

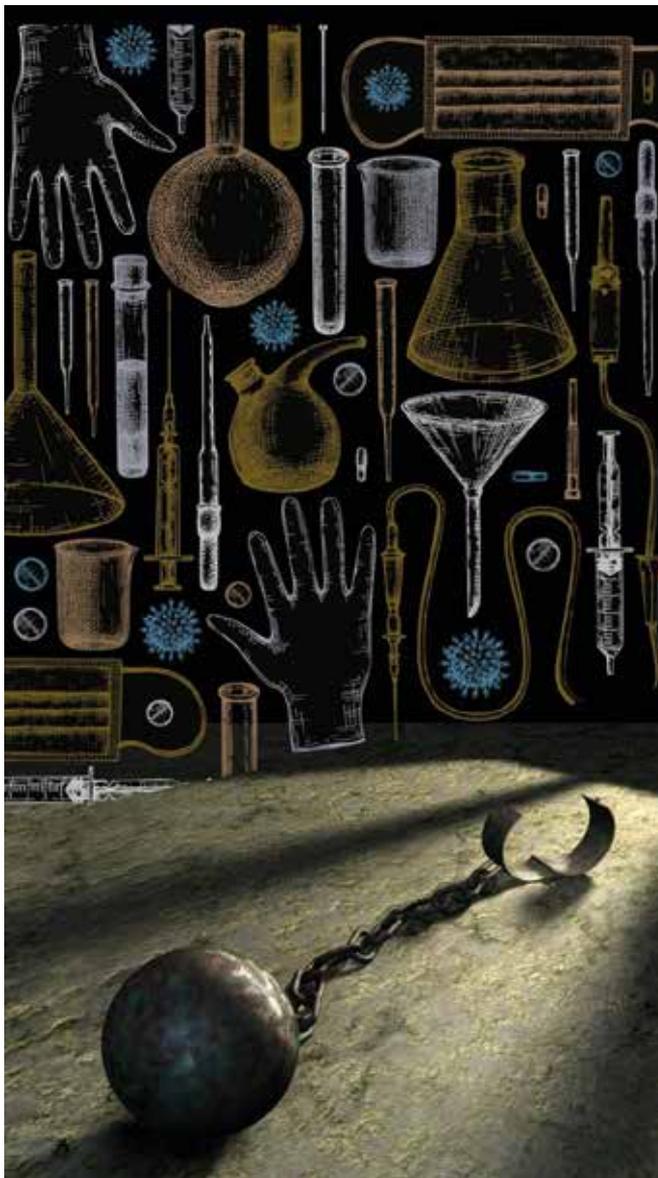
Visões da pandemia - As teses de Giorgio Agamben como idealizações do Ocidente

Views on the pandemic
- Giorgio Agamben's theses as
idealizations of the West

cristiano capovilla*

Fábio Palácio**

DOI: [https://doi.org/10.4322/
principios.2675-6609.2020.160.002](https://doi.org/10.4322/principios.2675-6609.2020.160.002)



RESUMO

As formulações do filósofo Giorgio Agamben sobre a pandemia global de covid-19 instauraram um debate que relaciona o *status* cognoscível da peste e as consequências políticas das ações adotadas pelos Estados nacionais no combate à doença. Constatamos uma embaraçosa semelhança entre seu pensamento e as ideias negacionistas da extrema-direita contemporânea, verbalizadas por políticos como Donald Trump e Jair Bolsonaro. Procuramos evidenciar que isso se deve às inusitadas linhas de conexão que se estabelecem entre o campo pós-moderno — em cujo âmbito Agamben costuma ser situado — e as tendências à chamada *pós-verdade*. Essas linhas de conexão derivam, entretanto, de dicotomias estabelecidas já nos primórdios da modernidade. A fim de demonstrar esse ponto, fazemos um percurso que se inicia com uma exposição das ideias de Agamben sobre a pandemia. Em seguida procuramos mostrar que tais ideias têm como pano de fundo analítico a antiga cisão entre liberdade e conhecimento, estabelecida de modo paradigmático por Immanuel Kant. A partir daí, explanamos a contraposição de Hegel à separação entre entendimento e razão. Ao dissolver essa falsa dicotomia, Hegel engendra a unidade dialética entre prática e teoria, sujeito e objeto, liberdade e necessidade. Essa elaboração fornece os elementos teóricos para pensarmos a superação da pandemia pela ação simultânea e correlata do conhecimento científico e do Estado-nação, sendo ambos expressão de uma verdadeira e realista liberdade coletiva.

Palavras-chave: Razão. Entendimento. Liberdade. Analítica. Dialética.

ABSTRACT

Giorgio Agamben's formulations about the global pandemic of covid-19 fostered a debate that relates the cognizable status of the plague with the political consequences of the measures adopted by national states in the fight against the disease. We noticed an embarrassing similarity between his thinking and the negationist ideas supported by the contemporary extreme right, verbalized by politicians like Donald Trump and Jair Bolsonaro. We intend to show that this is due to the unusual connection established between the postmodern field — in which Agamben is usually placed — and the tendencies towards the so-called *post-truth*. This connection derives, however, from dichotomies established since the dawn of modernity. In order to demonstrate this point, we take a theoretical journey that begins with an exposition of Agamben's ideas about the pandemic. Then we try to show that such ideas have the ancient split between freedom and knowledge, established in a paradigmatic way

by Immanuel Kant, as a kind of analytical background. From there on, we explain Hegel's opposition to the separation between understanding and reason. By dissolving this false dichotomy, Hegel engenders the dialectical unity between practice and theory, subject and object, freedom and necessity. This elaboration provides the theoretical framework for thinking about overcoming the pandemic through the simultaneous and correlated action of scientific knowledge and the nation state, both of which being an expression of true and realistic collective freedom.

Keywords: Reason. Understanding. Liberty. Analytics. Dialectics.

1. INTRODUÇÃO

A emergência da pandemia global de covid-19 subverteu as formas tradicionais do viver, instaurando reflexões que mobilizaram enfoques das mais diversas áreas — Medicina, Bioquímica, Economia, Psicologia, Educação, Sociologia, Direito e outras. Entretanto, para além das questões específicas colocadas no interior de cada um desses campos disciplinares, a crise sanitária também fomentou interrogações sobre os próprios fundamentos das práticas sociais. Forçou-nos, assim, a um debate de natureza filosófica, relacionado aos pressupostos que orientam o modo como organizamos e compartilhamos nossa presença no mundo.

