é o gerador do valor de troca de todas as outras mercadorias: “a força de trabalho é a única mercadoria que não é exaurida pelo consumo de seu valor de uso particular após uma troca. Pelo contrário, o consumo do valor de uso da força de trabalho tem o potencial de dar ao capitalista mais valores de troca do que aquele que a vende recebe”²³. Note, porém, que o consumo

²³ Thomas, 2010, p. 51.

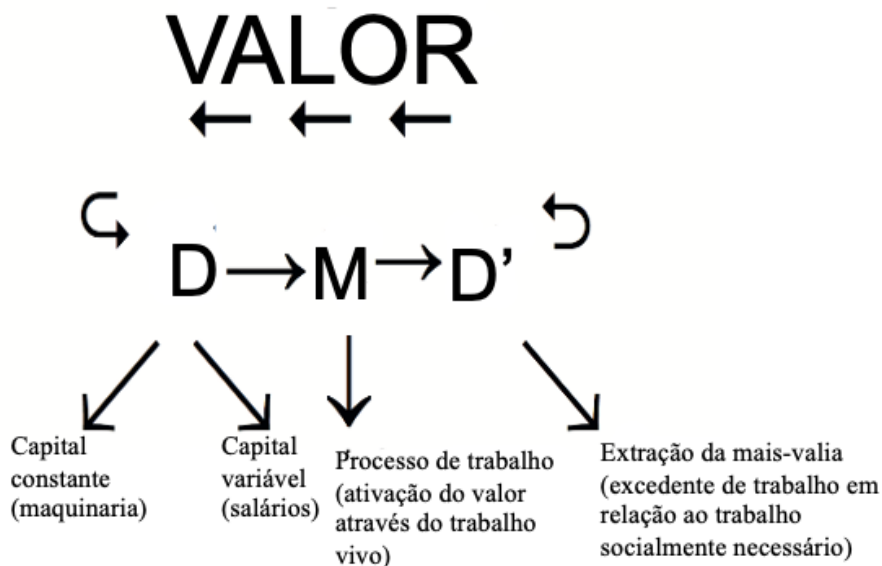
da força de trabalho é apenas potencialmente produtivo de valores de troca maiores do que o seu próprio. Isto se dá porque, assim como Thomas observa, apesar de ser trocado enquanto força de trabalho abstrata, ele é consumido enquanto trabalho concreto. O consumo capitalista deste trabalho concreto gera, por sua vez, outra magnitude de valor abstrato potencial; no entanto, sua realização enquanto mais-valia depende de fatores externos que excedem a produção em si (demanda social, mercado etc.). Ainda mais importante, a diferença entre a troca e o consumo da força de trabalho (que corresponde à diferença entre trabalho concreto e abstrato) não se desdobra na mesma dimensão que a diferença entre sua potencialidade e sua atualização. A primeira diferença se cruza com a segunda, porém não se justapõe a ela. Enquanto a diferença entre a atualidade e a potencialidade da força de trabalho é interna à abstração da troca, a diferença entre trocar e consumir força de trabalho conecta as esferas de troca e uso, ou seja, forma uma ponte entre o abstrato e o concreto. É por esta razão que Thomas descreve a força de trabalho como um “mediador evanescente” entre as esferas da circulação e da produção. De todo modo, não é a força de trabalho enquanto mercadoria que executa este papel de mediação entre as esferas da circulação e produção, já que a forma da mercadoria já pressupõe uma diferença constitutiva entre essas esferas, na diferença entre troca e uso²⁴. Assim, a atualidade da abstração da troca (interna à diferença entre força de trabalho potencial e atualizada) é constituída por um ato concreto que também estabelece uma diferença entre trocar e usar, circulação e produção. O mediador evanescente neste caso não é a força de trabalho em si,

²⁴ Thomas, 2010, p. 52.

mas o ato invalidado através do qual o trabalho é abstraído em seu papel socialmente validado enquanto gerador de valor.

O valor é mensurado abstratamente (através do tempo de trabalho abstrato), mas realizado concretamente (através do tempo de trabalho concreto). Deste modo, a mais-valia é uma função não apenas da diferença entre um potencial gasto de força de trabalho e o gasto que é de fato atualizado, mas também da desigualdade entre o valor do trabalho mensurado pelo tempo de trabalho abstrato requerido para reproduzi-lo e o valor dos produtos gerados através de sua reprodução quando mensurados pelo mesmo critério. A mais-valia, portanto, seja ela absoluta e obtida por um acréscimo extensivo do tempo de trabalho utilizado (aumentando o tempo trabalhado) ou relativa e obtida através de acréscimos intensivos (aumento da produtividade sem aumento da jornada de trabalho), é gerada pelo trabalho excedente não valorizado que é necessário para a auto-reprodução do trabalho. Assim, o capital extrai mais-valia através da força de trabalho e de como ela processa o valor incorporado tanto no capital constante quanto no capital variável (um valor que é, em si, nada mais que a soma da força de trabalho objetificada ou cristalizada). A mais-valia potencial só é realizada enquanto lucro através da venda dos produtos da força de trabalho e seu reinvestimento na produção. No diagrama abaixo, o processo de valorização parte do dinheiro (D, representando capital constante e variável) para as mercadorias (M, representando a ativação do valor contido no capital constante e variável através do trabalho vivo), que por sua vez desemboca em uma quantidade maior de dinheiro, gerada através da extração de mais-valia da soma de valores iniciais D através do trabalho vivo (D', mais-valia).

O capital enquanto valor auto-valorizante:



Ao se reproduzir, o trabalho vivo cria a “objetividade espectral” do valor para então ser ressubordinado a ele, mercantilizado enquanto trabalho assalariado, trabalho socialmente validado. Mas a diferença entre trabalho transformado em mercadoria e o trabalho não transformado em mercadoria não é nem metafísica e nem sociológica: é a diferença formal entre uma troca socialmente validada e o ato de troca não-validado.

Sociabilidade Dissociativa.

Em uma sociedade na qual toda a validação social é governada pela troca, Tony Smith sugere que a atualidade da relação social passa a ser necessariamente dissociativa. Seguindo Smith, quero argumentar que, já que no capitalismo o componente social da

dissociação é governado pela troca (a transformação de coisas em mercadorias), a fonte prática desta transformação (o ato de troca) é necessariamente a-social. Assim, o trabalho socialmente validado é condicionado por uma atividade prática não-validada. Isto evidencia uma lacuna entre a essência da sociabilidade e a essência do valor, o capital. Smith formula esta lacuna do seguinte modo:

A produção generalizada de mercadorias deve ser conceitualizada enquanto uma série de relacionamentos entre coisas (mercadorias e dinheiro), com o valor aparecendo como a essência destes relacionamentos. A verdade que baliza esta essência (o valor abstrato, homogêneo e quantitativo) se manifesta em sua forma de aparência (dinheiro abstrato, homogêneo e quantitativo).²⁵

Para Smith, a troca de mercadorias é uma forma de sociabilidade específica a um modo de sociabilidade dissociada de um contexto histórico específico. Sociabilidade é a “essência” da totalidade de forças e relações produtivas. Mas, esta essência, só pode se manifestar enquanto sua própria inverdade (enquanto “sociedade” capitalista). Sociabilidade dissociativa, portanto, é o nome do processo através do qual relações sociais não podem aparecer tal como elas são essencialmente.

A ontologia social da produção de mercadorias generalizada é definida por duas Lógicas da Essência, no sentido hegeliano do termo, que são completamente incomensuráveis entre si. De um lado, o valor é a essência que as mercadorias devem possuir para conseguirem ter um papel na reprodução social. Essa essência adequadamente aparece na forma do dinheiro que valida a produção destas

²⁵ Smith, 2009, p. 31.

mercadorias. Porém, o valor dessas mercadorias é uma reflexão da forma específica da sociabilidade humana em nossa época e o dinheiro, que manifesta o valor, não é nada mais do que a aparência fetichizada deste tipo bastante diferente de essência. Cada uma dessas essências é incompatível com a outra; nenhuma delas pode ser reduzida ou explicada sem que a outra seja levada em consideração²⁶.

Essa bifurcação na essência da totalidade social corresponde ao fato do capital ser uma “contradição em ato”, compelida a diminuir o tempo de trabalho a um mínimo ao mesmo tempo que o mantém enquanto a única medida do valor. O tempo de trabalho socialmente necessário diminui para aumentar o tempo de trabalho excedente, assim, o tempo de trabalho excedente se torna condição para o tempo de trabalho necessário. A auto-reprodução do capital, ou seja, a sua expansão infinita²⁷ enquanto valor que se auto-valoriza, gera um obstáculo interno à sua reprodução, um limite imanente para sua expansão infinita. Assim, tal como o coletivo *Endnotes* coloca, o capital é marcado com uma clivagem entre o seu “retorno constante a si mesmo enquanto infinidade verdadeira e uma tentativa incessante de ultrapassar a si mesmo, sua marca enquanto infinidade falsa e espúria”²⁸.

²⁶ *Ibidem*, p. 32.

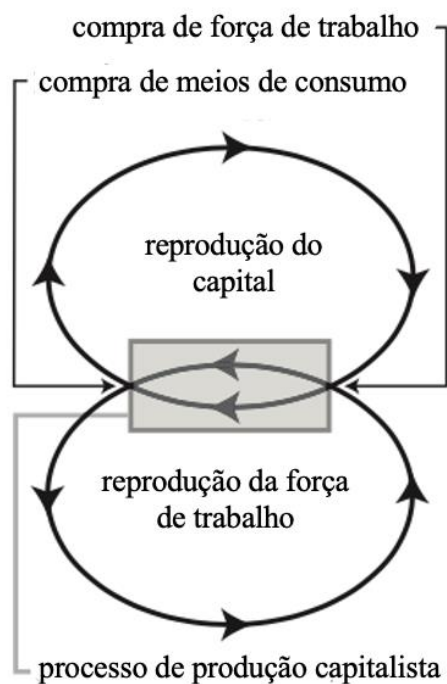
²⁷ O Capital é, ele próprio, uma contradição em ato, já que ele se esforça para diminuir o tempo de trabalho ao máximo e, ao mesmo tempo, estabelece o tempo de trabalho enquanto a única medida e fonte de riqueza. Assim, ele diminui o tempo de trabalho em sua forma necessária para aumentar a sua forma excedente; portanto, crescentemente colocando o tempo de trabalho excedente enquanto uma condição (uma questão de vida e morte) para o tempo de trabalho necessário.

²⁸ *Endnotes*, 2010.

Essa cisão na totalidade capitalista, esta “contradição-em-ato”, gera a separação entre os ciclos de reprodução do capital e os ciclos de reprodução da força de trabalho. O capital reproduz a si mesmo através do processo de valorização no qual o trabalho necessário é constantemente diminuído a fim de maximizar o trabalho excedente e, portanto, a mais-valia. Ao mesmo tempo, a força de trabalho se reproduz valorizando o capital, mas ao fazê-lo, aumenta o trabalho excedente, tornando o trabalho necessário cada vez mais dependente dele. Assim, a ativação do valor no processo de valorização não depende da diferença abstrata entre força de trabalho potencial e atual, mas na atualidade concreta da disjunção entre prática (não mercantilizada e sem valor) e atividade (geradora de valor e mercantilizada). Interpretado desta forma, o contraste de Marx entre trabalho “vivo” e “morto” é completamente despido de seus vestígios românticos e vitalistas. Adotando a terminologia de Marx, poderíamos dizer que é a força de trabalho enquanto mercadoria que é subsumida pelo capital, não o trabalho vivo enquanto tal. Porém, a relação capitalista de classe compele o trabalho vivo a se transformar em mercadoria para que possa ser vendido para se reproduzir, deste modo reproduzindo também, por consequência, o capital.

O proletariado e o capital estão em uma relação de implicação mútua um com o outro: cada polo reproduz o outro, de tal modo que a relação entre ambos se auto-reproduz. Esta relação, no entanto, é assimétrica, já que é o capital que subsume o trabalho dos proletários²⁹.

²⁹ *Endnotes*, 2010.



30

A compra dos meios de consumo que a força de trabalho requer para reproduzir a si mesma em si alimenta a compra de força de trabalho na auto-reprodução do capital. A troca da força de trabalho pelo salário ($C \rightarrow M$) inicia a reprodução da força de trabalho; a troca dos salários por mercadorias ($M \rightarrow C$) a completa. Ao mesmo tempo, mas no polo oposto da relação de classe, a compra do capitalista de força de trabalho ($M \rightarrow C$) é a troca que inicia o processo de valorização, enquanto a venda das mercadorias que cristalizam a mais-valia extraída da força de trabalho ($C \rightarrow M'$) é a troca que completa este circuito. Ambos estes ciclos reprodutivos (da força de trabalho e do capital) são mediados pela troca. Mesmo assim, a troca não pode ser realizada sem a intervenção de atividades fora do circuito de valorização que o capital requer para a

³⁰ Este diagrama vem do texto de 2008 do coletivo *Endnotes*. Gostaria de agradecer ao coletivo por permitir que eu o usasse neste texto.

ativação do valor, ou seja, para converter a magnitude do valor cristalizado e fixado no capital constante em um excedente potencial.

Conclusão.

A reificação é a fetichização das relações sociais, a transposição através da qual relações entre produtores aparecem enquanto relações entre produtos. No entanto, a crítica de Marx à reificação não é ontológica, mas epistemológica. A distinção entre trabalho “vivo” (objetificante) e “morto” (objetivado) não é um contraste metafísico entre a existência autêntica *versus* existência inautêntica, nem tampouco uma diferença entre experiência vivida e sua representação. É, portanto, um contraste formal entre atividade prática inconsciente (invalidada) e atividade consciente (socialmente validada). Apesar disso, esse contraste tem uma premissa ontológica: a atualidade da troca depende de um ato que não é de fato trocado (valorizado). Essa prática inconsciente é propriamente humana na medida em que, no capitalismo, a nossa humanidade socialmente validada é necessariamente dissociativa. A questão é se o dar-se conta disto e da compulsão nociva inerente à nossa reprodução sob o capital nos dá alguma pista no que diz respeito a determinar a negação desta contradição entre o que fazemos e o que somos.

Referências.

Endnotes 2008, 'Afterword' in *Endnotes 1: Preliminary Materials for a Balance Sheet of the 20th Century*,

<https://endnotes.org.uk/issues/1/en/endnotes-afterword>.

Endnotes 2010, 'The Moving Contradiction' in *Endnotes 2: Misery and the Value-Form*, <https://endnotes.org.uk/issues/2/en/endnotes-the-moving-contradiction>.

Feuerbach, Ludwig 2012, *The Fiery Brook: Selected Writings*, trans. Zavar Hanfi, London and New York: Verso.

Heinrich, Michael 2012, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, trans. Alexander Locascio, New York, NY: Monthly Review Press.

Lukács, Georg 1972, 'Reification and the Consciousness of the Proletariat' in *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone, Cambridge, MA and London: MIT Press, pp. 83-222

Marx, Karl 1998, *The German Ideology*. Amherst, NY: Prometheus Books.

Marx, Karl 2000, *Selected Writings*, David McLellan (ed.), 2nd edition. Oxford: Oxford University

Marx 1998 p. 42 – ideologia alemã Tradução Boitempo, 2007 p. 93-94

Marx, capital, 2017, v. I

_____ 2000a, *Grundrisse* in Marx 2000, pp. 379-423.

_____ 2000b, *Capital: Volume I* in Marx 2000, pp. 452-525.

Smith, Tony 2009, 'Hegel, Marx, and the Comprehension of Capitalism' in *Marx's Capital and Hegel's Logic: A Re-examination*, Fred Moseley and Tony Smith (eds.) Chicago, IL: Haymarket Books

Sohn-Rethel, Alfred 1978, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, trans.

Martin Sohn-Rethel, London and Basingstoke: The Macmillan Press.

Sutherland, Keston 2010, 'Marx in Jargon',

http://www.worldpicturejournal.com/WP_1.1/KSutherland.pdf

Thomas, Peter 2010, 'Labour-Power (*Arbeitskraft*)' in *Krisis: Journal of Contemporary Philosophy*, 2010, Issue 2, <http://krisis.eu/wp-content/uploads/2017/04/krisis-2010-2-09-thomas.pdf>

Deleuze; Guattari, *Anti-Oedipus*, 1983. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983)

Ciência, linguagem e a "verdade do sujeito"

Paul Livingston

Ciência, linguagem e a “verdade do sujeito”: Lacan e Wittgenstein¹

PAUL LIVINGSTON

Resumo:

Um dos objetivos deste artigo é considerar, de maneira preliminar, como algo que tem a estrutura de um “sujeito de conhecimento” pode ser visto como relacionado à estrutura geral da verdade, no contexto de uma apreciação da estrutura e ser da linguagem como essencial para qualquer articulação possível dela. Revendo as diferentes posições de Lacan e Wittgenstein em relação ao *cogito* cartesiano, defendo que, dentro de tal contexto, nem o sujeito nem “sua” posição podem ser entendidos como tendo o ser substancial de um ente, e é igualmente impossível conceder-lhe uma consistência ontológica correlativa ao domínio total da objetividade científica contra ela como a totalidade da verdade. Pelo contrário, no contexto da aplicação de uma consideração formal do caráter do significante enquanto articula as estruturas do conhecimento e da verdade do sujeito, um sujeito do conhecimento só pode ser caracterizado por referência a uma inconsistência constitutiva ou cisão correlativa à incompletude que doravante marca o campo total da própria objetividade científica.

Palavras-chave: ciência; linguagem; verdade; Lacan; Wittgenstein.

¹ Texto traduzido por Cian Barbosa.

Abstract:

One aim of this paper is to consider, in a preliminary way, how something having the structure of a “subject of knowledge” may be seen as related to the overall structure of truth, in the context of an appreciation of the structure and being of language as essential to any possible articulation of it. By reviewing the different positions of Lacan and Wittgenstein with respect to the Cartesian cogito, I argue that, within such a context, neither the subject nor “its” position can be understood as having the substantial being of an entity, and it is equally impossible to grant it an ontological consistency correlative to the total realm of scientific objectivity set over against it as the whole of truth. Rather, in the context of the application of a formal consideration of the character of the signifier as it articulates the structures of the subject’s knowledge and truth, a subject of knowledge can only be characterized by reference to a constitutive inconsistency or splitting correlative to the incompleteness that henceforth marks the total field of scientific objectivity itself.

Keywords: Science; Language; Truth; Lacan; Wittgenstein.

Um dos objetivos deste artigo é considerar, de maneira preliminar, como pode-se compreender qualquer funcionamento possível da categoria de “sujeito” em relação àquela da verdade em um contexto formado pelas implicações formais da virada linguística do século XX, tanto em sua variante estruturalista, quanto analítico-filosófica. Mais especificamente, eu irei considerar aqui as implicações para a “posição” da subjetividade de uma apreciação, daquele aspecto da virada linguística do século XX que adverte, em uma forma ontologicamente realista, sobre a estrutura e ser da

linguagem como suporte essencial para qualquer articulação possível da mesma. Em tal contexto, como irei argumentar, nem o sujeito ou “sua” posição podem ser entendidos como tendo o ser substancial de uma entidade, e é igualmente impossível supor para ele uma consistência ontológica correlata àquela do reino total da objetividade científica, contraposta a ele como o todo da verdade a que tem acesso. Outrossim, como irei argumentar, não se pode caracterizar adequadamente o espaço estrutural de um sujeito do saber sem entender seu suporte linguístico como operando no modo formal de divisão ou inconsistência, implicado pela incompletude que, ela mesma, doravante marca o campo total da objetividade científica. Tanto essa inconsistência no lado do sujeito, quanto a incompletude no lado do mundo, aqui resultam de características formais de significação em relação à totalidade. Como uma consequência dessas características, “o sujeito” correlato ao mundo enquanto saber desaparece do seu campo, faltando qualquer suporte substancial ali. Na falta de um possível saber consistente do todo, a posição do sujeito do saber no mundo pode tomar somente a forma, como argumenta Lacan, de “alguma relação do ser que não se pode saber”, ou o que Wittgenstein chama a sua integração ao “dado” das formas de vida.

I.

Próximo ao início de *A Ciência e a Verdade*, de 1965, Lacan abre uma discussão psicanalítica da estrutura essencial do que ele não hesita em descrever como um “sujeito” da ciência, correlato em sua articulação original ao momento histórico de fundação da ciência

no sentido moderno de Descartes e Galileu. Tomando como guia a tese de Koyré sobre uma profunda transformação epistemológica, neste momento, na posição do sujeito como pensador e conhecedor do mundo, Lacan descreve essa estrutura essencial como testemunhada no *cogito* cartesiano e, em particular, na relação desigual que estabelece unicamente entre saber, ser e verdade:

Assim, não esgotei o que concerne à vocação de ciência da psicanálise. Mas foi possível notar que tomei como fio condutor, no ano passado, um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de repetição na experiência: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito*.

Esse correlato, como um momento, é o desfiladeiro de uma rejeição de todo saber, mas, no entanto, pretende-se estabelecer para o sujeito uma certa ancoragem no ser; sustento que essa ancoragem constitui a definição do sujeito da ciência, “definição” a ser entendida no sentido de uma porta estreita.

Essa pista não me guiou em vão, pois me levou no final do ano a formular nossa divisão experimentada como sujeitos como uma divisão entre conhecimento e verdade, e acompanhá-la com um modelo topológico, a faixa de Möbius; esta tira transmite o fato de que a divisão em que esses dois termos se juntam não deve ser derivada de uma diferença de origem².

Estabelecendo, em outras palavras, o “Eu penso” como âncora radical de qualquer saber possível da objetividade, Descartes passa necessariamente através do “desfiladeiro” do saber que consiste no exercício da dúvida global e, então, a rejeição de todo saber que não é fundado naquilo que ele entende como a

² Lacan, 1965, p. 856.

interioridade e auto presença do *ego cogito*. Mas na passagem do “Eu penso” para o “Eu sou”, que pretende assegurar o ser do sujeito e assim a verdade de sua consistência ontológica, Descartes, não obstante, estabelece a capacidade do sujeito em se situar no interior do real que é então compreendido como a verdadeira causa da sua estabilidade ontológica. Essa situação irá então, subseqüentemente, tornar-se uma na qual o sujeito então definido, como Lacan argumenta, é essencialmente e constitutivamente “cindido” (*split*), pego em uma “divisão constitutiva” entre saber e verdade que não menos define tanto sua estrutura quanto o campo de possíveis saberes científicos enquanto objetividade, que, assim, abre-se para ele. Esse desequilíbrio é como tal, Lacan argumenta, para subseqüentemente determinar o ser do *ego*, que, nesse sentido, é enquanto um ser que firma radicalmente a totalidade do saber objetivo, mas também essencialmente se isenta dele; ou, em outros termos, como aquilo que é essencialmente cindido entre a função fundadora que mantém em respeito ao saber e a estrutura problemática de auto-fundação ontológica que, para fazê-lo, chama a si mesma para realizar.

Tanto a função basilar da estrutura com respeito à totalidade do campo de saber da ciência quanto a reflexividade problemática que, por sua vez, funda essa função, então, operam regularmente, de modo não marcado, como a base da ciência “moderna” para assegurar o funcionamento das suas afirmações de saber ordinárias. Mas é a atenção que a psicanálise dá à essencialidade estrutural da *linguagem* que, sozinha, basta formalmente para revelar a efetiva natureza antinômica destas relações sustentadas entre verdade e saber no nível do desequilíbrio ontológico que introduzem no ser do

sujeito conhecedor enquanto tal. Aqui, o estruturalismo de Saussure e Lévi-Strauss toma, para Lacan, o papel privilegiado em permitir uma elaboração “lógica” da dialética da divisão constitutiva que define o sujeito, assim permitindo à psicanálise articular estruturalmente sua essencial e constitutiva relação ao seu objeto evanescente, o que Lacan notoriamente significa como o “objeto *a*”. Essa relação – de uma “exclusão interna” na qual o “objeto *a* deve ser inserido, como nós já sabemos, na divisão do sujeito pela qual o campo psicanalítico é bem especificamente estruturado” – é, no dizer de Lacan, primeiramente revelado de maneira formalmente clara pela linguística estruturalista, tomando em conta o lugar constitutivo do “sujeito que fala”³. Esse sujeito falante é – em distinção ao “sujeito da ciência” – aqui compreendido topologicamente e formalmente como constitutivamente interno à “bateria de significantes”, da qual a estrutura geral articula a diferença entre a posição linguística de enunciação e o que é enunciado dela, levando a um conjunto de antinomias estruturais distintas da posição do sujeito em relação a essa própria bateria total.

Porém, de acordo com Lacan, não é a linguística estrutural, mas a lógica contemporânea que é melhor apta a articular formalmente os efeitos estruturantes da primazia do significado para a definição do próprio sujeito da ciência, através de sua demonstração das antinomias essenciais envolvidas em qualquer assunção de totalização das reivindicações de saber desse sujeito:

É no reino da lógica que aparecem os diversos indícios de refração da teoria em relação ao sujeito da ciência...

³ Ibidem, p. 863.

É a lógica que aqui se faz de umbigo do sujeito, lógica na medida em que ela de modo algum é ligada às contingências de uma gramática. É preciso, literalmente, que a formalização da gramática contorne essa lógica para se estabelecer com sucesso, mas o movimento desse contorno está inscrito nesse estabelecimento.

Indicaremos mais adiante como se situa a lógica moderna (terceiro exemplo). Ela é, de modo incontestado, a consequência estritamente determinada de uma tentativa de suturar o sujeito da ciência, e o último teorema de Gödel mostra que ela fracassa nisso, o que equivale a dizer que o sujeito em questão continua a ser o correlato da ciência, mas um correlato antinômico, já que a ciência se mostra definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo⁴.

Se, em outras palavras, é uma ambição da lógica moderna desde Frege – até e incluindo o projeto do positivismo lógico – assegurar uma base estrutural formalmente adequada e metodologicamente transparente para a totalidade do saber possível sobre o real, então os resultados limitativos que emergem da sua auto-aplicação reflexiva atestam a confirmação da estrutura essencialmente antinômica de qualquer posição de saber suposta a fundar a si mesma em suas próprias bases. Aqui, Lacan faz aparente referência ao segundo teorema da incompletude de Gödel, que demonstra a impossibilidade de provar, em qualquer sistema formal (realmente consistente), forte o suficiente para captura aritmética, uma afirmação da consistência deste próprio sistema. Isso então prova como impossível assegurar a consistência do *corpus* metodologicamente formal enquanto sendo a base para a afirmação

⁴ Ibidem, p. 861.

de tal sistema em articular a verdade completa, de dentro do campo demonstrado de saber produzido por aquele mesmo *corpus*.

Mais amplamente, e como Lacan sublinha em outro lugar discutindo os teoremas de Gödel, o fenômeno mais geral de incompletude ao qual ambos os teoremas são testemunho pode ser visto como demonstrando formalmente que existe, inscrito na estrutura de qualquer formalismo adequado ao saber científico, “alguma relação do ser que não se pode saber”⁵. Essa relação que é, Lacan sugere, toda a preocupação da psicanálise em sua investigação do suporte subjetivo da possibilidade da ciência, é testemunhada no fato de que, como pode se ver demonstrado no segundo teorema, para todo sistema existe alguma verdade estruturalmente articulada que pode ser reconhecida enquanto tal, mas da qual ela mesma não consegue demonstrar nas bases de sua afirmação formal de saber. A respeito disso, a incompletude essencial que o teorema de Gödel demonstra também pode ser visto como que verificando o desequilíbrio subjacente entre saber e verdade que, então, define essencialmente a posição de qualquer “sujeito” correlata à totalidade do saber que a inscrição de uma lógica oferece estruturar. Se, então, a tentativa de Frege visa excluir radicalmente o sujeito individual da experiência psicológica do campo objetivo do saber (sob o título de seus argumentos devastadores contra o psicologismo), pode também, tal qual Lacan sugere, ser vista como incorporando o projeto logicista ou positivista de uma “sutura” compreensível do sujeito formal do saber para o seu campo de saber possível, sendo o resultado dessa tentativa, o retorno desse

⁵ Lacan, 1973, p. 108.

sujeito enquanto estruturalmente antinômico⁶. Dividido entre saber e verdade, é então demonstrado que falta qualquer suporte não-contraditório ao ser, no nível da lógica de demonstração formal por meios dos quais estabeleceria sua própria posição lá.

Retornando então para a estrutura do *cogito* como o substrato de qualquer saber possível do mundo, Lacan enfatiza as implicações radicais disso pelo fato de seu suporte linguístico essencial. Que o *cogito* deva ser inscrito na linguagem significa que o modo particular de relação desigual entre verdade e saber, que define o ser do sujeito, deve ser compreendido como passando essencialmente pela estrutura de sua significação, e também, então, através da significação particular de “*ergo*” ou o “logo” que aqui significa estabelecer o ser no pensar. De maneira familiar, esse “*ergo*” não é uma questão de dedução ou inferência lógica direta, uma vez que a necessidade da conexão de base a que se refere não sobrevive, em geral, à tradução para a relação inferencial de afirmações ou verdades em terceira pessoa (*translation to the inferential relation of third-personal claims or truths*)⁷. Mas se, como isso implica, a primeira forma pessoal e indexical dos termos que conecta se provasse essencial para o estabelecimento da relação problemática que alega, então isso levanta para o sujeito o formidável problema do

⁶ Como se deve notar, é problemático tanto do ponto de vista histórico quanto conceitual simplesmente identificar, como Lacan às vezes faz, o logicismo de Frege com o projeto (muito mais empirista) do “positivismo lógico” ou “empirismo lógico” de Schlick, Carnap e Neurath, bem como caracterizá-lo como formulador de uma ambição de fundamentar a totalidade do saber científico (não apenas matemático, mas também empírico) na lógica ou no formalismo.