Nessa seara, um dos primeiros pensadores a manifestar-se sobre a pandemia de coronavírus foi o filósofo italiano Giorgio Agamben. Este artigo destina-se ao escrutínio de suas teses. Partimos da constatação de uma embaraçosa semelhança entre seu pensamento e as ideias negacionistas da extrema-direita contemporânea, verbalizadas por políticos como Donald Trump e Jair Bolsonaro. Isso se deve, como procuraremos evidenciar, às inusitadas linhas de conexão que se estabelecem entre o campo pós-moderno — em cujo âmbito Agamben costuma ser situado — e as tendências à chamada *pós-verdade*.

Por outro lado, entendemos que a própria atmosfera pós-moderna, embora se afirme em total ruptura com os valores universalizantes da modernidade, ainda se encontra atada a dilemas pretéritos do pensamento moderno. Para demonstrar esse ponto, fazemos um percurso que se inicia com a exposição das ideias de Agamben sobre a pandemia. Em seguida elencamos alguns pontos problemáticos desse pensamento, buscando mostrar que decorrem do fato de Agamben render-se docilmente à cisão entre liberdade e conhecimento, estabelecida de modo paradigmático por Immanuel Kant.

Enveredamos, a partir daí, por uma breve exposição do pensamento kantiano, e seguimos em frente explanando a crítica de Hegel à separação entre entendimento e razão, decorrente das disposições da filosofia transcendental de Kant. Ao dissolver essa falsa dicotomia, a dialética hegeliana engendra uma unidade especulativa entre prática e teoria, sujeito e objeto, liberdade e necessidade. Essa elaboração fornece o

Agamben inaugura suas reflexões sobre a emergência sanitária com um pequeno artigo publicado ainda no mês de fevereiro, intitulado “*L’invenzione di un’epidemia*” (A invenção de uma epidemia). Nele, o filósofo se refere às medidas contra a “suposta” crise pandêmica como “frenéticas, irracionais e completamente injustificadas” A crise sanitária teria sido exagerada a fim de fornecer as condições propícias à extensão da excepcionalidade política para além de qualquer limite jamais imaginado

fundamento para pensarmos a superação da pandemia pela ação simultânea e correlata do conhecimento científico e do Estado-nação, sendo ambos expressão de uma verdadeira e realista liberdade coletiva.

Concluimos afirmando que, embora possua pretensões universalizantes, o discurso de Agamben sobre a pandemia é na verdade circunscrito. O pensador europeu ainda se prende a uma semântica dicotômica, que pressupõe cisões entre entendimento e razão, conhecimento e liberdade, teoria e prática, estado de natureza e história. Essas cisões são transpostas para a reflexão sobre o mundo político e o combate ao coronavírus. Ao assim pensar, Agamben acaba compartilhando, inadvertidamente ou não, as velhas gramáticas que orientam o pensamento liberal e — embora com sinal invertido — muitas das (im)posturas da extrema-direita contemporânea.

2. AGAMBEN E A PANDEMIA COMO SUBTERFÚGIO PARA O EXERCÍCIO DO BIPODER E A EXTENSÃO DA EXCEPCIONALIDADE POLÍTICA

Agamben inaugura suas reflexões sobre a emergência sanitária com um pequeno artigo publicado ainda no mês de fevereiro, intitulado “*L’invenzione di un’epi-*

demia” (A invenção de uma epidemia)¹. Nele, o filósofo se refere às medidas contra a “suposta” crise pandêmica como “frenéticas, irracionais e completamente injustificadas” (AGAMBEN, 2020e). O pensador cita declarações do Conselho Nacional de Pesquisas de seu país segundo as quais “não há epidemia de Sars-CoV-2 na Itália”. A mesma fonte afirma que a doença, “de acordo com os dados epidemiológicos disponíveis hoje em dezenas de milhares de casos, causa sintomas leves/moderados (um tipo de gripe) em 80-90% dos casos. [...] Estima-se que apenas 4% dos pacientes precisem de internação em terapia intensiva” (AGAMBEN, 2020e).

Ao ler este primeiro artigo de Agamben sobre a crise sanitária, uma pessoa informada pode ter a impressão de estar presenciando os equívocos de uma abordagem apressada. É possível que o prestigioso filósofo, no afã de atender em tempo real à demanda por interpretações da crise, tenha-se permitido trair pela falta de cautela. Talvez não tenha dispostado do tempo necessário para acerrar-se da verdadeira realidade da pandemia, que ainda era subestimada naquele momento em boa parte da Europa, não só pelos cidadãos comuns, mas até pelos poderes públicos. Nessa perspectiva, poder-se-ia esperar do filósofo, após certo interregno, alguma retratação.

O avançar do tempo encarregou-se de desfazer essa expectativa. Em entrevista concedida no dia 22 de abril, publicada em seu site com o título de “*Nuove riflessioni*” (Novas reflexões), Agamben continua a sustentar a mesma visão do início da crise. O leitor podia flagrá-lo, ali, apelando à comparação entre as perdas humanas pela covid e o quantitativo de mortes em função de outras doenças, em anos anteriores. Com base nessa conferência, o filósofo insistia em afirmar, em discurso cujas conclusões assemelham-se às de líderes negacionistas como Trump e Bolsonaro, que eram superdimensionadas as medidas contra a doença.

A mesma argumentação voltaria a comparecer no artigo seguinte, “*Sul vero e sul falso*” (Sobre o verdadeiro e o falso). Nesse texto, Agamben explicita elementos da crítica antipositivista que se tornaram traço distintivo de sua obra. Ele vê a ciência como “nova religião” (AGAMBEN, 2020i). As certezas científicas — que, no caso da epidemia, sequer existiriam, dada a fragilidade dos consensos entre especialistas — estariam sendo usadas para a instauração de formas “totalitárias” de controle.

A essa altura já se tornavam claros os verdadeiros móveis da abordagem de Agamben. O pensador italiano enxergou nas medidas de contenção da crise um terreno fértil para a aplicação de sua teoria política do *estado de exceção*, a qual se vincula

1 Esse texto — ao lado de outros dois publicados na sequência — seria pouco após traduzido para o espanhol e publicado em livro que se tornou conhecido por reunir as primeiras contribuições sobre a pandemia elaboradas por intelectuais de prestígio global. Cf. AGAMBEN, G. et al. **Sopa de Wuhan: Pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias**. [S. l.]: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

No Brasil, os artigos de Agamben sobre a pandemia publicados entre fevereiro e abril de 2020 foram reunidos em e-book. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Reflexões sobre a peste**. São Paulo: Boitempo, 2020. E-book.