⁷ Assim, por exemplo, a suposta inferência (se tal for) de “eu penso” para “eu sou” não sobrevive à tradução, por exemplo, para um contexto ficcional: que Hamlet pensa não implica que ele exista. Para este ponto, bem como uma discussão esclarecedora da estrutura linguística inferencial ou performativa do argumento de Descartes em geral, consulte Hintikka, 1962.

momento ou operação reflexiva pela qual, pensando, o sujeito do cogito tem o teor de embasar seu próprio ser como auto-causal. Esse problema da assunção de si reflexiva do sujeito não é então separável do problema da base de repetição no “*cogito, ergo sum*” do significante “*Eu*”, no modo particular de (auto)fundamentação que, aqui, liga as suas duas instâncias:

Portanto, não é inútil repetir que na experiência de escrever: *penso: “logo existo”*, com aspas ao redor da segunda oração, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem.

Se *cogito sum* nos é fornecido por Heidegger em algum lugar, para suas finalidades, convém observar que ele “algebriza” a frase, e temos o direito de dar destaque a seu resto: *cogito ergo*, onde se evidencia que nada é falado senão apoiando-se na causa. Ora, essa causa é o que é abarcado pelo *soll Ich*, pelo *devo [eu]* da fórmula freudiana, que, por inverter seu sentido, faz brotar o paradoxo de um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade⁸.

Como enfatiza Lacan, a interpretação psicanalítica da estrutura do *cogito* deve considerar concomitantemente a maneira peculiar pela qual a *reflexividade* do significante “*Eu*” aparece aqui para ligar o pensamento ao ser, invocando uma conexão basilar, assinalada pelo “*ergo*”, que não tem nenhum referente causal externo à relação dos próprios significantes. Por outro lado, não sinaliza simplesmente um sinal de dedução diretamente *lógica*, como pode ser visto ao refletir sobre as características modais do tipo de conexão que é suposta a introduzir. De alguma maneira notória, ao introduzir o *ego cogito* nas *Meditações*, Descartes nunca inscreve o

⁸ Lacan, 1965, p. 864-65.

“*ergo*”, mencionando apenas a verdade necessária da proposição “Eu sou, Eu existo” (*ego sum, ego existo*) “toda vez que eu diga ou conceba isso em minha mente” (“*every time I utter it or conceive it in my mind*”)⁹. De maneira familiar, então, se a afirmação de existência é tomada aqui como tendo referência a um indivíduo empiricamente constituído, a afirmação de existência não pode ser tomada como necessária em um sentido modal e objetivo, com o custo de estabelecer a existência necessária desse indivíduo¹⁰. É, ao invés disso, como se Descartes pudesse ser lido como que sugerindo, plausivelmente, apenas a necessidade da “proposição” (*pronuntiatum*) reflexiva, só aqui estabelecida *quando é dita ou concebida*. Mas isso significa que a afirmada necessidade de conclusão da existência – o estabelecimento do ser que o *cogito* permite – passa essencialmente pela *atividade* de se reduzir/tipificar (*tokening*) no discurso ou (como supôs Descartes) no pensamento. Mas – retornando à formulação completa “*ego cogito, ergo sum*” (que Descartes usa, por exemplo em *Princípios da Filosofia* e no *Discurso do Método*) – isso só pode querer dizer que a força do “*ergo*”, ali mesma, depende essencialmente da *existência* efetiva dos significantes (*tokens*) reflexivos¹¹ que o flanqueiam.

Pode ser que, apesar de descrevê-la como uma “proposição”, Descartes pense o “*cogito, ergo sum*” enquanto, essencialmente, um

⁹ Descartes, 1998, p. 25.

¹⁰ Para discussão, ver Kaplan (1989) e Braun (2017). Em *Lógica dos demonstrativos* (Kaplan), é possível para uma pensadora saber *a priori* a proposição que ela iria expressar (em um contexto particular) como “Eu existo”. Mas a proposição então expressa é não menos contingente, já que assera a existência de um indivíduo particular (existindo contingencialmente).

¹¹ [N.T.] Uma antecipação no texto do conceito de *token reflexive*, que pode ser encontrado traduzido como “redução reflexiva-de-ocorrência”.

tipo de performance mental “interior”, ao invés de qualquer coisa que requeira uma expressão linguística explícita. Se esse for o caso, no entanto, a força da sua suposta demonstração não se generaliza; mesmo que seja possível, para mim, concluir, em minha própria interioridade, do *meu* pensamento para a *minha* existência, não é possível ir disso para qualquer conclusão *geral* sobre o ser ou a natureza do sujeito. Se, por um lado, a demonstração do cogito necessariamente passa pela significação linguística indexical que aqui articula seu sentido, isso significa que o suporte do ser que é para se estabelecer através ou pela operação auto-reflexiva do pensamento pode, ao contrário, somente ser a soma do conteúdo citado desse próprio pensamento, o “eu sou” junto com seu “logo” como o significante de uma relação conectiva, não encontrada no real.

O ponto dessa conexão perdida é o desequilíbrio entre saber e verdade no qual Lacan insiste, o ponto no qual, ele argumenta, o “Eu” é então chamado para estabelecer a si mesmo no ser. Levando adiante a famosa afirmação de Freud sobre a tarefa da psicanálise, “*Wo Es war, soll Ich werden*”, Lacan oferece, para pontuar a lógica específica de constituição da subjetividade que assume estar implícita, a “retradução” como “Onde isso estava, lá devo Eu advir para ser enquanto sujeito”¹². No contexto do psicanalista, de reconhecimento essencial do fato da significação, o problema do ser do Eu penso (*ego cogito*) não pode ser nada outro que o problema da posição relacional, na linguagem, de um significante indexical para outro, ou da base para a auto-identidade induzida ou afirmada

¹² [N.T.] Tradução livre. Também se encontra como “Lá, onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir”.

(mas não tendo nenhuma base num fato externo, referencial) por essa repetição no nível dos requerimentos que alega:

Agora essa causa é o que está (en)coberto pelo “*soll Ich*”, o “devo Eu” da formulação de Freud que, ao inverter seu sentido, traz o paradoxo de um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade¹³.

Com respeito a isso, o recurso radical do psicanalista ao ser da linguagem, e então à necessidade de que a relação entre pensar e ser que se anuncia no cogito seja *significada*, tem o efeito de colocar o problema da relação do sujeito para com o saber como sendo somente aquela do tipo de apoio que pode ganhar no jogo de significantes no qual anuncia tal relação.

O que significa, então, que o cogito deve ser visto como “enlaçando a si mesmo na fala” é que o suporte para qualquer saber possível que se fundamenta precisa ser entendido estruturalmente, como tendo sua própria unidade (se em algum lugar) somente nos e através dos efeitos do significante enquanto tal. Esses efeitos devem, além disso, como nota Lacan, ser separados, radicalmente e em primeira instância, de qualquer assunção da sua referência substancial ou do ser existente do que é significado. Para a psicanálise, pelo contrário, o significante é “definido... agindo, antes de tudo, como se fosse separado de sua significação”, e é somente na interação recíproca entre significantes então concebida que eles terão o que pode ser caracterizado como “efeitos de sentido”¹⁴. Essa concepção da primazia do significante com respeito a qualquer ser

¹³ Lacan, 1965, p. 865.

¹⁴ Ibidem, p. 875.

referencial assumido do que é significado é a base para a articulação mais típica de Lacan, do único sentido que a referência psicanalítica ao sujeito pode ter: aquela que é “transmitida por um significante em relação a outro significante”¹⁵. Aqui, em outras palavras, o “sujeito” não é nem um ser substancial ou um reino privilegiado da interioridade, mas antes “nada além do que desliza em uma cadeia de significantes, sabendo ele de qual significante é efeito ou não”¹⁶.

Mesmo assim, a falta de consistência ontológica positiva que então caracteriza qualquer referência possível, no discurso analítico, para o *singulare tantum*, “o sujeito” não leva Lacan a rejeitar o uso do termo. Antes, é dessa posição que Lacan articula, por exemplo, no *Seminário XX*, a forma distinta pela qual a “ficção verbal”, que é o referente do “sujeito”, vem a subsistir na forma de uma metalinguagem ou “linguagem do ser”, que garantiria a ele um lugar seguro para ancorar a totalidade do seu saber sobre o real:

Eu vou dizer – essa é minha função – Eu vou dizer mais uma vez – porque Eu me repito – algo que Eu já disse (*ce qui est de mon dire*), que é enunciado no que se segue, “Não há tal coisa como uma metalinguagem”.

Quando digo isso, aparentemente quero dizer – nenhuma linguagem do ser. Mas há ser? Como eu pontuei da última vez, o que Eu digo é o que não há. O ser é, como dizem, e o não-ser não é. Há ou não há. O Ser é meramente presumido em certas palavras – “indivíduo”, por exemplo, e “substância”. A meu ver não é nada além de um fato do dito (*un fait de dit*).

A palavra “sujeito” que uso toma então uma importação diferente.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Lacan, 1973, p. 50.

Eu me distingo da linguagem do ser. Isso implica que pode haver ficção verbal (*fiction de mot*) – quero dizer, ficção com base na palavra...

É aqui onde chego no sentido da palavra “sujeito” no discurso analítico. O que fala sem saber, [isso] me faz “Eu”, sujeito do verbo. Isso não basta para me levar ao ser. Não tem nada a ver com o que Eu sou forçado a colocar no ser (*mettre dans l'être*) – saber suficiente para se manter, mas nem uma gota a mais... O “Eu” não é um ser, mas antes algo atribuído a [ou presumido em] aquilo que fala¹⁷.

Na falta de qualquer ser substancial ou individual em si mesmo, o “Eu” aqui toma a significância daquilo que é pressuposto ou atribuído como o suporte posicional na linguagem do ser que fala. Isso não basta, como enfatiza Lacan, para estabelecer qualquer ancoragem estável desse ser no real, da qual se poderia formular uma posição dos fundamentos seguros do saber. Mas mostra como seu modo peculiar de subsistência – aquilo que “fala sem saber” – acaba por se inserir no *gap* essencial entre ser e saber que então se abre.

II.

No seu artigo de 2002, *Russell, Wittgenstein e cogito, ergo sum*, Antony Flew relaciona a anedota da resposta sobre um compromisso de Wittgenstein, em um encontro de 1947 da

¹⁷ Lacan, 1973, p. 118-120.

sociedade Jowett em Oxford, a um artigo de Oscar Wood sobre o assunto:

Eu agora não consigo recordar quase nada do que Wittgenstein disse em sua resposta, que tinha sido agendada, ao artigo de Oscar Wood sobre o “*Cogito ergo sum*”, exceto que todas as colocações que ele fez naquela ocasião certamente não tinham nenhuma referência que seja ao artigo. Compreensivelmente exasperado com o fracasso de Wittgenstein em abordar o que havia sido amplamente divulgado como o tema da reunião, o professor H.A. ... Prichard – sendo sua a primeira contribuição para a discussão que se seguiu – queria saber o que “*Herr Wittgenstein*” tinha a dizer sobre o *Cogito ergo sum*. A resposta de Wittgenstein foi dizer, “*Cogito ergo sum*. Essa é uma sentença muito peculiar”, apontando para a própria cabeça enquanto proferia as duas palavras, “cogito” e “sum”¹⁸.

Flew toma o gesto de Wittgenstein para formular uma objeção materialista ao dualismo de Descartes, operando em lembrar à audiência da (supostamente indubitável) fisicalidade do referente do pronome em primeira pessoa no discurso intersubjetivo:

Na época isso me pareceu, assim como claramente pareceu a Prichard, não ser nada além do que uma forma perversa mas, sem dúvida, inteiramente característica de recusa em atender à modestamente razoável solicitação de Prichard por um argumento relevante. Somente depois eu percebi que, ao relembrar a audiência, que os referentes da palavra instância-reflexiva (*token-reflexive*) “Eu” são as pessoas de carne e osso que a pronunciam para se referirem a elas mesmas, Wittgenstein talvez estivesse sugerindo uma objeção radical e totalmente devastadora à posição que Descartes havia chegado no segundo parágrafo da Parte IV do seu *Discurso do Método*. Por ser simplesmente falso sustentar que o

¹⁸ Flew, 2002, p. 66.

referente da palavra seja um sujeito incorpóreo, e ainda substancial, da consciência. É, ao contrário, um humano de carne e osso¹⁹.

Nos parágrafos do *Discurso* mencionados por Flew, Descartes conclui do fato de que ele pensa, ao duvidar, que ele é a “substância da qual toda essência ou natureza é simplesmente pensar” e, desse modo, chega à conclusão seguinte sobre a completa distinção “[d]esse “Eu” – isto é, a alma pela qual eu sou o que eu sou” do corpo²⁰. Contra isso, como Flew sugere, o gesto de Wittgenstein na ocasião pode ser visto como expondo o que conta, no texto de Descartes, como a inquestionada reificação de um referente nominal substancial como o que na verdade funciona, no discurso público, como o pronome reflexivo da primeira pessoa. Ao passo que Descartes, desse modo, pretende encontrar na atividade do pensamento o suporte substancial da identidade do sujeito enquanto uma alma pensante, a atenção ao real funcionamento linguístico do tipo-reflexivo (*token-reflexive*) “Eu” que tem, por contraste, o efeito de nos lembrar que seu uso ordinário é apontar para “pessoas de carne e osso que o pronunciam” e, ainda, que não pode haver, nesse uso ordinário, qualquer questão sobre estar sacando uma substância pensante escondida.

Nessa interpretação, o gesto de Wittgenstein tem o mérito significativo de evidenciar a conexão essencial do funcionamento do auto-referente indexical no discurso intersubjetivo ordinário à locação espaço-temporal – logo, a materialidade – de seus objetos. Não

¹⁹ Flew, 2002, p. 66-67.

²⁰ Descartes, 1985, p. 32-33

obstante, chegamos mais perto de uma interpretação elucidativa da forma como o gesto de Wittgenstein pode ser considerado como indicando algo positivo, assim como algo da relação entre ser e saber que isso implica, ao adicionar a isso a relevante consideração de que as “pessoas de carne e osso” de Flew são – quaisquer sejam as consequências da materialidade de suas corporificações – também, e essencialmente, seres que falam. Enquanto tais, encontram-se, se é que se encontram em algum lugar, somente no nexo do significante. É aqui que devem encontrar qualquer suporte que derivam para seu ser enquanto conhecedores (*knowers*). Enquanto tal, são eles mesmos essencialmente sujeitos, em particular, daquilo que Lacan entendeu como a materialidade do significante, da qual devem derivar qualquer suporte que possam encontrar no pensamento para seu ser enquanto conhecedor. Claro, somente enquanto seres que falam que são capazes de qualquer “auto”-referência ou auto-significação de “tipo-reflexiva” (*token-reflexive*). A repetição de Wittgenstein do “Eu” indexical junto com o gesto de auto-indicação, então, não só simplesmente tem a significância de lembrar a audiência sobre um fato da materialidade dos referentes ordinários dessa expressão, mas também, e mais radicalmente, do tipo específico de sustentação que a aparente substancialidade dessa referência deriva de sua relação constitutiva com a própria linguagem, em que seres falantes passam a existir enquanto tais.

De fato, aqui Wittgenstein encena, bem literalmente, o único tipo de subsistência que “o sujeito” poderia, razoavelmente, ser compreendido como tendo, existindo no deslizamento entre significantes puros, separado inteiramente de qualquer assunção de significação que Lacan sugere. Se é evidente, do gesto de

Wittgenstein, que o referente do indexical não é alguma entidade imaterial ou interior, é igualmente evidente que a repetição do gesto reflexivo aqui não estabelece nada além de sua repetibilidade: aquela da (presumida ou pressuposta) identidade sobre o tempo da posição na qual a auto-referência ocorre. Contudo, tão claramente quanto, a conexão que é proposta ou assumida como existindo no “*ergo*” do “*cogito ergo sum*”, assim fundando essa identidade enquanto ponto privilegiado do saber, está faltando no real: entre a performance reflexiva e o ponto do ser que essa supostamente funda não existe conexão real, nenhuma unidade substancial implícita ou identidade para além daquela assumida pela atribuição posicional do próprio “Eu”.

Que esse suporte não é suficientemente estabelecido, simplesmente afirmando ou estipulando a materialidade de qualquer referente do “Eu” em um discurso intersubjetivo, é então demonstrado pela consideração de que a referência indexical ou demonstrativa a um objeto material, mesmo que repetido, não tem nem a aparência de estabelecer um ponto na realidade do qual a verdade possa ser sabida²¹. Visto, porém, não simplesmente como a asserção de um materialismo presumível, mas como chamando a atenção à essencialidade do suporte para um saber possível que o sujeito obtém da linguagem, o efeito da repetição de Wittgenstein do “Eu”, junto do gesto reflexivo de auto-demonstração pode, ao revés, ser visto como iluminando o modo como o ser que fala deve encontrar

²¹ Então, em geral, a inferência de “isso φ ” para “isso existe” possa ser tomada como válida, ao menos quando ambas as tipificações/instâncias (*tokenings*) “disso” são acompanhadas por um gesto demonstrativo ao mesmo indivíduo; mas a inferência nem em geral parece estabelecer nada sobre o saber.

na linguagem a causa de seu ser, assim como essencialmente perde lá qualquer ser substancial dessa causa procurada.

Visto dessa forma, o que é mais decisivo no gesto de Wittgenstein não é que o “Eu” reflexivo possa ser repetido através do tempo, em cada situação tendo um referente que é de fato unitário e espaço-temporalmente localizado. É, antes, que a unidade substancial, que aqui parece fundamentar a identidade da referência entre os dois casos, não pode ser encontrada em nenhum lugar como um objeto de referência indexical (ou qualquer outro tipo de referência); é essa causa ausente do ser que se expressa aqui pelo “*ergo*”, ao qual ele mesmo carece de qualquer correlato demonstrativo ou indicial. Mas se, no “*cogito, ergo sum*”, ao “*ergo*” então falta a referência de qualquer ser substancial ou conectivo que iria agir como suporte para a unidade do sujeito anunciado, então a estrutura positiva do *ego cogito* deve, antes, ser pensada como essencialmente suportada e somente pelo *gap* entre as duas repetições do “Eu” linguístico. Como aponta o gesto de Wittgenstein, essas duas instâncias têm o efeito de alertar para um movimento que se propõe a fazer, da autorreferência do pensamento, a do ser; mas o que corresponde cada um, na realidade, só pode ser a forma vazia da auto-referência linguística ela mesma.

Que tipo de posição para um “sujeito” é, então, sustentada na linguagem para o ser que fala? No *PI 306*, Wittgenstein responde às acusações dos interlocutores de um behaviorismo eliminativista que talvez esteja implicado pela sua questão sobre o ser dos “processos” internos e mentais com uma formulação dialética cautelosamente medida, indicando também o *locus* linguístico positivo da posição na qual esse ser é sustentado:

“Você não é ainda assim um behaviorista disfarçado? Você não está ainda assim basicamente dizendo que tudo, além do comportamento humano, é uma ficção?” – se eu falo de uma ficção, então é de uma ficção *gramatical*²².

Aqui, cuidadosamente evitando qualquer referência a um “sujeito” ou seu ser, Wittgenstein ainda assim indica, em termos que evocam diretamente a própria referência de Lacan à “ficção linguística”, o tipo de suporte que o referente do “Eu” pode razoavelmente ser pensado derivar do ser da linguagem, que é sua fonte. Isso não é, como vimos, o suporte da substância, e nem da unidade do que podemos então tomar como sendo uma entidade resistindo ao tempo. É, ao invés, o ser suposicional ou presumível daquilo que tem, em sua articulação, a estrutura de uma ficção *linguística* ou *gramatical*: aquilo que vem a subsistir com base em sua assunção na linguagem, no ponto estrutural em que ela – a própria linguagem – necessariamente invoca a fantasia do suporte total de sua própria posição global de saber. A encenação desse suporte imaginário como o da interioridade de um domínio do “privado” articula-o, então, como o da verdade irrevogável do ser do subjetivo, da imediatez ou auto-presença privilegiada de conteúdos e experiências “interiores” que não podem ser postas em dúvida pela prioridade com que são conhecidas.

Sem dar a essa interioridade qualquer *status* que não seja ficcional, como podemos entender melhor sua estrutura? É em resposta a essa pergunta que podemos entender de maneira útil a resposta cuidadosamente dialética do último Wittgenstein à posição

²² Wittgenstein, 2009, seção 306.

que encontra, em um suposto autoconhecimento infalivelmente certo, o suporte essencial da “privacidade” do subjetivo:

246. Em que sentido minhas sensações são privadas?
 – Bem, só eu posso saber se estou realmente com dor; outra pessoa só pode supor. – Por um lado isso é falso e por outro absurdo. Se estamos usando a palavra “saber” como normalmente é usada (e de que outra forma devemos usá-la?), então outras pessoas muitas vezes sabem se estou com dor. – Sim, mas mesmo assim, não com a certeza com que eu mesmo sei! – Não se pode dizer de mim (exceto talvez como uma brincadeira) que eu sei que estou com dor. O que isso quer dizer – exceto, talvez, que estou com dor?

Não se pode dizer que outras pessoas aprendem sobre minhas sensações *apenas* pelo meu comportamento – pois não se pode dizer que eu aprendi com elas. Eu os tenho.

Esse tanto é verdade: faz sentido dizer que outras pessoas duvidam que eu esteja com dor; mas não faz sentido dizer isso sobre mim²³.

Aqui, a voz interlocutória que visa estabelecer o ser do sujeito como domínio “privado”, especializado de seu conhecimento, cede à lembrança linguística ou gramatical do próprio sentido do conhecimento, em sua relação definidora com as possibilidades de sua articulação e contestação. O efeito da lembrança é sustentar, o que certamente é correto, que não há significação da interioridade do sujeito para estabelecer a verdade de seu ser que não o exponha também à possível contestação dessa verdade expressa, ao menos se ela faz mais do que apenas afirmar o vazio “Eu sou”. Isso não quer dizer que Wittgenstein negue a força ou a validade da operação particular pela qual o próprio Descartes articula aquilo que ele toma

²³ Wittgenstein, 2009, seção 246.

como a base positiva dessa garantia, a saber, a consideração da assimetria da possibilidade de dúvida, entre as posições a partir das quais faço referência ao outro e a mim mesmo. Mas o efeito da observação é mostrar como tal sujeito só pode manter essa autorreferência na omissão da substancialidade do autoconhecimento positivo que supostamente, por Descartes, será assim estabelecido.

Em particular, os efeitos para a constituição da posição daquilo que é presumido para saber do que pode ser descrito, em termos lacanianos, como sua sujeição constitutiva ao significante, são encenados radicalmente quando, desenvolvendo-se a trama de considerações nas *Investigações Filosóficas* tipicamente denominadas “Argumento da Linguagem Privada”, Wittgenstein considera o caso de um(a) diarista que deseja narrar a recorrência de uma certa sensação: “Para isso, o associa ao signo “S” e escrevo este signo em um calendário para cada dia em que tenho a sensação”²⁴.

No diálogo que se segue, as pretensões do interlocutor de estabelecer um referente idêntico para o “S” na repetição de sua inscrição são repetidas e efetivamente contestadas pela colocação de Wittgenstein do problema da sustentação da relação em que a referência do signo ao seu objeto idêntico supostamente consiste. Em primeiro lugar, evidentemente, “uma definição do signo não pode ser formulada”: é claramente impossível, em outras palavras, apresentar o signo junto com seu referente no plano unitário de referência que sua definição linguística exigiria, visto que o referente

²⁴ Wittgenstein, 2009, seção 258.

é aqui concebido como “privado” e, essencialmente, “interno”²⁵. Depois, o interlocutor propõe que se possa, ainda assim, dar a si mesmo uma “espécie” de definição ostensiva do signo, não por meio de apontar no sentido comum, mas por meio do apontar “para dentro” obtido por uma direção de sua própria atenção à sensação. No entanto, é obscuro, como Wittgenstein aponta, o que essa direção de atenção é suficiente para alcançar: se seu objetivo é “fixar” ou “estabelecer” o significado do signo, o interlocutor só pode supor que o faz permitindo a conexão entre o signo e a sensação de ser “comprometida à memória”. Mas:

“Eu memorizo” só pode significar: este processo faz com que eu me lembre da conexão corretamente no futuro. Mas, no caso presente, não tenho critério de correção. Poderia-se dizer: o que for correto para mim é correto. E isso significa apenas que não podemos falar sobre “correto”²⁶.

Mais uma vez, em *PI 260*, a interlocutora insiste, apelando mais uma vez à força da própria convicção sentida: “Bem, *creio* que esta é a sensação *S* de novo”. A resposta deflacionária vem rapidamente: “Talvez você *acredite* que acredita!” Aqui, para além da força óbvia e imediata da resposta à interlocutora que, tendo apostado sua posição na garantia da verdade justificada do subjetivo, é constrangida a recuar para a mera crença, Wittgenstein invoca também a estrutura essencialmente citacional dos conteúdos do próprio pensamento: seja uma questão de conhecimento ou crença, a auto-relação subjetiva buscada no que se supõe ser evidentemente

²⁵ Idem.

²⁶ Idem.

o mesmo só pode ser expressa como uma conexão regular com o conteúdo proposicional: “ISTO é a sensação S novamente”²⁷. No entanto, além de envolver essencialmente o “isto” indexical, cujo funcionamento “interno” está longe de ser assegurado, a própria forma de citação requer a referência estável do nome “S” em todas as instâncias de seu uso e, portanto, não pode de forma alguma ser pensado para estabelecê-lo. Assim, a pretensão do interlocutor de *estabelecer* a base estável para a repetição do “S” no lugar “interior” da verdade do sujeito é exposta como inútil. A possibilidade de repetição do significante não é suficiente para estabelecer um ser idêntico; nem parece, uma vez exposta à forma necessária de sua citação linguística, produzir a indefesa auto-apresentação que a posição “cartesiana” reivindica para sua referência. Por outro lado, porém, o que – e aqui se encontra o próprio ser da “ficção gramatical” da interioridade que ela sustenta – a possibilidade de repetição do significante indica é o lugar próprio da referência feita a “sensações” no curso regular da vida do ser que fala. Este não é o lugar que lhe é atribuído pelo (pretense) diarista “privado”, que é antes o da mera anotação da presença presumida de um item que se supõe recorrente em um domínio privilegiado. Mas é, no entanto, o lugar pressuposicional ou suposicional a partir do qual mantemos e articulamos, como seres que pensam, falam e sentem, as reivindicações de nossos desejos e as expressões de nossas aspirações, pensamentos e dores.

²⁷ Cf. *PI* 263: “Certamente eu posso (interiormente) resolver chamar isso de “dor” no futuro”. – “Mas é certo que você resolveu isso? Você tem certeza de que foi o suficiente, para este propósito, concentrar sua atenção em seu sentimento”? – Uma pergunta estranha –”.

Com esta observação, estamos em condições de compreender que, em vez de (como se costuma pensar) rejeitar aqui o ser das sensações e do “interior”, sob o fundamento verificacionista ou criteriológico de um pressuposto presumível da “publicidade” essencial da linguagem, Wittgenstein está, antes, formulando a implicação radical da sujeição essencial destas à forma do próprio significante, da qual, somente, elas ganham seu sustento no ser. Claro, isso tem a implicação de que o pensamento do sujeito por si só, e as operações de que é capaz, não são suficientes para estabelecer um ponto para si mesmo no ser, e muito menos sua própria identidade ao longo do tempo. Em vez disso, a sustentação dessa identidade presumida ou mantida deve ser encontrada, se em algum lugar, na própria materialidade do significante e em sua própria capacidade evidente de se repetir como o mesmo. Esta não é a “verdade” do sujeito no sentido de estabelecer para “ele” uma causa de seu ser, a menos que esse ser não seja outra coisa que a repetibilidade da própria linguagem, ou o “efeito de sentido” da relação diacrônica de dois símbolos indiciais temporalmente distintos de autorreferência no discurso ordinário. É, no entanto, o suporte essencial do tipo de “vida interior” que um ser que fala pode ter e do tipo de autoconhecimento de que é capaz.

III.

Em seu *Seminário XVII* de 1969-70, em meio a uma discussão sobre a relação entre verdade e gozo, Lacan afirma que, para a investigação do analista, a “verdade” não pode ter outro sentido senão aquele que alcança na lógica proposicional, onde é tratada,

em particular, simplesmente como um dos dois valores de verdade, e seu manuseio é reduzido à demarcação de certas proposições com sua marca (tipicamente o símbolo 'T'). “Esse uso”, diz Lacan, “é particularmente desprovido de esperança”, mas essa desesperança também é, ele sugere, exatamente “o que há de salutar nele”²⁸. É para ilustrar as consequências radicais desse tratamento que ele então se refere a Wittgenstein como:

...o autor que deu a formulação mais contundente ao que resulta do empreendimento de propor que a única verdade que existe está inscrita em uma proposição, e de articular aquilo que, no conhecimento como tal – o conhecimento sendo constituído a partir de proposições – pode, com todo o rigor, funcionar como verdade²⁹.