Para fins de elaboração deste texto, optamos por nos referenciar nos originais em italiano publicados no site das edições Quodlibet. As traduções dos trechos citados são de responsabilidade dos autores deste artigo.

aos trabalhos do autor sobre a biopolítica. Essa linha de argumentação percorre todos os artigos de Agamben sobre a problemática da pandemia. Nessas elaborações podemos flagrar teses centrais do autor, com destaque para a ideia de que “há uma tendência crescente de usar o estado de exceção como paradigma normal de governo” (AGAMBEN, 2020e).

Nessa perspectiva, à medida que se exaure o discurso antiterrorista (e também, poderíamos acrescentar, o anticorrupção) como pretexto para medidas excepcionais, os governos estariam apelando à “invenção de uma epidemia”. A crise sanitária teria sido exagerada a fim de fornecer as condições propícias à extensão da excepcionalidade política para além de qualquer limite jamais imaginado. Essa argumentação é reforçada no segundo texto de Agamben sobre a pandemia. Intitulado “*Contagio*”, o artigo assevera que essa ideia sempre serviu ao controle social e já estaria presente, de forma embrionária, nas pestes que entre os séculos XVI e XVII devastaram cidades italianas. Para o filósofo, as disposições legais adotadas na crise pandêmica “transformam de fato cada indivíduo em um potencial transmissor”, da mesma forma que, nos tempos da chamada “guerra ao terrorismo”, cada cidadão passou a ser considerado “um terrorista em potencial” (AGAMBEN, 2020c).

Em vários artigos publicados ao longo de 2020 o filósofo reforça essa linha. Conforme argumenta em “*Chiarimenti*” (Esclarecimentos), já teria havido epidemias mais graves no passado, sem que com isso se cogitasse um estado de emergência como o atual. Isso só se teria tornado possível sem maiores reações porque “o estado de exceção, ao qual os governos nos acostumaram há algum tempo, tornou-se verdadeiramente a condição normal”. As sociedades ocidentais teriam sacrificado as liberdades às “razões de segurança”, condenando-se, paradoxalmente, a “um permanente estado de medo e insegurança” (AGAMBEN, 2020b).

O filósofo italiano retoma, dessa forma, teses caras à sua trajetória intelectual. Já em *Estado de exceção* ele afirmava, a respeito da categoria que dá nome ao livro, que “tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea”. Transformada de medida provisória e extraordinária em “técnica de governo”, a excepcionalidade política é definida como um estado indeterminado “entre democracia e absolutismo” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

A pandemia seria a oportunidade de ouro para a normalização desse estado de coisas. Como afirma Agamben em “*Distanziamento sociale*” (Distanciamento social), a crise sanitária pode ser concebida como “laboratório” no qual estariam sendo gestadas “novas estruturas políticas e sociais” (2020d). As medidas adotadas na crise pandêmica representam, nessa perspectiva, nada além de “sintomas e sinais de um experimento mais amplo, no qual está em jogo um novo paradigma de governo”, como teoriza em “*Biosicurezza e politica*” (Biossegurança e política).

Esse processo ocorre no contexto mais amplo marcado pelo ocaso das democracias burguesas tradicionais. Elas estariam dando lugar a um “novo despotismo”,

fundado na disseminação das mais diversas formas de controle e na suspensão da atividade política. Agamben recorda que cientistas políticos americanos já haviam cunhado o termo “Estado de Segurança” para qualificar uma situação “em que ‘por razões de segurança’ [...] podem-se impor quaisquer limites às liberdades individuais” (AGAMBEN, 2020f).

Essa metamorfose despótica não viria de agora. Desde os primórdios do século XX a política democrática estaria sendo substituída pela suposta inexorabilidade de dimensões como a administração econômica e o conflito bélico, deixando pouco ou nenhum espaço para alternativas e escolhas. A política do último século teria sido condicionada por um discurso que adota como ponto de partida o paralelismo entre a emergência militar e a econômica. Em *Estado de exceção* Agamben já recordava que, durante o chamado *New Deal*, Roosevelt conseguira “assegurar-se poderes extraordinários para enfrentar a grande depressão, apresentando sua ação como a de um comandante durante uma campanha militar” (2004, p. 37). Mais tarde, com a eclosão da Segunda Guerra, esses poderes seriam estendidos até serem declarados, em 27 de maio de 1941, ilimitados.

Situações desse tipo, longe de permanecerem restritas a períodos excepcionais, foram progressivamente normalizadas. É nessa perspectiva que Agamben interpreta a atitude do presidente George W. Bush, que, após o 11 de setembro de 2001, passou a referenciar-se como o *Commander in chief of the army*. Ao usar essa nomenclatura, Bush buscava fomentar uma situação na qual “a emergência se torne a regra e em que a própria distinção entre paz e guerra (e entre guerra externa e guerra civil mundial) se torne impossível” (AGAMBEN, 2004, p. 38).

Considerando que a situação de emergência esteve frequentemente ligada, ao longo da história, a uma situação de guerra — ainda que essa guerra seja por vezes de tipo econômico —, não é de admirar que metáforas belicistas tenham passado a compor o léxico dos que desejam arrogar-se poderes excepcionais. Isso explicaria por que a emergência viral trouxe de volta essas referências. A chamada “guerra contra o vírus”, contudo, não pode ser equiparada a uma guerra tradicional. Seria uma forma de “guerra civil”, na qual “o inimigo não está do lado de fora, está dentro de nós” (AGAMBEN, 2020b).

Nessa interpretação, a mesma política democrática que já havia sido esvaziada pelas dimensões econômica e militar estaria sendo agora absorvida pela doutrina da biossegurança, que “provou ser capaz de apresentar a cessação absoluta de toda atividade política e de todas as relações sociais como a forma máxima de participação cívica” (AGAMBEN, 2020a). Ao citar Patrick Zylberman, Agamben sustenta estar em curso o estabelecimento de uma espécie de “terror sanitário”, cujos dispositivos de poder se articulariam a partir de três pontos:

- 1) construção [...] de um cenário fictício, no qual os dados são apresentados de modo a favorecer comportamentos que permitam governar em uma

situação extrema; 2) adoção da lógica do ‘quanto pior melhor’ como regime de racionalidade política; 3) organização integral do corpo de cidadãos, a fim de fortalecer ao máximo a adesão às instituições governamentais, produzindo uma espécie de civismo superlativo, no qual as obrigações impostas são apresentadas como prova de altruísmo e o cidadão não tem mais o direito à saúde (*health safety*), mas torna-se legalmente obrigado à saúde (*biosecurity*)” (apud AGAMBEN, 2020a)

Tomando a pandemia como *case*, Agamben esforça-se por desnudar os mecanismos de poder através dos quais um conjunto de medidas provisórias, que nomeadamente serviriam para dar conta de situações anormais, teriam se tornado a própria normalidade, à medida que revelariam, ao longo do século XX, “sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica” (AGAMBEN, 2004, p. 18). Neste ponto, cabe indagar: de que forma se manifesta esse paradigma, do ponto de vista das instituições jurídico-políticas?