Na proposta, com a qual Lacan certamente concorda, ele encontra, em particular, a formulação adequada da restrição estrita que Lacan, em outro lugar, coloca sobre o tipo de conhecimento estrutural de que o discurso do analista é, sozinho, capaz: aquele que pode ser capturado por meio de formalização simbólica e matemática, emergindo no ponto demonstrativo do impasse necessário de sua ambição consistente de capturar o todo³⁰. Para o Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*, como Lacan o lê, em particular, “nada pode ser dito verdadeiro, a não ser se concordando com uma estrutura que eu nem mesmo vou situar... como lógica,

²⁸ Lacan, 1970, p. 62.

²⁹ Ibidem, p. 66.

³⁰ Ex.: “O real só pode se inscrever a partir de um impasse de formalização. É por isso que pensei que poderia fornecer um modelo disso usando formalização matemática, visto que é a elaboração mais avançada que temos para produzir significância. A formalização matemática da significância (*signifierness*) contraria o sentido – quase disse “à *contre-sens*” (Lacan, 1973, p. 85-86).

mas, e [Wittgenstein] coloca isso bem, como gramatical”³¹. No *Tractatus*, a verdade das proposições – aqui, a única verdade que existe – é estruturada gramaticalmente de acordo com a forma lógica/gramatical do mundo, e o mundo, entendido como “tudo o que é o caso” (“*all that is the case*”), é ele mesmo apenas o correlato de uma proposição composta que compreende a totalidade das verdades proposicionais³². Tudo o que pode então ser dito sobre essa estrutura, como observa Lacan, é tautológico, tendo a forma vazia de, por exemplo, a afirmação de que “tudo o que você afirma é verdadeiro ou falso”³³. A este respeito, como Wittgenstein conclui no final do livro, tudo o que pode ser dito da estrutura gramatical, a forma do mundo, é um absurdo (*Unsinn*) estritamente falando, e o “longo circuito” das próprias declarações do *Tractatus* somente, se bem-sucedido, tem o efeito de permitir ao leitor concluir que, de tudo o que foi dito sobre a estrutura da verdade, não há mais nada a dizer; mas também que tudo o que foi dito *sobre* a própria estrutura da verdade carece de sentido³⁴.

Além disso, se não há verdade senão a verdade das proposições, não se pode supor ao lado dessa verdade outro estrato ou variedade de verdade causada ou induzida pela *existência* de qualquer coisa: nenhum *objeto* ou entidade, seja em sua presença ou em sua aparência, pode por si só fundamentar o dizer de qualquer verdade. Isso é, como observa Lacan, suficientemente estabelecido no contexto do *Tractatus* pela afirmação da proposição 4.21: que “o

³¹ Lacan, 1970, p. 66.

³² Wittgenstein, 1988, (de agora em diante: *TLP*) 1-1.12.

³³ Lacan, 1970, p. 67.

³⁴ Lacan, 1970, p. 67; *TLP* 6.53-7.

tipo mais simples de proposição, uma proposição elementar, afirma a existência de um estado de coisas”³⁵. Dado, em particular, que o mundo é, para Wittgenstein, inteiramente estruturado e sustentado como a estrutura complexa de estados de coisas que são eles próprios entendidos como simples objetos em combinação direta, isso implica que não há coisas no mundo “que não sejam inacessíveis”: não há coisas que possam ser descritas, nomeadas ou articuladas de outra forma, exceto na medida em que são apoiadas pela estrutura lógico-gramatical da própria proposição³⁶.

Particularmente, como afirma Wittgenstein em 3.221:

Objetos só podem ser *nomeados*. Signos são seus representantes. Eu só posso falar *sobre* eles: eu não posso *colocá-los em palavras* (*sie aussprechen kann ich nicht*). As proposições só podem dizer *como* as coisas são, não *o que* são.

Como sugere Lacan ao concluir a discussão de Wittgenstein no *Seminário XVII*, há apenas verdade proposicional, e, portanto, não havendo a verdade apenas dos objetos, há a consequência adicional de que não existe causa de verdade fora do que é capturado na implicação dedutiva como sua preservação inferencial:

Não há luz mais certa sob a qual aquilo que resulta do que os lógicos sempre articularam apareça, mesmo que apenas para nos deslumbrar com o ar de paradoxo contido no que foi chamado de implicação material... se... rejeitamos que o verdadeiro implica o falso, que o mesmo pode ter um conseqüente falso – pois é isso que estamos rejeitando, sem o qual não haveria articulação possível da lógica proposicional –, acabamos com esse curioso fato de que o verdadeiro

³⁵ Lacan, 1970, p. 67; *TLP* 4.21.

³⁶ Lacan, 1970, p. 68.

tem uma genealogia, que sempre remonta a um inicial verdadeiro, do qual não é mais capaz de cair.

Essa é uma indicação tão estranha, tão desafiada por toda a nossa vida, quero dizer, nossa vida como sujeito, que apenas isso seria suficiente para questionar se a verdade poderia de alguma forma ser isolada como um atributo – como um atributo de qualquer coisa capaz de se articular com o conhecimento³⁷.

Se concordamos, como Lacan faz em nome do discurso do analista, com a restrição da verdade de Wittgenstein ao proposicional, só podemos concluir que sua articulação é ela própria totalmente estruturada pelas relações dedutivas das proposições. Uma vez que as proposições iniciais, elementares, são fixadas, só pode haver verdade como a dedução inferencial de outras proposições a partir delas. Desse modo, não pode haver nenhum *objeto* que seja a causa da verdade e, portanto, torna-se pelo menos duvidoso que possa haver algo semelhante a um *sujeito* cujo conhecimento positivo seja marcado por alguma relação distinta com ela.

De fato, se a verdade só pode ser proposicional, onde isso deixa a suposição de um “sujeito do saber” (“*subject of knowledge*”) em si? Em 5.541-5.5421, Wittgenstein considera a forma lógica de proposições incluindo verbos de intencionalidade, incluindo “certas formas de proposição em psicologia, como ‘A acredita que *p* é o caso’ e ‘A tem o pensamento *p*’” etc. Proposições com essas formas, como observa Wittgenstein, têm em sua face a peculiaridade de parecer relacionar o que é gramaticalmente um objeto – o portador do nome

³⁷ Ibidem, p. 69.

‘A’ – a uma proposição encaixada, assim parecendo encaixar a primeira na seguinte, de uma forma que não seja a de função-verdade (“*non-truth-functional way*”). No entanto, devido à independência lógica das proposições simples, que tem sua base na insistência de 4.21, de que as proposições avaliáveis de verdade mais simples são aquelas que afirmam a existência de estados de casos (em vez de objetos), é impossível que uma proposição apareça significativamente em outra, a menos que estejam conectadas pela função-verdade (“*connected truth-functionally*”)³⁸.

Isso leva Wittgenstein a concluir que a forma superficial de (por exemplo) ‘A acredita que *p*’, ‘A tem o pensamento *p*’ e ‘A diz *p*’ é enganosa aqui: proposições que parecem exibir essa forma e proposições envolvendo, de fato, o que Russell enganosamente chamou de “atitudes proposicionais” em geral são, com efeito, da forma meramente descitacional (*disquotational*) “*p* diz *p*”. Essa forma não envolve a correlação de um fato com um objeto, mas apenas “a correlação de fatos por meio da correlação de seus objetos”: em particular, a forma aparente de relação entre um sujeito com uma proposição é aqui substituída por a correlação de dois fatos com uma forma lógica compartilhada que resulta da relação representacional dos signos individuais do primeiro com os objetos do segundo³⁹. Dada a restrição da verdade no *Tractatus* ao nexa da proposição, é nessa relação correlativa primitiva que, somente, pode consistir a

³⁸ TLP 5.54.

³⁹ TLP 5.542. Como, por exemplo, se, em vez de atribuir a *A* a crença de que “o gato está no tapete”, se imagina uma ficha da frase “o gato está no tapete”, literalmente inscrita no cérebro de *A*: a ficha é em si um fato (TLP 2.141; 3.143-3.1432) composto de objetos individuais – seus termos –, alguns dos quais estão em relações representacionais com os objetos que compreendem o fato do gato estar realmente no tapete.

causa “objetiva” da verdade das proposições. Mas o mínimo que pode ser dito sobre essa relação primitiva entre nomes e seus objetos é que, dada a distinção radical entre nomes e proposições, não pode haver nenhuma verdade disso, e certamente nenhuma que um sujeito possa estabelecer e manter.

De fato, disso Wittgenstein tira a conclusão geral e chocante de que:

“5.5421. Isso mostra também que não existe tal coisa como a alma – o sujeito etc. – como é concebida na psicologia superficial dos dias atuais”.

E também:

“5.631. Não existe sujeito que pensa ou nutre ideias”.

Dada a limitação da verdade no *Tractatus* à forma proposicional e à forma estruturalista de inferência a que assim restringe, não há, então, em nenhum lugar do mundo um “sujeito do saber”: em lugar algum do mundo, isto é, um sujeito que está em tal relação com a verdade em geral que pode situar-se em relação a ela, ou encontrar em qualquer lugar dentro dela o ponto privilegiado de seu próprio ser como conhecedor (*knower*). Mas se a estrutura proposicional da verdade basta assim para estabelecer a inexistência de uma causa subjetiva ou portadora de conhecimento no mundo, para o Wittgenstein do *Tractatus* resta, entretanto, como uma espécie de *residuum*, o sujeito “metafísico”: embora não se encontre em nenhum lugar do mundo é, no entanto, correlativo com o mundo

como um todo e, enquanto tal, identificado com seu limite⁴⁰. A afirmação de que existe tal sujeito é motivada, no *Tractatus*, pela “verdade do solipsismo”, que se pode tentar expressar como a afirmação reflexiva de que “o mundo é *meu* mundo”: mas, como observa Wittgenstein, a tentativa de expressar essa “verdade” imediatamente se perde, vítima da declarada falta de sentido de *todas* as proposições além daquelas que afirmam verdades empíricas⁴¹. Se esse sujeito “metafísico” é construído, à revelia de uma posição objetiva de conhecimento no mundo, como possuidor de um ponto de conhecimento, fundado na correlação entre signos e objetos que estabelece a possibilidade da linguagem no real, esse ponto é, no entanto, radicalmente inexprimível. E se é possível dizer que ele funda a correlação dos signos com seus objetos (simples), o faz a partir de uma posição mística que, ela mesma, não pode ser fundada no real, sob pena de declará-la contraditória.

Aqui, aparentemente, retornamos ao antinômico sujeito do significante de Lacan, formalmente correlato não à totalidade do mundo, mas à lacuna entre conhecimento e verdade que emerge de sua incompletude necessária. A estrutura gramatical aqui permanece tal que exclui qualquer possível “verdade do sujeito” não contraditória como causa de seu ser. Se, em outras palavras, o jovem Wittgenstein tiver traçado as consequências radicais para uma “posição de sujeito” da forma proposicional de conhecimento do todo, ele o terá feito apenas ao custo significativo da invocação de um ponto indefinível e indizível de contato no real. Dado o reconhecimento no *Tractatus* da estrutura gramatical do mundo, a “posição” do sujeito é então a de,

⁴⁰ TLP 5.632, 5.633.

⁴¹ TLP 5.62.

como diz Lacan, “alguma relação do ser que não se pode saber” ou mesmo dizer. Mas isso não significa, como o próprio Lacan sugere, que a única resposta possível a esse reconhecimento seja o silêncio austero com que o *Tractatus* famosamente conclui, ao recomendar ou prescrever. De qualquer forma, como ele sugere ao distinguir o discurso do analista do que ele chama de “ferocidade psicótica” do próprio discurso do primeiro Wittgenstein, pode ser possível reconhecer a inseparabilidade da verdade dos efeitos da linguagem e, no entanto, afirmar, como Lacan faz constantemente, alguma possibilidade de articulação, fora de todas as proposições, dessa relação desconhecida que coloca o ser que fala no *locus* da totalidade (incompleta) da própria linguagem. Que essa totalidade seja incompleta significa que essa relação não pode corresponder a de um sujeito com seus objetos dentro do mundo, e que qualquer estabilidade que o pense ter, se revela ali, ao contrário, como a miragem de seu necessário desconhecimento de si mesmo. Mas se há, por outro lado, uma maneira de articular essa relação obscura com o ser, à revelia do saber, ela pode então aparentemente não ter forma senão a de nossa relação com o fundamento paradoxal que o próprio Wittgenstein posterior parece gesticular quando invoca, com cautela e sem definição positiva, o que ele chama de “dado” da estrutura de nossa linguagem, como nos encontramos em nossa própria imaginação da mesma, nossa “forma de vida”⁴². É preciso

⁴² “Quanto à operação analítica, ela se distingue por avançar nesse campo de maneira distinta daquilo que, eu diria, encontra corpo no discurso de Wittgenstein, ou seja, uma ferocidade psicótica em comparação com a conhecida navalha de Ockham, que afirma que devemos admitir apenas noções que são necessárias, não é nada...”

A verdade – recomeçamos pelos primeiros princípios – é certamente inseparável dos efeitos da linguagem tomada como tal.

Nenhuma verdade pode ser localizada a não ser no campo em que é enunciada – em que é enunciada da melhor maneira possível. Portanto, é verdade que não há

admitir que, enquanto essa indicação se assemelha notavelmente à de Lacan ao invocar o valor da “forma” no ponto da figuração da causa ausente do ser linguístico do sujeito, a sugestão de paralelismo não é verificada por nenhuma correspondência óbvia dos métodos demonstrativos ou teóricos invocados para verificar o seu funcionamento em cada caso. No entanto, se a ligação se situar ao nível da ambição terapêutica partilhada que motiva crucialmente os compromissos de ambos os projetos com a vida do ser que fala, talvez seja possível vislumbrar neles os contornos de uma figura positiva comum de uma vida linguística reconciliada com o movimento do desejo que o desaparecer dessa causa implica⁴³.

Bibliografia:

Braun, David 2017, "Indexicals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

Descartes, René 1637, ‘Discourse on The Method of Rightly Conducting One’s Reason e Seeking the Truth in the Sciences.’ Traduzido por Robert Stoothoff. Em *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge U. Press, 1985.

verdadeiro sem o falso, pelo menos não em princípio. Isso é verdade. Mas que não há falso sem o verdadeiro, isso é falso.

Quero dizer que o verdadeiro só pode ser encontrado fora de todas as proposições. Dizer que o verdadeiro é inseparável dos efeitos da linguagem, considerada como tal, é incluir neles o inconsciente” (Lacan, 1970, p. 70).

⁴³ “O que deve ser aceito, o dado, são – pode-se dizer – formas de vida” (Wittgenstein, 2009, p. 238). “...E imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida” (Wittgenstein, 2009, seção 19).

---- 1641, 'Meditations on First Philosophy.' Traduzido por Donald A. Cress. Em *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Fourth Edition. Indianapolis: Hackett, 1998.

Flew, Antony 2002, 'Russell, Wittgenstein, and Cogito ergo sum,' em *Bertrand Russell on Nuclear War, Peace, and Language: Critical and Historical Essays*. Westport, Connecticut: Praeger.