Agamben afirma que o principal sintoma do estado de exceção está na concentração de poderes, com a hipertrofia do Executivo em detrimento do poder Legislativo. Em “*Una domanda*” (Uma pergunta), ele se refere ao “uso imprudente de decretos de emergência por meio dos quais o Poder Executivo substituiu o Legislativo, abolindo o princípio de separação de poderes que define a democracia”. Essa situação, que já era comum nas últimas décadas, teria passado agora de todos os limites. Repetindo de forma quase textual as palavras que constam da página 61 da edição brasileira de seu *Estado de exceção*, Agamben assevera que agora “as palavras do primeiro-ministro e do chefe da proteção civil têm, como se disse daquelas do Führer, valor imediatamente legal” (AGAMBEN, 2020j). Na nova situação, portanto, estaríamos vivenciando “limitações das liberdades impostas por meio de decretos ministeriais privados de toda legalidade e que nem mesmo o fascismo havia sonhado poder impor” (AGAMBEN, 2020a).

Agamben deixa claro que um uso comedido, efetivamente provisório, dos plenos poderes não chegaria a configurar ameaça à democracia. No entanto, esta não seria a situação. Estaríamos vivenciando a erosão continuada do poder dos parlamentos, cujas funções restariam crescentemente limitadas à ratificação de decretos e disposições emanadas do Executivo. Na teorização agambeniana, essa situação tem início com a Primeira Guerra Mundial, momento concebido como

o laboratório em que se experimentaram e se aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo. Uma das características essenciais do estado de exceção — a abolição provisória da distinção entre Poder Legislativo, Executivo e Judiciário — mostra, aqui, sua tendência a transformar-se em prática duradoura de governo. (AGAMBEN, 2004, p. 19)

A conversão de algo que deveria ser excepcional em permanente: este seria o elemento conceitual a explicar por que não houve maiores reações às medidas de exceção adotadas durante a pandemia. Na visão de Agamben, as sociedades ocidentais aceitaram muito facilmente a transformação de suas condições de vida e de trabalho, a suspensão de atividades sociais e políticas, o cancelamento de rituais religiosos e a interrupção das relações de amor e amizade. A resignação geral ocorreu porque as pessoas já se haviam acostumado a viver em situação de crise e emergência permanente. Com isso, “não parecem perceber que sua vida foi reduzida a uma condição puramente biológica e que perderam todas as dimensões não só sociais e políticas, mas também humanas e afetivas” (AGAMBEN, 2020b).

Em outras palavras, se a condição de isolamento social pôde se impor sem maiores resistências, é porque essa situação já se achava, de algum modo, instalada. “A peste já estava ali”, diz Agamben em “*Riflessioni sulla peste*” (Reflexões sobre a peste). Ele acrescenta que “as condições de vida das pessoas já se haviam tornado tais que um sinal repentino foi suficiente para que aparecessem como o que já eram, isto é, intoleráveis, como uma peste”. Esse fato é considerado a única vantagem da pandemia: “É possível que, mais tarde, toda a gente comece a se perguntar se o modo como se vivia era o correto” (AGAMBEN, 2020g).

Em se tomando por razoável o prospecto de Agamben, seria lícito pensar em uma situação melhor no pós-pandemia, com os trabalhadores e os povos mais conscientes das restrições que vivenciavam anteriormente. Entretanto, em “*Sul tempo che viene*” (Sobre o tempo que vem), texto do último dia 23 de novembro, o próprio Agamben desautoriza essa conclusão otimista. Ele defende que, se o mundo anterior ao vírus já era nefasto, a realidade do pós-pandemia será ainda mais restritiva. As pessoas teriam aceitado facilmente as mudanças não apenas por medo da pandemia, mas também porque abominavam o mundo em que viviam até então, e ansiavam por algo melhor. Nada mais ilusório, na visão de Agamben. “[...] Os governos preparam um mundo ainda mais desumano, ainda mais injusto; mas em todo caso, de um lado [o das pessoas] e de outro [o dos governos], era de alguma forma pressentido que o mundo anterior — como agora começamos a chamá-lo — não poderia continuar.” (AGAMBEN, 2020h)

O filósofo chama atenção para o fato de que medidas tomadas em momentos de excepcionalidade raramente têm sido derogadas posteriormente. Foi o que se deu no pós-Primeira Guerra, quando a hipertrofia do Executivo se manteve após a trégua e a emergência militar apenas converteu-se em emergência econômica. Dado que a excepcionalidade política só se fez aprofundar ao longo das últimas décadas, a tendência seria uma sua ainda maior intensificação no período pós-crise, inclusive com as novas tecnologias — Agamben cita particularmente câmeras de vídeo e telefones celulares — servindo à extensão dos controles “totalitários” (AGAMBEN, 2020f).

No mais, as medidas adotadas durante a pandemia acarretariam consequências não apenas políticas. A própria tessitura da sociabilidade estaria sendo desfigura-

Dizendo-se a favor da “liberdade de ir e vir”, Bolsonaro cumpriu o papel de insurgir-se contra o que Agamben chama de “terror sanitário”. A rigor, o presidente brasileiro seguiu todas as indicações sugeridas pelo filósofo italiano. Assistimos no Brasil exatamente ao inverso do que Agamben temia

da. As ideias de “contágio” e “isolamento social” guardam, na visão de Agamben, um potencial deletério, desagregador das relações humanas. “Ainda mais triste do que as limitações das liberdades implícitas nas disposições é, em minha opinião, a degeneração das relações entre os homens que elas podem produzir.” (AGAMBEN, 2020c). Ele faz referência ao medo e às insuficiências éticas que este produz, com a quebra dos laços de solidariedade e cooperação. “A vida nua — e o medo de perdê-la — não é algo que une os homens, mas os cega e os separa”, sentencia o filósofo (AGAMBEN, 2020b).

A tese do biopoder explicita-se de forma clara. Uma nova guerra civil — agora de caráter sanitaria — estaria sendo movida contra populações indefesas não por algum tipo de Estado garantidor de direitos, mas exatamente por um Estado que pretende — sob a fachada de conceitos como o de “distanciamento social” — eliminar os direitos de cidadãos que, como afirma Agamben em *Estado de exceção*, “por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político” (2004, p. 13). Isso estaria sendo feito unicamente em nome da crença em uma “existência biológica crua que deve ser salva a qualquer custo” (AGAMBEN, 2020g). Nessas condições — de crise, emergência e medo — não pode haver, na perspectiva de Agamben, uma sociedade verdadeiramente livre (2020b).

3. EMBARAÇOSAS COINCIDÊNCIAS

A primeira questão que salta à vista quando examinamos as teses de Agamben é o caráter circunscrito e eurocêntrico de suas formulações sobre a pandemia. Em que pese alguns intérpretes enxergarem em seu trabalho proposições com pretensão

de validade ontológica², sua crítica a uma eventual “invenção” da peste como corolário da hipertrofia do Executivo, expressão política do estado de exceção permanente, não vale para todos os países e regiões que enfrentaram a crise sanitária. A experiência com a covid-19, que ainda não está esgotada, tem mostrado em vários países não europeus exatamente o contrário do que propugna o filósofo italiano.

Vejam os casos do Brasil. As disposições legais adotadas pelo Executivo federal para combater a pandemia, longe de se configurarem como hiperdimensionadas, foram na verdade praticamente nulas, absenteístas, improdutivas e ineficazes. Aqui, ao contrário da “hipertrofia do Executivo”, houve uma hipotrofia em que o poder presidencial, consubstanciado na figura do presidente Jair Bolsonaro, omitiu-se sistematicamente de agir contra a doença, considerando-a, por vezes, como uma “gripesinha”, negando os alertas científicos sobre a peste. Ante a catástrofe instalada, foram os poderes Legislativo (Câmara e Senado) e Judiciário, além dos entes federados subnacionais (estados e municípios), que tomaram medidas restritivas e de urgência sanitária, muitas das vezes lutando na Justiça contra a força dispersiva do Executivo (AMORIM; TAJRA, 2020)³.

Dizendo-se a favor da “liberdade de ir e vir”, Bolsonaro cumpriu o papel de insurgir-se contra o que Agamben chama de “terror sanitário”. A rigor, o presidente brasileiro seguiu todas as indicações sugeridas pelo filósofo italiano. Assistimos no Brasil exatamente ao inverso do que Agamben temia. De um lado, foram a medicina e a ciência de modo geral, além dos executivos subnacionais (estaduais e municipais), dos legislativos e do Judiciário, que permitiram a adoção de medidas restritivas, com o propósito de deter a pandemia e salvar vidas, notadamente dos mais pobres e desassistidos — os que mais dependem da ação estatal. De outro lado, a extrema-direita representada no Executivo federal apostou no negacionismo científico e na desqualificação das medidas limitantes, colocando-se a favor das liberdades individuais de circulação e reunião e contra o uso de máscaras, sabotando as ações de estados e municípios e descumprindo ordens judiciais.

Em síntese, o governo central abriu mão de exercer o poder político do Estado — que no caso do presidencialismo brasileiro é muito forte e centralizado — para empreender o combate ao vírus corona. O curioso é que essa inação não deixa de ser, ela própria, uma forma de ação, e ainda mais opressora do que quaisquer medidas que se possam considerar “hiperdimensionadas”. Como teorizava Gramsci, “deve-se notar que mesmo o *liberismo* é uma ‘regulamentação’” (1977, p. 1590), isto é, o não in-

2 Ricardo Martins (2020) afirma que “Agamben está procurando o sentido ontológico do agir político”. Porém, logo depois adverte que “as críticas ao Agamben não funcionam desde o ponto de vista da América Latina”. Há que se questionar essa pretensão de validade ontológica que não funciona em contextos particulares. Cabe indagar, por outro lado, se o pensamento do filósofo italiano não seria verdadeiro somente desde os países europeus de capitalismo avançado.

3 Em alguns casos, como no estado do Maranhão, o governo local foi obrigado a manobrar diante do governo brasileiro e de países poderosos que queriam “atravessar” a compra de aparelhos respiratórios da China, o que significou o salvamento de milhares de vidas. Cf. WILLIAM, Wagner. **A operação secreta Etiópia-Maranhão**: a guerra dos respiradores no ano da pandemia. São Paulo: Vestígio, 2021.

tervencionismo é já em si uma forma de intervenção. A verdade é que a defesa da inoperância do Estado em face da pandemia, feita por correntes como o trumpismo e o bolsonarismo em nome da “liberdade”, constrange populações inteiras àquilo que, como procuraremos evidenciar ao longo deste trabalho, é uma falsa liberdade. Não se trata de liberdade para as pessoas, mas para o capital.

Não é trivial, portanto, que um filósofo posicionado como *antiestablishment* compartilhe com a extrema-direita a tese de que a pandemia seja uma invenção com pretensões ditatoriais. A ideia de uma farsa visando à instalação de uma ditadura global foi expressa tanto por Agamben quanto pelo chanceler brasileiro Ernesto Araújo (MINISTRO... 2020) e por Jair Bolsonaro, sem esquecer de Donald Trump. E é neste ponto que uma questão se coloca: qual a raiz da aproximação entre Agamben, filósofo preocupado com a liberdade, e políticos da extrema-direita contemporânea? Que razões teóricas e práticas espreitam por trás da intersecção entre essas duas visões de mundo aparentemente opostas? Investigar essa questão nos permite extrair consequências tanto para a luta contra o vírus em sua objetividade avassaladora e mortífera quanto para a denúncia da inação de agentes e mecanismos do poder político no combate à doença. É necessário questionar o negacionismo da pandemia em qualquer de seus níveis de formulação, da sofisticação de Agamben ao barbarismo roto da dupla Trump-Bolsonaro.

É certo que as teses de Agamben descrevem com acurácia muitos dos fenômenos que condicionam a política no século XX. Com efeito, devemos estar atentos à denúncia de como a técnica científica pode convergir para os objetivos de quem deseja um Estado de controle desmesurado, inclusive através da perpetuação de medidas restritivas que deveriam ser apenas emergenciais. Contudo, será que condenar a atividade regulatória do Estado no que respeita à pandemia é o melhor modo de fazer a crítica às contemporâneas tendências ao estado de exceção? Será que a contraposição genérica entre as categorias de liberdade e vontade individuais, de um lado, e o conhecimento científico e a autoridade política, por outro, não seria outro modo de autoritarismo, demagógico, que se abstém do *poder-fazer*, deixando à deriva a população que mais precisa da ação do Estado?