Hintikka, J. 1962, 'Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?' *The Philosophical Review* 71:1 (Jan. 1962), 3-32.

Kaplan, David, 1989, 'Demonstratives,' Almog, J., Perry, J. e Wettstein, H., 1989. *Themes from Kaplan*, Oxford: Oxford University Press, pp. 481–563.

Lacan, Jacques 1965, 'Science and Truth', in *Ecrits: The First Complete Edition in English*. Traduzido por Bruce Fink. New York: Norton, 2006.

---- 1970, *The Other Side of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII*. Traduzido por Russell Grigg. New York: Norton, 2007.

---- 1973, *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX*. Traduzido e com notas por Bruce Fink. New York: Norton, 1998.

Wittgenstein, Ludwig 1921, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traduzido por D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge, 1988.

---- 1953, *Philosophical Investigations*. Texto alemão com tradução inglesa por G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker e Joachim Schulte. Quarta edição revisada. Blackwell, 2009.

História e evento em Alain Badiou

Quentin Meillassoux

História e evento em Alain Badiou¹

QUENTIN MEILLASSOUX

Apresentação pelos tradutores.

A seguir, propomos uma tradução do texto intitulado *Histoire et Événement chez Alain Badiou*, originalmente apresentado como intervenção no seminário *Marx au XXI^e siècle: l'esprit & la lettre (Marx no século XXI: o espírito e a letra)* em 2 de fevereiro de 2008 em Paris. O mesmo foi traduzido por Thomas Nail e publicado em inglês na revista *Parrhesia número 12, 2011*. No texto, Meillassoux apresenta as linhas-mestras da filosofia de Alain Badiou nos dois primeiros volumes da série *Ser e evento: Ser e evento e Lógicas dos Mundos*. O problema central focalizado por Meillassoux é a compreensão que se pode extrair dessas obras da relação entre a dita “eternidade” das Verdades, quanto ao *ser*, capturado na teoria dos conjuntos exposta no primeiro volume, e quanto ao seu *aparecer*, apresentado no segundo volume da série, em conexão com os procedimentos genéricos. Além disso, é tematizado o Evento em Badiou e a tipologia das mudanças proposta em *Lógicas dos Mundos*. Consideramos esta apresentação de Meillassoux uma das mais claras, completas e concisas da filosofia de Badiou e da relação interna que esta estabelece com os procedimentos não-filosóficos.

Gostaria de expor diante de vocês as principais decisões teóricas da filosofia de Alain Badiou no que concerne aos temas dessa jornada: história e evento. Não falo como discípulo de Alain Badiou, na medida em que desenvolvo posições filosóficas distintas das dele: mas me parece importante, se se procura inscrevê-lo em uma contemporaneidade conceitual da exigência marxiana e pós-marxista da política e da história, de levar em conta a amplitude de

¹ Texto traduzido e revisado por J-P. Caron e José Mauro Garboza Junior.

seu sistema, construído a partir de agora em torno de seus dois livros principais que são *O Ser e o Evento* (SE) e *Lógicas dos Mundos*² (LM). Essa filosofia é particularmente complexa, mas me parece que se pode precisamente tomá-la em conta através das duas noções de história e de evento. Com efeito, vou tentar explicitar uma tese nodal de Badiou, e aparentemente paradoxal, a saber: *que não há história que não a do eterno, porque somente o eterno procede do evento*. Dito de outro modo: não há história *que não seja* das verdades, enquanto que toda verdade é estritamente *eterna*, impossível de se reduzir a um relativismo qualquer.

Badiou recusa então duas posições antitéticas: de uma parte, a de que haveria verdades eternas desprovidas desse título de historicidade – posição, digamos, própria da metafísica clássica – e, de outra parte, a de que não haveria, ao inverso, verdade eterna alguma, todo enunciado discursivo sendo irremediavelmente inscrito em um contexto histórico-cultural que delimita estritamente o alcance à instância particular que o sustenta. Ao contrário, o *SE* sustenta que realmente existem verdades eternas, mas que elas não são unificáveis em um sistema metafísico, porque elas são distribuídas em quatro procedimentos de verdade que são a ciência, a arte, a política, e o amor – a filosofia não dispendo por ela mesma de uma capacidade de produzir verdades. Mas, sobretudo, essas verdades não podem existir em um Céu das Ideias: elas são a resultante de um evento indecível e de uma fidelidade de sujeitos que tentam investigar seu mundo à sua luz. E *LM* acrescentará, inversamente, que todo processo desprovido de verdade não é histórico no sentido verdadeiro, mas se reduz a uma simples modificação temporal sem alcance para a verdade e os sujeitos que a ela aderem.

Para elucidar o sentido desses enunciados, é necessário antes compreender as duas teses constitutivas da filosofia badiouana:

1/ as matemáticas são a ontologia;

2/ toda verdade é pós-evental.

² [N.T.] Tradução livre do original *Logiques des Mondes: l'Être et l'événement*, 2., obra ainda sem tradução lusófona.

Portanto, seremos capazes de mobilizar a conexão precisa existente entre os três termos principais de nossa intervenção: história, evento, eternidade.

1/ A decisão inaugural de *SE* trata da ontologia e conjuga, sobre ela, duas teses: a afirmação, de uma parte, de sua possibilidade racional (contra Heidegger) e a negação, de outra parte, que a filosofia é quem carrega essa tarefa (contra os metafísicos dogmáticos). Uma vez que são, desde sempre, as matemáticas, e *apenas elas*, que constituem, segundo Badiou, o discurso do ser enquanto ser. Portanto, a ontologia se identifica a uma ciência inacabável, evoluindo ao mesmo ritmo que os avanços mais fundamentais da ciência que a desdobra, e isso apesar mesmo dos matemáticos. “Sem o saber”, porque somente o filósofo pode mobilizar a significação ontológica das matemáticas – os matemáticos sendo ontólogos que se ignoram como tais. O papel “metaontológico” da filosofia, cuja tarefa é de localizar em qual lugar da matemática efetiva esta chega a dizer o ser. Nisso consiste o “gesto platônico”, matematizante e não poetizante, de Badiou quanto ao ser.

2/ A ontologia, para nosso tempo, identifica-se assim à teoria dos conjuntos, no sentido de que é ela que nos revela que toda entidade matemática pode ser pensada como um múltiplo. Ser, no sentido mais geral e mais fundamental, é ser um conjunto, logo, uma multiplicidade. Donde a tese ontológica de Badiou: o ser é multiplicidade – e acrescentemos: nada além de multiplicidade. Dito de outro modo, o ser é múltiplo tendo em vista a exclusão estrita de seu oposto – a saber, o Um. O ser não é, portanto, uma multiplicidade composta de unidades estáveis e últimas, mas uma multiplicidade composta, por sua vez, de multiplicidades. Com efeito, os conjuntos matemáticos têm por elementos não unidades, mas outros conjuntos, e assim indefinidamente. Quando um conjunto não é vazio, ele se compõe, por sua vez, de conjuntos múltiplos.

Um tal tipo de múltiplo que não estabiliza lei alguma do Um, Badiou o chama de “múltiplo inconsistente”, por oposição aos múltiplos consistentes, quer dizer, feitos de unidades. O ser, longe de se identificar ao assentamento estável de um fenômeno que seria perecível, é disseminação pura, recuado de nossa experiência imediata do real, na qual descobrimos, ao contrário, em tempo

ordinário, multiplicidades consistentes (os homens-uns, os deuses-uns, as estrelas-unas etc.). Isto em que, ainda que platônico, Badiou se quer, para além da herança de seu mestre, um platônico do puro múltiplo: a ontologia deve, da aparente consistência das situações, remontar até o ser inconsistente das multiplicidades.

3/ A segunda tarefa do filósofo, que é também a mais específica, consiste então, na medida em que liberado da obrigação de pensar o ser (que é o trabalho do matemático), em pensar aquilo que se exige do mesmo, ou seja, o evento – aquilo que acontece e não aquilo que é. O evento se exige do ser não no fato de ele não ser um múltiplo, mas de que sua multiplicidade seja ontologicamente proscriita, ou seja, matematicamente rejeitada, ao menos na axiomática *standard* dos conjuntos. O evento é, com efeito, para Badiou, *um múltiplo pertencente a ele mesmo*: um múltiplo reflexivo que conta a si próprio no número de seus elementos. No entanto, por um de seus axiomas (o axioma dito de fundação), a teoria dos conjuntos interdita a existência desses múltiplos que os matemáticos nomeiam belamente de “extraordinários”.

Como um tal múltiplo reflexivo agrupa a intuição que podemos ter de um evento quando pensamos por esse termo um puro surgimento, seja na arte, na política, na ciência, ou na nossa vida amorosa? Arte, ciência, política e amor são assim o que Badiou chama de “procedimentos de verdade”, ou seja, os quatro campos do pensamento nos quais podem se produzir verdadeiros eventos e, por conseguinte, – veremos como – verdades eternas.

O exemplo político é, como frequentemente em Badiou, o mais imediatamente acessível. O que precisamente se quer dizer quando dizemos que “Maio de 68” foi um evento? Por essa expressão, não se designa simplesmente o conjunto de fatos que pontuaram essa sequência coletiva (manifestações estudantis, ocupação da Sorbonne, greves massivas etc.). Porque tais fatos, mesmo reunidos em conjunto de forma exaustiva, não permitem dizer que havia lá alguma coisa como um evento, mais que uma simples conjunção de fatos sem significação específica. Se “Maio de 68” foi um evento, é porque ele mereceu seu nome: a saber que em Maio de 68, não somente muitos fatos se produziram, *mas se produziu*

igualmente Maio de 68. Em Maio de 68, um sítio³, para além de seus próprios elementos (manifestações, greves etc.), apresentou-se ele mesmo. O que significa esse gênero de tautologia, que caracteriza todo evento político (em 1789, houve “1789” etc.)? Precisamente, que um evento é o aparecimento de uma pura ruptura, que nada na situação pode permitir classificar sob um fato repertoriado (greve, manifestação etc.). Arrisquemos a fórmula seguinte: o evento é esse múltiplo que, apresentando-se ele mesmo, exhibe a própria inconsistência subjacente às situações, e perturba o tempo de uma fulgurância, as classificações constituídas. A novidade de um evento se diz no fato de que ele interrompe o regime normal de descrição e do saber, que repousa sempre sobre a classificação do bem conhecido e impõe um outro tipo de procedimento, a quem admite que algo, ali, nesse lugar, até então inominado, realmente aconteceu.

Isto porque um evento, com efeito, não saberia dispor de um discurso já sabido, sendo por sua vez novo e aberrante ao olhar das leis do ser. Um evento é sempre indecível ao olhar do saber, e pode então sempre ser anulado por aquele que crê apenas nos fatos brutos: há revolução política ou simples acumulação de desordens e de crimes? Encontro amoroso, ou simples desejo sexual? Novidade pictórica, ou um amontoado que informa, ou impostura? etc. Essa indecidibilidade do evento se dá através do fato de que ele sempre já desapareceu no momento reparado, e implica desde então a suspeita de que nada teve lugar, exceto a miragem de uma novidade. O ser frágil do evento guarda, então, em um traço que só o discurso militante – e não sábio – pode prolongar: o sujeito é, assim, o nome das operações fiéis a um traço eventual, quer dizer, tendo apostado na existência do evento, e tendo decidido tirar as consequências dele. A questão de um sujeito é: “se algo aconteceu, o que fazer para permanecer fiel a ele?”: “o que pintar, se o cubismo é uma nova forma e não uma impostura?”, “como agir, se 1789 é uma revolução e não uma desordem?”, “como modificar nossa vida a dois, se esta procede de um encontro amoroso e não de uma aventura?”, etc.

Um outro exemplo, dado em *SE*, é aquele da “Revolução francesa”: se nós procuramos demonstrar a existência dessa Revolução da mesma maneira em que tentamos exhibir um fato

³ [N.T.] Convencionou-se traduzir o termo em francês *site* das obras de Badiou por *sítio*. Sendo assim, *site événementiel* é, usualmente, traduzido por *sítio eventual*.

empírico, fracassaremos com certeza: porque a Revolução não é nenhum dos fatos que a compõe – reunião dos Estados-gerais, tomada da Bastilha, Grande Medo etc.– e ela não é mais a sua reunião, na medida em que nada nesse conjunto impõe por si mesmo de o nomear de Revolução do que caos, desordem ou punição divina. Quando Saint-Just afirma em 1794: “A Revolução está congelada”, de que ele fala, em consequência? Ele não fala de um fato objetivamente constatado, mas de um evento atestado não somente por seu sítio – a França de 1789 a 1794 –, mas também e sobretudo pela nominação militante daquilo que se produziu lá. Nomear a Revolução de Revolução é, com efeito, afirmar o sentido que há de permanecer fiel a ela a título de hipótese: hipótese, aposta, de que alguma coisa de fundamental está se produzindo no campo político à qual vale a pena ser fiel, tentando extrair o que, no seio da situação, provém de uma verdade emancipatória, em vias de se elaborar e a que se opõem todas as forças do velho mundo.

O sujeito é assim a invenção de uma fidelidade a isso que, *talvez*, teve lugar, de modo a produzir parcialmente, por uma série de operações finitas, uma verdade da qual o ser quanto a ele é sempre infinito. Porque uma verdade – como tudo o que é – é um múltiplo, mas um múltiplo que Badiou chama de “genérico”. Essa propriedade caracteriza um conjunto cuja singularidade matemática é escapar de toda possibilidade de classificação por uma série de predicados languageiros, mesmo supostos como infinitos. Deem uma língua “enciclopédica” infinita, capaz de nomear e de diferenciar uma infinidade de propriedades: então existirá para essa linguagem, afirma o ontólogo (ou seja, o matemático), um múltiplo que essa linguagem não pode nomear, porque será feito “de um pouco de tudo”, diz Badiou: de “a”, mas também de “não a” (“a” não saberia, portanto, caracterizá-la) de “b”, mas também de “não b”, etc., e isso ao infinito. Uma verdade é um tal múltiplo infinito, sempre por vir e fazendo furo no saber, resultado de uma fidelidade preocupada com as consequências ilimitadas de um evento. Sociedade emancipada, ciência matemática, amor subvertendo a diferença sexual pela invenção de um novo vínculo entre homem e mulher, disciplina artística convocada para a revolução de uma forma: esses são os quatro tipos de verdades – produzidas pelos quatro procedimentos da política, da ciência, do amor e da arte – suscetíveis de produzir,

sempre raramente, um sujeito capaz de ser exceção ao regime ordinário do saber, da opinião, do egoísmo e do tédio.