Em nossa compreensão, não é casual a conjunção discursiva entre Trump, Bolsonaro e Agamben na recusa das medidas contra a pandemia, no negacionismo das conclusões científicas (ainda que, no caso de Agamben, esse negacionismo se oculte por entre uma densa névoa de crítica antipositivista), na condenação do “autoritarismo” estatal e na defesa a-histórica das “liberdades”. Essa unidade no plano dos enunciados provém, como já mostramos em outra oportunidade, do fato de ser a era da pós-verdade tributária da metástase sociológica do pensamento pós-moderno (AZEVEDO; LUZ, 2019, 2020). *Em outras palavras, a conciliação entre esses dois conjuntos de ideias se faz possível no plano dos pressupostos que presidem as elaborações cognitivas e ético-políticas das correntes do pós-modernismo e da pós-verdade.* Como pretendemos

argumentar, o procedimento que se instala no âmbito do entendimento, através da separação metafísica entre o conhecer e a liberdade, o teórico e o prático, constitui o fundamento ideológico da confluência entre essas duas visões.

O que nos interessa, doravante, é mergulhar nos pressupostos que atuam para sustentar um campo inteiro do pensar contemporâneo, o qual opõe as liberdades individuais à autoridade tanto do Estado quanto da ciência por ele empoderada. Estamos diante da cisão filosófica entre a liberdade da agência humana e a necessidade do conhecimento científico ou, dito de outro modo, diante da separação *a priori* entre a prática e a teoria, no âmbito de um modo de pensar que, como bem definiu Frateschi (2020), resulta num “binarismo um tanto simplório, de acordo com o qual a máquina governamental sempre domina, controla e restringe liberdades, ao passo que a sociedade é invariavelmente passiva, compacta e inerte”.

Essas rupturas entre o conhecer e o pensar prático atuam nas formulações de Agamben. Subjaz à sua teorização certa contradição entre a liberdade do puro querer individual e as determinações advindas da associação entre conhecimento científico e aparato estatal. Estes últimos são negados enquanto necessidade histórica objetiva, concebidos que são como expressão máxima e totalitária do *Leviatã* estatal. Liberdade ou conhecimento? Indivíduo ou coletivo? Eis as disjuntivas que atuam como pressupostos no pensamento do filósofo italiano.

4. KANT E A SEPARAÇÃO ENTRE RAZÃO E ENTENDIMENTO

Constatamos, neste primeiro quartel do século XXI, certo desvanecimento da atividade filosófica perante as tendências da pós-verdade — filha pródiga do subjetivismo pós-moderno, com suas “desconstruções” e seu relativismo. Sem querer esgotar assunto de tamanha complexidade, mas adotando uma posição na conjuntura teórica atual, buscaremos desenvolver a hipótese de que tanto o pós-modernismo quanto a pós-verdade ainda giram em torno às cisões produzidas e reproduzidas por nossas disposições discursivas desde a modernidade, em particular aquela que opõe o conhecimento à liberdade, a teoria à prática.

Como sabemos, foi Immanuel Kant (1724-1804) quem ergueu os pilares de um universo discursivo em cujo âmago se encontram as disjunções entre o entendimento e a razão, o conhecimento e a prática. Kant desenvolve, na meticulosa *Crítica da razão pura*, a ideia de que nosso conhecimento, longe de coincidir imediatamente com as coisas, é todo ele registrado por nossa faculdade de julgar⁴ ou *entendimento*, cuja estrutura antecede a experiência e determina os parâmetros no interior dos quais ele (o conhecimento) se torna possível. Interessa a Kant, pois, um exame do conhecimento

4 Faculdade de julgar: capacidade de emitirmos juízos sobre o mundo. Juízos são assertivas lógicas na forma sujeito-predicado.



Kant ergueu os pilares de um universo discursivo em cujo âmago se encontram as disjunções entre o entendimento e a razão, o conhecimento e a prática

independentemente das impressões dos sentidos. Sua filosofia transcendental⁵ desloca a investigação filosófica sobre o conhecimento da experiência para as condições puras *a priori*, isto é, para as exigências anteriores e determinantes do próprio ato experiencial.

O estudo dessas condições *a priori* da experiência e do próprio conhecimento consta de duas partes: a *estética transcendental* e a *lógica transcendental*. A primeira trata do arcabouço que possibilita a ordenação do registro sensível dos fenômenos em suas formas *a priori* do espaço e do tempo. Isso significa que espaço e tempo não são para Kant categorias objetivas, mas as condições estruturais da percepção. No momento mesmo em que percebemos as coisas, nós as organizamos espaço-temporalmente com base nas estruturas mentais descritas na *estética*. Já o arcabouço exposto na *lógica* conforma o intelecto em sua substância própria, em que os objetos são conhecidos de modo inteiramente *a priori*, sem qualquer recurso à intuição sensível. Se digo, por exemplo, que *A* implica *B* e *B* implica *C*, e disso concluo que *A* implica *C*, não necessito recorrer a nenhuma experiência para sustentar esse argumento.

A lógica transcendental subdivide-se em *analítica* e *dialética*. A *analítica transcendental* trata da dissecação da faculdade do entendimento em busca dos seus elementos constitutivos. Como resultado dessa decomposição emergem os *princípios* e os *conceitos* que permitem a conjunção das intuições puras de espaço e tempo — já elencadas na *estética transcendental* — com os modos inerentes à faculdade de julgar — conforme exposto na *lógica transcendental* —, gerando um conhecimento que passa a se referir *a priori* aos *próprios objetos*.

O conhecimento, assim, não se constitui de referências diretas aos modos do ser, não fala da realidade em si mesma. Trata-se, na verdade, das formas do intelecto, sem as quais nenhum objeto pode ser conhecido. Este é o âmbito da *lógica da verdade*

5 “Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental” (KANT, 2001, B25). Conceitos *a priori* são puros, universais e necessários. Independem da experiência. Kant demonstra essa assertiva afirmando que, ao tirarmos do conceito de “corpo” todas as características empíricas possíveis, ainda assim restariam propriedades como extensão e substância, próprias não da experiência, mas da estrutura profunda do pensamento humano.

transcendental. Ela expõe os requisitos puramente formais que condicionam a dimensão cognitiva, a partir dos quais são constituídos os *juízos sintéticos a priori*⁶.