Entendemos agora que uma verdade, sendo o resultado paciente de uma série de investigações locais sob a hipótese arriscada de um evento indecível, não pode existir fora da história concreta dos sujeitos. Mas em que tais verdades podem por sua vez serem ditas eternas e portadoras de história, da única história verdadeira? É que uma verdade é portadora de um número de direito infinito de consequências: portanto, de um conjunto de investigações de direito inesgotáveis e suscetível de se prolongar em momentos históricos e contextos profundamente diferentes. Em outras palavras, uma verdade é portadora de gestos teóricos que compõem entre eles uma historicidade que é profunda e descontínua. É por isso que um evento produz sempre, no espírito daqueles que decidem ser fiéis a ele, uma genealogia retrospectiva de precursores. O precursor, sabemos, é aquele do qual se sabe depois que ele veio antes. No entanto, não existe novidade que não tente forjar uma espessura histórica até então desconhecida, reagrupando episódios do pensamento anteriormente dispersos na consciência comum, para fazer deles uma linha anunciadora do presente. Não há verdade, por mais nova que seja, que não pretenda realizar um pensamento já em germe em um passado até então pouco conhecido ou mal interpretado. Uma revolução, Marx já o sabia, não pode se produzir sem se envolver nos ouropéis do passado – a política sendo um dos maiores lugares em que o novo reconecta com as ancestrais derrotas de seu tempo, e cuja tocha brilha novamente no presente configurado. Mas o mesmo se poderia dizer das revoluções científicas: Galileu pretende retomar os passos de um Platão inventor da estereometria contra um Aristóteles que expulsa as matemáticas da *physis*, os inventores do cálculo infinitesimal mergulham febrilmente nos manuscritos redescobertos de Arquimedes para fazer reviver deles a audácia teórica, a revolução pictórica do século XV se pensa ela mesma como um Renascimento das exigências estéticas da Grécia, etc.

É por isso que as verdades são eternas e históricas, eternas porque são históricas: elas insistem na história, vinculam segmentos temporais para além dos séculos, desdobram cada vez mais profundamente a infinidade de suas consequências potenciais, isto através de sujeitos cativados, separados por épocas às vezes

extraordinariamente distantes, mas todos igualmente afetados pelo eventualidade urgente que ilumina seu presente. As verdades, porque eternas, renascem, mas porque infinitas, não renascem sob a forma de uma simples repetição estéril: pelo contrário, elas se aprofundam de maneira revolucionária em cada reativação. Elas não renascem na história, interrompendo o devir por sua identidade recomeçada: elas fazem, pelo contrário, renascer a própria história por sua reativação, fazendo intervir no trajeto monótono dos trabalhos e dos dias, das opressões ordinárias e das opiniões correntes, sua potência de novidade inesgotável. É uma tal história segmentada que se opõe à simples passagem do tempo sem significação da qual são tecidas as horas vagas e as épocas vazias, que não merecem manifestamente, para Badiou, o nome de história no sentido verdadeiro.

Mas se queremos dar uma forma rigorosa a essa intuição das verdades histórico-eternas, precisamos nos voltar para o segundo volume de *SE* intitulado *LM*. Porque é nessa segunda obra, publicada em 2006, que Badiou pensa a fundo a noção de mundo, quer dizer, de contextos de aparição das verdades. *LM* vai então nos permitir pensar a conexão entre uma verdade posta como a inconsistência imutável do múltiplo e os contextos histórico-culturais extraordinariamente variados, nos quais uma mesma verdade pode ser revelada aos sujeitos que, de resto, tudo separa.

Lógicas dos mundos.

Começamos, portanto, por expor o sentido geral da obra de 2006.

A quais objetivos principais responde a extensão de *O Ser e o Evento*, pela *Lógicas dos Mundos*? O prefácio da obra se desdobra particularmente em dois.

O primeiro objetivo é de adicionar a uma teoria do ser uma teoria do aparecer. Trata-se, com efeito, para Badiou, de enfrentar um problema deixado em suspenso pelo *SE*, a saber: como fazer que o ser – pura multiplicidade inconsistente – possa portanto aparecer

como mundo consistente? Os múltiplos ontológicos são em si mesmos desprovidos da ordem que manifesta para nós o dado empírico: eles são apenas múltiplos feitos, por sua vez, de múltiplos. Um edifício é um múltiplo de tijolos que, por sua vez, são múltiplos de moléculas, feitos de uma multiplicidade de átomos, eles mesmos decomponíveis em multiplicidade de quarks – e isso ao infinito, pois a ontologia de Badiou não se apega aos dados da física atual – para fazer de toda entidade um múltiplo puro no qual unidade alguma fundamental não se encontra jamais. É sempre a conta que introduz o Um: uma casa, um tijolo, uma molécula são um porque são contados por um. Mas essa introdução do Um pela conta se faz a partir de um ser do qual não se pensa jamais outra coisa senão multiplicidades sem fim. O problema é então entender por que o ser não se apresenta portanto como uma tal multiplicidade inconsistente: porque há muitas coisas que se dão para nós como intrinsecamente ligadas entre elas no dado, das unidades estáveis sobre as quais podemos nos basear: objetos, coletividades, instituições, corpos materiais. Essas unidades não provêm inteiramente de um ato arbitrário do sujeito que a elas anexa do exterior sua unidade de conta, elas regem realmente senão o ser, ao menos o aparecer, sua doação sensível.

Portanto, surge uma questão de tipo transcendental: como a ordem do aparecer é possível se ela não procede do ser tomado a si mesmo? Mas se a questão posta por Badiou é transcendental, o tratamento que ele propõe dela não poderia ser kantiano. Pois a resposta de Kant ao fato da ordem fenomenal consiste na exibição das formas *a priori* de um sujeito constituinte. No entanto, em Badiou, nisto um materialista, o sujeito nunca é constituinte, mas constituído. Como o vimos, o sujeito é raro, geralmente não individual (o sujeito político pode ser um partido, um exército revolucionário, o sujeito amoroso é um casal etc.); ele é sequencial (ele é finito no tempo) e ele depende sempre do ter-lugar de um evento que ele mesmo não pode produzir.

Se o aparecer pode ter uma consistência, ele só pode, portanto, resultar de uma ordem a-subjetiva, que esteja por sua vez ligada com o ser – na medida em que é sempre o ser que aparece – e apesar disso, distinta dele – porque sua ordem não resulta ela mesma do ser-múltiplo. Trata-se, então, de pensar a singularidade do aparecer *diante* do ser e de pensar o vínculo, apesar de tudo, do

segundo ao primeiro. No entanto, a consistência do aparecer se faz de acordo com lógicas extremamente variadas, ao contrário da ontologia submissa apenas à lógica clássica. A teoria dos conjuntos, com efeito, está no regime do tudo ou nada. Na ontologia do múltiplo, das duas uma: ou um conjunto *a* é um elemento de um conjunto *b*, ou não o é: a tese é ou verdadeira ou falsa, e não há terceira opção – *tertio non datur*. Mas o aparecer, quanto a ele, está longe de sempre obedecer à lei do terceiro excluído: a riqueza colorida do dado nos impõe julgamentos ponderados, do “mais ou menos” verdadeiros, de graus complexos de probabilidade, tudo isso diante de realidades que escapam da estrita disjunção da afirmação e da negação. Em suma, o dado nos obriga a acrescentar às matemáticas do ser uma *lógica do aparecer* capaz de levar em conta as consistências diversas que nos desvelam nossas experiências.

Portanto, é preciso mobilizar uma lógica suscetível de “capturar” os inúmeros modos do aparecer possíveis do ser e de dar, de certa forma, um liame e uma nuance às coisas visíveis. Mas como tais apareceres são sempre apareceres *do ser*, essa lógica será uma lógica *matematizada*, uma lógica penetrada por procedimentos matemáticos: e é essa a teoria das categorias introduzida por *LM*, uma lógica matemática capaz de teorizar inúmeros universos clássicos ou não-clássicos. O aspecto técnico dessas lógicas é muito complexo para ser exposto aqui. Mas importa ter em mente a ideia que governa a implementação desses formalismos: o ser em si imutável do ente – dos múltiplos inconsistentes – aparece em muitos mundos distintos, que são, quanto a eles, regidos por lógicas muito diversas. Por “mundo”, pode-se dizer que Badiou entende o contexto no sentido mais geral: um mundo que pode ser uma época, um momento na história artística (o dodecafonismo), uma batalha, uma cultura etc. Os mundos podem, então, serem sucessivos no tempo, tanto quanto sincrônicos, e um mesmo ente pode aparecer de mil maneiras, em mil mundos diferentes ao mesmo tempo. A questão central de *LM* então será mostrar como uma verdade aparece em um mundo – e notadamente como uma mesma verdade –, transhistórica, transmundana, eterna em suma – pode aparecer em mundos distintos. Essa aparição de uma verdade em um mundo, Badiou a chama de um *corpo-sujeito*: modo de aparição de uma verdade em um mundo determinado de um sujeito que desenvolve a sua fidelidade ao traço de um evento.

O segundo objetivo de *LM* é de se opor a um paradigma dominante do pensamento contemporâneo: o “materialismo democrático”. O materialismo democrático pode ser resumido pelo enunciado seguinte: “Só há corpos e linguagens”. Decisão que se refere tanto às filosofias vitalistas pós-deleuzianas quanto à pós-modernidade, entendida como relativismo histórico e linguageiro. Em termos gerais, Badiou visa assim todo relativismo linguístico, cultural ou histórico: toda crença de que não existe verdade alguma suscetível de atravessar a particularidade de uma época, de um *meio*, de um jogo de linguagem. O materialismo democrático, diz ele nesse sentido, é o único verdadeiro materialismo histórico. É por isso que existe de fato uma certa recusa da história em Badiou: “a História (com H maiúsculo) não existe”, escreve ele duas vezes, pela primeira vez em *Teoria do Sujeito*⁴, para recusar notadamente a história totalizante hegeliana, até hegeliano-marxista; e uma segunda vez em *LM*, para recusar essencialmente a absorção das verdades eternas no relativismo histórico contemporâneo.

A esse materialismo democrático, Badiou opõe um sintagma que ele mesmo diz que “retornou dos mortos” – ou seja, “materialismo dialético” (distinto, no entanto, da antiga “dialética materialista” marxista). Em que seu materialismo pode ser dito “dialético”⁵: na medida em que ele ultrapassa uma dualidade – aquela dos corpos e das linguagens do materialismo democrático – por um terceiro que se exclui dela, ou seja: “Só há corpos e linguagens, *exceto que há verdades*”. Essas verdades, que Badiou nomeia sempre “eternas”, não são certamente feitas apenas de corpos e linguagens, mas o ser infinito de uma verdade excede sempre, malgrado o que dizem os relativistas, a existência perecível dos materiais pelos quais ela se dá a ver. Porque o contexto mundano histórico-cultural no seio do qual as verdades aparecem, e que é de fato relativo às linguagens e às culturas do tempo, não pode iniciar seu ser transhistórico, o que Badiou ilustra no prefácio de *LM* pela análise cuidadosa de vários exemplos, nos quatro procedimentos da verdade.

⁴ [N.T.] Tradução livre do original *Théorie du Sujet*, obra ainda sem tradução lusófona.

⁵ [N.T.] Aqui, Meillassoux comete um erro terminológico sobre o uso por Badiou do operador “materialismo dialético”. Badiou propõe, em lugar desse conceito tradicional do marxismo, uma “dialética materialista” sendo, portanto, o inverso do que propõe o autor do artigo.

Para contrariar o relativismo histórico, induzido pelo materialismo democrático, e sua recusa de toda hierarquia de ideias, pode-se, com efeito, observar o que existe de invariante nos mundos díspares.

Tomemos o exemplo matemático, procedimento seminal de todo pensamento para Badiou. Seja o teorema aritmético que enuncia, em termos contemporâneos, que existe uma infinidade de números primos. Sabemos que Euclides já tinha demonstrado esse teorema em seus *Elementos* e, portanto, poderíamos deduzir que se trata aí de uma verdade eterna, inalterada pela história, intangível, tão verdadeira para um grego quanto para um contemporâneo, e abrigando o mesmo núcleo de significação para ambos. Mas o partidário do relativismo histórico, fazendo-se “antropólogo das culturas”, sublinhará nossa ingenuidade, fazendo valer que os dois enunciados, presentes nos dois mundos culturais diferentes, não teriam na verdade nada em comum – o que revela já a diferença de sua formulação. Euclides, com efeito, não podia demonstrar o infinito dos números primos, uma vez que o infinito aritmético não tinha para um grego significado algum. Ele demonstrou simplesmente que os números primos estavam sempre em quantidade superior a uma quantidade dada (finita) de números primos. Outras diferenças de formulação acabarão por convencer nosso relativista que os dois enunciados eram realmente incomensuráveis.

Badiou responde que a ilusão ingênua está aqui ao lado do antropólogo e não do matemático. Porque os gregos bem descobriram, por meio desse teorema, uma verdade essencial quanto ao número. A demonstração de Euclides, com efeito, passa pela demonstração que todo número inteiro pode ser decomposto em fatores primos. No entanto, essa verdade, insiste Badiou, governa ainda as matemáticas contemporâneas, em particular a álgebra abstrata moderna. Esta tenta, sobre um domínio operatório dado, definir aí operações semelhantes àquelas da adição ou da multiplicação, mas também decompor seus “objetos” em objetos primitivos, da mesma maneira que um número é sempre decomponível em números primos. Há, portanto, para além dos séculos e dos mundos culturais e antropológicos, verdades que, ainda que eternas, não são de forma alguma fixas, mas produzem a única história autêntica: aquela de gestos teóricos fecundos, sempre

recomeçados em contextos diversos, com uma mesma fidelidade e resultados, apesar disso, sempre inovadores.

Tomemos um outro exemplo, que dessa vez vai mostrar como funciona o corpo-sujeito e o que Badiou nomeia a ressurreição de uma verdade.

Trata-se ainda de um exemplo político, aquele da revolta de um punhado de gladiadores em torno de Spartacus, analisado em várias retomadas no *LM*. Sabe-se que, após essa revolta, os escravos se juntaram em grande número em torno dos primeiros insurgentes, em vez de se dispersarem de acordo com a vontade de seus proprietários. Badiou coloca que o traço do evento-revolta, aquele ao qual os insurgentes consagram sua fidelidade, encaixa-se em um enunciado simples, a saber: “Nós, escravos, queremos voltar para nossa casa”. Os escravos reunidos como um exército constituem, portanto, um novo tipo de *corpo-sujeito* ligado à produção de um presente inédito, caracterizado pelo que o evento fez entrever repentinamente como *possível*: hoje, deixar de ser escravos e voltar para casa. Esse corpo-sujeito é a aparição de um sujeito verdadeiro em um mundo escravagista romano do século I a. C. E esse sujeito não é um indivíduo, mas um exército: um corpo particular, coletivo, consagrado a um evento incerto, a capacidade dos escravos desse tempo de cessar no presente de ser escravos, para se comportar como homens livres, senhores de sua própria sorte.

A fidelidade consequente desse *corpo subjetivado*, que é o exército liderado por Spartacus, se desdobra pois no tempo, de acordo com uma série de alternativas decisivas que Badiou nomeia como *pontos*. Pelo termo pontos é preciso entender aquilo que confronta a situação global a escolhas onde se engajam o “sim” e o “não”: “É preciso marchar em direção ao sul ou atacar Roma?”, “É preciso afrontar as legiões ou fugir?”, etc. A organização, a deliberação, a disciplina com a ajuda das quais o corpo-exército vai tratar a situação ponto por ponto constituem o verdadeiro devir-sujeito desse corpo, sua capacidade de produzir sim ou não um novo presente tecido do traço eventual. Esse corpo, é preciso acrescentar que ele é sempre *organizado*, ou seja, articulado em órgãos diferenciados, aptos a tratar especificamente tal ou qual ponto da situação: assim, os destacamentos militares dirigidos por Spartacus para se opor à cavalaria romana. Que o corpo subjetivado seja

organizado significa também que esse corpo é essencialmente “clivado”, “rasurado”, ou seja, que nunca é totalmente adaptado à situação efetiva. Ele é dividido em um órgão apropriado ao ponto tratado e “um vasto componente inerte”. Diante da cavalaria romana, esse componente inadaptado será – oposto ao corpo de gladiadores disciplinados – constituído pela desordem da tropa induzida pelo cosmopolitismo dos escravos, pelas mulheres, pela rivalidade dos chefes etc. Mas esse último componente se revelará, pelo contrário, o fermento de uma nova organização igualitária, deliberativa do campo, diante da arrogância elitista dos gladiadores.

A forma do sujeito fiel consiste assim na subordinação de um corpo clivado pelo traço de um evento pelo qual se constitui, ponto por ponto, um novo presente.

O sujeito dito “reativo” é aquele que, desta vez, tal como o escravo que não ousa se revoltar, resiste à novidade do evento, não somente em virtude da inércia do antigo, mas sobretudo pela criação de “argumentos de resistência ajustados à novidade em si”. Porque realmente há, diz Badiou, “novidades reacionárias” que produzem dispositivos intelectuais inéditos, cujo objetivo todo é sustentar a recusa do presente fiel. Enfim, o sujeito obscuro é aquele que, tal como o patrício da Roma antiga, visa a abolição pura e simples do novo presente. O sujeito obscuro sempre recorreu à invocação de um Corpo transcendente e puro, um Corpo completo e a-histórico (Cidade, Deus, Raça), cujo único fim é, pela mobilização de sua fantasia, destruir o corpo real – ou o corpo clivado tecido pelo evento emancipatório.

Assim, vê-se desenhar isso que Badiou nomeia como três “destinações” possíveis do sujeito: o sujeito fiel organiza a *produção* do presente eventual; o sujeito reativo, sua *recusa*; e o sujeito obscuro, sua *ocultação*.

Mas existe enfim uma última destinação do sujeito, uma quarta destinação, que consiste em organizar a *ressurreição* do presente eventual: que seja com Toussaint-L’ouverture, líder da revolta dos escravos negros de Santo Domingo e apelidado de “Spartacus negro”, que seja com Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, dirigentes da revolução spartaquista, o evento-Spartacus não cessa de renascer, a título de verdade eterna, nos mundos diferentes, segundo contextos radicalmente distintos e, no

entanto, sempre como esse mesmo enunciado que afirma no presente que a servidão acabou, o tempo de uma fidelidade. Do mesmo modo, em outras palavras, que o gesto teórico de Euclides ou Arquimedes possa renascer de uma maneira fecunda, a séculos de distância, ou também as lutas empreendidas por homens obscuros, finalmente vencidos e até esmagados pelos Impérios superpoderosos, veem suas luas honradas por um nome, o seu, Spartacus, enquanto nome tornado comum a todo escravo, por outros revoltados a milhas de distância. [Fim do filme de Kubrick, baseado no romance de Howard Fast: cada revoltado, uma vez vencidos os escravos, responde ao legionário romano perguntando quem é Spartacus: “Eu sou Spartacus”. Ele se apropria do presente – um presente tornado eterno –, um nome próprio tornado nome genérico de qualquer escravo em luta].

Finalmente, é preciso sublinhar a principal característica da emergência de um evento em um mundo: fazer aparecer maximalmente o inexistente de uma situação. Há, com efeito, toda uma gradação da eventualidade em *LM*, toda uma hierarquia da emergência dessa novidade em um mundo. O evento, no sentido forte, Badiou o chama de singularidade: e a singularidade, como eu disse, tem por critério próprio fazer aparecer de forma intensa um ente que até então “inaparecia” na situação, muito embora em seu ser ele já estivesse presente. Tentemos, portanto, esclarecer esse caráter do evento e sua propriedade enigmática: deslumbrar o presente de seu inexistente.

Para compreender esse ponto, é preciso começar por distinguir claramente o ser e a existência em Badiou.

Vamos inicialmente tentar compreender o vínculo entre o ser de um múltiplo e seu aparecer. O ser-múltiplo de um ente é o que, nele, eternamente atual e imóvel, não varia. O ser, em Badiou, importa sublinhar, é estático: são múltiplos sempre disseminados ao infinito, apreendidos em sua natureza imutável por essa ciência da imobilidade que são as matemáticas, a ontologia verdadeira. É uma tal inconsistência eterna do ser que advém à superfície, de alguma forma, à superfície com o evento, e sua capacidade de perturbar as classificações e as distinções consistentes bem ordenadas do saber ordinário. O aparecer, por outro lado, é o que, difratado em uma infinidade de aspectos conjugados e frágeis, não cessa de se

multiplicar nos mundos diversos onde é localmente identificável. O mesmo ente (idêntico quanto a seu ser-múltiplo) pode, portanto, aparecer em múltiplos mundos diferentes de forma muito diferente e igualmente frágil.

Por exemplo: os ordinais, imutáveis quanto a seu ser matemático, podem aparecer de forma diferente no mundo da paginação de um livro, de uma porcentagem de votos, da métrica de um verso etc. Em cada caso, estamos lidando com o ser imutável do número, mas esse número se reveste de uma importância mais ou menos grande de acordo com as situações: crucial no voto, anedótico na paginação de um romance. O ser do número é imutável; seu aparecer, como sua intensidade, variável. Do mesmo modo, o mesmo homem aparecerá de forma diferente em seu ambiente profissional, em sua paixão musical ou entre seus próximos. À análise imutável de seu ser ontológico (um múltiplo é composto de seus elementos, sempre os mesmos) é justaposta a análise local de seu ser-aí nos mundos distintos.

A intensidade da aparição de um ente em um mundo, Badiou a nomeia a *existência*. A especificidade da existência consiste nisso que, como eu disse, e contrariamente ao ser, ela admite infinitas variações de um mundo a outro. Um mesmo múltiplo poderá existir maximalmente em um mundo e muito fracamente em outro, onde será como que apagado. Com isso, Badiou captura o fato de que um mesmo ser existe de maneira mais ou menos intensa em função dos contextos em que ele aparece. Diremos assim que o número silábico, muito presente em um poema alexandrino, está muito pouco presente (embora ainda esteja presente) em um poema em verso livre; ou ainda, de uma pessoa, radiante entre seus colegas, que é como que “apagada” quando a vemos em sua família.

Assim, Badiou tenta mostrar que uma novidade não é tanto a criação a partir do nada do ser do novo, mas, a partir de um evento que desestabiliza nosso saber ordinário, o surgimento intenso de algo já lá, mas cuja existência, o aparecer, estava profundamente recusada pela situação. O mesmo acontece com os escravos, com sua humanidade recusada pela sociedade escravagista, recusada a ponto de fazer desses homens instrumentos falantes ou bois bípedes, e que aparecem de repente com Spartacus com uma intensidade deslumbrante, no coração de uma situação histórica que

até então os compreendia sem os perceber. Os escravos estavam lá, ou se poderia quase dizer desde sempre – o “sempre” sendo aquele das sociedades antigas mediterrâneas –, mas seu ser constante só dava lugar a um aparecer minimal: os escravos são, mas não existem, até que suas revoltas recomeçadas no século I a. C. e que culminam nos anos 73 a 71 antes de recaírem na noite. Eis o que isso significa: fazer aparecer maximalmente o inexistente próprio de uma situação.

Badiou dá um outro exemplo: aquele do proletariado parisiense ao longo da Comuna. Examinemo-lo, por fim, o que nos permitirá expor sua tipologia dos diferentes tipos de eventualidades.

No livro V de *LM*, Badiou detalha, com efeito, a maneira da qual aparecem as mudanças inerentes à emergência de uma verdade em um mundo. Em *SE*, Badiou se contentara com uma caracterização ontológica do evento a título de múltiplo reflexivo. Ele agora distinguirá três tipos de eventualidade com a ajuda de uma descrição desta vez (fenômeno)-lógica de sua aparição: o fato, a singularidade fraca e a singularidade forte.

De início, é preciso distinguir as transformações eventuais das simples modificações temporais que são, quanto a elas, submetidas às leis do aparecer. Assim, descrever os diferentes graus de identidade entre aparências em uma manifestação não significa somente restituir a imagem congelada a um instante dado, mas implica também detalhar as variações temporais desses graus no tempo, do ajuntamento inicial dos manifestantes à sua dispersão final. Nenhum evento nesse tipo de alteração, que não introduz o múltiplo reflexivo. Um mundo sem nenhum evento não é um mundo congelado, mas um mundo que segue o curso ordinário das coisas e da sua modificação.

O primeiro tipo de mudança eventual, aquela que é a mais fraca, é o fato. Este é um evento cuja aparição em um mundo é de fraca intensidade, e cujas consequências nesse mundo serão derrisórias, senão nulas. Assim, diz Badiou, da declaração triunfante do Comitê Central da Comuna no mesmo dia de sua esmagadora derrota por Versalhes. É um evento histórico verdadeiro, mas sem qualquer consequência nem sequência: um evento no limiar de sua abolição afirma seu ter-tido-lugar sem que nada acontecesse de imediato, senão sua própria repressão. Ao contrário do fato, a

singularidade forte é um evento de intensidade maximal, que traz à existência o inexistente próprio ao sítio que suporta o evento. Tomemos sempre o exemplo da Comuna, um evento se produzindo no mundo: “Paris no final da Guerra Franco-Prussiana”. Em 18 de março de 1870, quando o povo de Paris impede que o governo se utilize dos canhões da Guarda Nacional e a faz fugir da Cidade, torna-se visível a capacidade política dos trabalhadores e dos militantes socialistas exercerem por si mesmos o poder. O que era o inexistente próprio do sítio que sustenta o evento: o “dia 18 de março”, a saber, a capacidade política trabalhadora, existe então maximamente nas consequências do ato fundador de 1870. Consequências que irrigarão por um século as lutas revolucionárias. Enfim esses dois casos, as singularidades fracas, são eventos cuja abrangência é intermediária: tal, segundo Badiou, a fundação da Terceira República, apoiada sobre um movimento popular real, mas confiscada rapidamente pelos políticos já atestados pela época, e que, portanto, não revela o inexistente próprio (capacidade política trabalhadora) do objeto-sítio.

Em suma, as diferentes intensidades do evento são discriminadas por sua capacidade, no seio dos diferentes procedimentos de verdade, de fazer luzir um ente até então inexistente e, levado, uma vez que aparecido maximamente, a reconsiderar retrospectivamente toda a história dos predecessores: o escravo, o proletário e hoje em dia, de acordo com Badiou, o trabalhador irregular (nomeado somente “*sans-papiers*” pelas mídias, forma de obliterar sua condição de trabalhador, por fazer deles delinquentes potenciais) são esses invisíveis políticos que, enquanto vêm a se desenvolver até os postos avançados da história, reconfiguram toda a lógica desta aos olhos dos contemporâneos, contribuindo a dar ao presente tanto quanto ao passado um aspecto novo, repintado com as cores da sua luta. Mas se poderia dizer o mesmo da arte, o amor ou a ciência, cujas novidades são frequentemente redescobertas daquilo que, sem estar totalmente ausente, mal existia até a sua aparição máxima no evento de uma vanguarda, de uma descoberta ou de um encontro.

Em conclusão, pode-se interrogar o vínculo perturbador entre a concepção badiouana da verdade e a concepção cristã da Encarnação. Em *SE*, a *meditação 21* consagrada a Pascal se abre sobre o pensamento 776 (das edições Lafuma): “A história da Igreja

deve ser propriamente chamada de história da verdade”. E, de fato, pode-se dizer que Badiou concorda que Pascal tenha compreendido, e com ele o cristianismo paulino, ao qual ele expressamente dedicou um livro, o que se poderia chamar o “processo verdadeiro da verdade”. Porque se o cristianismo é fundado por uma fábula, segundo Badiou, sua força provém de ter apreendido, senão o conteúdo, ao menos a forma real de toda verdade: ela procede de um evento indemonstrável por um saber constituído – a divindade de Cristo –, da qual não se conhece a não ser um traço – o testemunho dos apóstolos, dos evangelistas etc., porque seu ser é já abolido, crucificado, e seu corpo mesmo já desapareceu, enquanto que a crença começa a emergir do que teria bem tido lugar. E a verdade cristã é o conjunto das investigações dos fiéis, ou seja, sua intervenção na situação palestina, depois na situação do oriente médio e na romana, à luz do ter-tido lugar de Cristo. Finalmente, a história universal, para os cristãos, não é nada mais do que todo o conjunto das investigações do sujeito-Igreja ao longo dos séculos, feitas de cismas e de heresias, portanto, da busca da fórmula e da ação fiéis ao evento absoluto do divino feito homem. Fora da Igreja, não há história nem salvação, mas somente o caos monótono das paixões e das perdições.

Badiou é, então, aqui muito – fiel... – à estrutura, senão ao conteúdo – da escatologia cristã. Ele nunca pensa em negá-la, ele que faz de Paulo o “fundador do universalismo”: aquele que primeiro compreendeu a natureza militante e não gnoseológica da verdade. Nesse sentido, ele representa, sem dúvida, um dos devires possíveis do marxismo, compartilhado desde a origem entre o pensamento crítico e a escatologia revolucionária. Uma grande parte dos ex-marxistas renunciou à escatologia, considerando que se tratava aí de um resíduo religioso, fonte entre eles dos principais desastres prometeicos do socialismo real. A singularidade de Badiou parece, ao contrário, consistir em que ele isola do marxismo sua parte escatológica, a separa de sua pretensão, que julga ilusória, da cientificidade econômica e a liberta, ardente, para os sujeitos disseminados das lutas de todas as ordens, tanto políticas quanto amorosas. Enquanto a crítica dissolve com Badiou a ilusão religiosa da escatologia, a escatologia irreligiosa do evento desdobra a sua potência crítica sobre o presente termo de nossas renúncias ordinárias.

Referências:

Logiques des Mondes: l'Être et l'événement, 2. Paris: Seuil, 2006

Théorie du Sujet. Paris: Seuil, 1982,