Se na *analítica transcendental* os conceitos e princípios do entendimento precedem e determinam a experiência possível a partir da qual os juízos podem ser emitidos, estabelecendo assim os limites do conhecimento e do pensamento judicioso, por outro lado a razão livre só pode funcionar como máximas, isto é, como um auxiliar de operações dos conceitos provenientes do entendimento, ordenando-os e tornando-os parte de um sistema. A razão cumpre papel complementar e subordinado ante as determinações da cognoscibilidade. Quando a razão tenta deixar o papel de coadjuvante para conhecer algo de positivo, abandonando o papel de *cânone* para tornar-se *organon*, ela cai em erros e equívocos, como o paralogismo e as antinomias. Essa pretensão cognoscente da razão seria uma ilusão metafísica que Kant chamou de *dialética transcendental*, a segunda parte de sua *lógica*.

Isso significa que, quando a razão busca fazer valer seus direitos cognoscentes junto ao entendimento, ela mergulha irremediavelmente em contradições, que seriam evidências da sua ilegitimidade no campo do conhecer. Estamos, aqui, diante do esquematismo teórico transcendental, em que o entendimento impõe limites à razão, submetendo-a aos seus interesses particulares enquanto lógica da verdade, sob pena do mergulho na “ilusão dialética”. Como explica Kant, “dado que o uso transcendental da razão não é válido objetivamente, não pertence, portanto, à lógica da verdade, ou seja, à analítica; antes requer, como lógica da aparência, uma parte especial da doutrina escolástica, denominada dialética transcendental” (2001, A131, B170). Enquanto a analítica engendra a lógica da verdade, da dialética só pode brotar uma “lógica” do engano.

5. O “EU PENSO” COMO FUNDAMENTO DO SUJEITO EPISTEMOLÓGICO KANTIANO

Emerge da *Crítica da razão pura* o fundamento subjetivo responsável pela unidade suprema de todas as categorias *a priori*, a saber, o “eu penso” (KANT, 2001,

6 Para Kant, há três tipos de juízos: os *analíticos*, os *sintéticos* e os *sintéticos a priori*. Os juízos analíticos são formulados *a priori*. Neles, o predicado está contido implicitamente no sujeito, sendo ambos pensados por identidade. Esse tipo de juízo não amplia o conhecimento, tem caráter meramente explicativo. As proposições analíticas apenas decompõem um conceito, revelando seus elementos constituintes, sem que nada surja de novo, como ocorre no juízo “todo corpo é extenso” (a extensão é propriedade inseparável de qualquer corpo).

O segundo tipo de juízo, *sintético*, dá-se *a posteriori*. Nele, o predicado está fora do sujeito. Estes são os juízos de experiência, também chamados *ampliativos*, pois associam noções que não estão contidas umas nas outras e chegam a novas informações, ampliando nossos conhecimentos. É o caso do juízo “alguns corpos são pesados”.

Já os juízos *sintéticos a priori*, embora independam da experiência, ampliam o conhecimento sobre um objeto, possibilitando acréscimos ao saber. Nesses juízos — ao mesmo tempo explicativos e ampliativos — sujeito e predicado se mostram em conjunção. A ideia geral de causalidade (“Toda mudança de estado corresponde a uma causa”) seria um exemplo de juízo *sintético a priori*. O fato de a ciência se basear nesse tipo de juízo mostra que ela é sempre composta de conceito mais intuição sensível. Em outras palavras, a ciência combina o apriorismo dos analíticos com a fecundidade dos sintéticos. É o resultado cognoscente da unidade sujeito-objeto na estrutura transcendental (CAPOVILLA; PALÁCIO, 2019).

O idealismo transcendental legou uma tradição de discurso sobre a cognoscibilidade que se realiza nos marcos de uma separação entre entendimento e razão. Resulta daí uma gramática teórica que implica a cisão da realidade em oposições irreconciliáveis

B132), a “apercepção originária pura” (KANT, 2001, B133) ou a “unidade transcendental da autoconsciência” (KANT, 2001, B133). Trata-se do sujeito epistêmico kantiano, em muitos sentidos herdeiro do “cogito” cartesiano. Esse sujeito transcendental, fundamento da estrutura cognoscente, é ato de pura espontaneidade, fonte primordial da autoconsciência tanto dos conceitos do entendimento quanto das influências da razão, perfazendo em seu interior uma unidade ao mesmo tempo analítica e sintética.

É essa unidade necessária da *apercepção transcendental* que possibilita a ligação de pertencimento entre as categorias, conformando, segundo princípios *a priori*, todas as nossas representações. Desse modo, o “eu penso”, a apercepção originária, é o próprio sujeito transcendental, constituindo o princípio supremo de todo o conhecimento humano, configurando a própria forma do intelecto, a partir da qual se deve executar a cópula entre sujeito e predicado nos juízos. Sobre isso afirma Kant:

O entendimento, falando em geral, é a faculdade dos conhecimentos. Estes consistem na relação determinada de representações dadas a um objeto. O objeto, porém, é aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada. Mas toda a reunião das representações exige a unidade da consciência na respectiva síntese. Por consequência, a unidade de consciência é o que por si só constitui a relação das representações a um objeto, a sua validade objetiva portanto, aquilo que as converte em conhecimentos, e sobre ela assenta, conseqüentemente, a própria possibilidade do entendimento. Assim, o primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu restante uso, e que é também totalmente independente de todas as condições da intuição sensível, é, pois, o princípio da unidade originária sintética da apercepção (2001, B137-138)

Ao criticar a abordagem metafísico-dogmática, que tem a pretensão de estabelecer um discurso direto sobre as coisas, Kant propõe uma remissão da razão a

si própria, para se autoconhecer em suas disposições, ficando o entendimento como juiz. Dessa forma a filosofia transcendental restringiu o escopo do conhecer e do pensar judicioso somente à dedução transcendental da experiência, que autoconfigura sua definição de fenômeno exclusivamente com base nas condições dadas pela estrutura interna do intelecto.

Ocorre que, ao intuir os objetos sob essas condições fenomênicas — *phaenomena* —, nos contrapomos às suas naturezas em si mesmas, noumêmicas — *noumena*. É como se nossa estrutura cognoscente, a faculdade do entendimento, nos fornecesse um conhecimento que se coloca fora da realidade das coisas em si mesmas. Sobre elas podemos pensar, conjecturar, mas jamais teremos como conhecê-las, já que nosso arcabouço cognoscente nos fornece sínteses que não coincidem com a intimidade do ser. O âmbito da realidade ela própria, das coisas em si mesmas, não admite nenhuma determinação, sendo uma esfera vazia, constituindo tão somente uma limitação externa ao conjunto dos conhecimentos.

O que fica, por conseguinte, da exposição kantiana da estrutura cognoscente é uma distinção efetiva entre o entendimento (*Verstand*) — que tem por objeto o conhecimento da experiência possível, do finito e do condicionado, estando sujeito ao *cânone* lógico — e a razão (*Vernunft*) — que pode pensar silogisticamente o incondicionado (absoluto, indeterminado), mas não conhecê-lo. Quando a razão tenta conhecer, como se fosse *organon*, sujeita-se à aparência dialética ou ilusão metafísica. A razão deve contentar-se em operar secundariamente, através das máximas, os conceitos do entendimento, de modo a constituí-los como parte de um todo sistemático, sem, no entanto, alimentar pretensões cognoscentes. Em outras palavras, a razão não descreve o mundo, no máximo organiza aquilo que o entendimento intui. Neste último — *Verstand* — localiza-se o conhecimento positivo; já na razão — *Vernunft* —, as questões metafísicas são reconfiguradas como modos do pensamento, assumindo, como detalharemos à frente, a qualidade negativa de limitar o emprego do entendimento e suas definições.

Nas balizas da filosofia teórica kantiana as ideias da razão, embora relacionadas formalmente ao entendimento, estão situadas fora de todo conteúdo da experiência possível, sendo inócuas para qualquer determinação emanada da lógica da verdade. Só esta última está autorizada a lidar com os objetos do conhecimento. Sendo assim, no âmbito da razão pura teórica, temos uma efetiva e definitiva cisão entre o conteúdo que emerge da lógica do entendimento e o horizonte formal da razão. Essa divisão percorre de maneira irreconciliável toda a estrutura subjetiva do sistema transcendental, marco no qual o conhecimento e o pensamento são expressão das dicotomias entre o condicionado e o incondicionado, a ciência e a metafísica, o conhecer e o pensar, a intuição e o conceito, o *em si* e o *para nós*, a teoria e a prática.

Em síntese, o sujeito transcendental — o “eu penso” — enquanto fundamento da estrutura *a priori* de faculdades subjetivas, localiza o conhecimento e a ciência no campo da experiência possível definida pelo entendimento, separando-o episte-

mologicamente do pensar racional. A razão não é livre para conhecer o *fenômeno* assim como o conhecer não é livre para pensar o *noúmeno*. O idealismo transcendental legou uma tradição de discurso sobre a cognoscibilidade que se realiza nos marcos de uma separação entre entendimento e razão. Resulta daí uma gramática teórica que implica a cisão da realidade em oposições irreconciliáveis. Vimos acima as repercussões teóricas dessa formulação. Vejamos agora suas consequências no campo prático.

6. KANT E A LIBERDADE METAFÍSICA

Conforme exposto anteriormente, na esfera teórica a razão assume papel coadjuvante, constituindo-se apenas no revestimento formal sob o qual as determinações da faculdade de julgar agem de modo sistemático. A razão, portanto, não constitui para Kant nada de cognoscível, surgindo apenas como auxiliar do entendimento na forma de máximas. É esta a contribuição da razão incondicionada para a esfera da teoria. No mundo empírico, contingente e natural, a existência está condicionada à experiência possível e o sujeito não pode efetivar sua liberdade, pois permanece submetido ao registro sensível que orienta a construção dos fenômenos no interior da estrutura do entendimento. No campo teórico o sujeito não é livre porque se acha subsumido à ação exógena dos objetos. Posso querer me atirar de um prédio de dez andares, mas o conhecimento me impele a desistir dessa atitude, dadas as consequências drásticas que ela acarretaria.

Entretanto, no que diz respeito à esfera prática — isto é, ao campo da ação humana —, a razão, livre das determinações da experiência possível, torna viável pensar uma metafísica dos costumes. Como que constituindo o outro lado do abismo, a razão, por seu caráter incondicionado, possibilita a investigação dos princípios que orientam a esfera da liberdade. Esta possui caráter noumênico: situa-se além do mundo dos fenômenos. É assim que surge em 1785 a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, cujo objetivo central é sustentar e fundamentar uma metafísica no campo das finalidades, isto é, no mundo da cultura, da ética, da política, da ação comunitária.

A cisão aqui estabelecida é entre a determinação do conhecer — esfera teórica — e a liberdade do querer (*Wollen*) — esfera prática. Nesta última, as condições empíricas não contam. Elas são completamente suprimidas, sendo isso o que torna a liberdade possível no mundo humano, em que todo ser racional pode compreender-se como verdadeiramente autônomo através da moralidade, em cujo âmbito somos capazes da autolegislação. Nessa construção autorreferenciada, a razão opera como faculdade de criar leis *a priori*, anteriores e contrárias a quaisquer inclinações particulares provenientes da experiência junto ao mundo sensível (CAPOVILLA; PALÁCIO, 2019).

Se no campo teórico os sujeitos estão submetidos às leis naturais que regem o comportamento dos objetos, no campo prático temos o contrário: os sujeitos são livres, uma vez que são os objetos exógenos que se encontram constrangidos pelas fina-

lidades universais da razão. Se tenho fome e guardo comigo um pão, a lei natural me diz que devo comê-lo, caso contrário morrerá. No entanto, a lei moral pode me dizer o contrário: que eu reparta este pão com outra pessoa esfomeada, ou mesmo que abra mão dele. Essa atitude poderia acarretar minha ruína física, mas, paradoxalmente, representaria minha elevação moral.

O ser racional, por sua qualidade específica, possui essa faculdade que possibilita ser seu próprio legislador, guardando a potencialidade de pertencer ao reino dos fins, da moralidade, da política e da virtude, ou seja, da comunidade dos seres racionais que são orientados por leis universais. A ética, a moral e a política não devem estar situadas no campo material, mas em um campo racional e não empírico, operando unicamente com leis *a priori*.

Com as balizas teóricas já antes conjecturadas na *Crítica da razão pura*, Kant busca na *Fundamentação* de 1785 qualificar o elemento moral em sua especificidade formal. Não interessa partir de quaisquer hipóteses cognoscíveis acerca do mundo circundante, pois estas estão definidas e circunscritas aos fenômenos e à experiência. Interessa partir, aqui, de noções morais comuns. A análise transcendental da ação prática procura pelos princípios puros *a priori* e não por quaisquer condições empíricas, históricas, sociológicas, psicológicas ou antropológicas dos atos morais. Só assim, para Kant, os atos morais podem ser elevados ao nível de uma razão pura prática.

O projeto proposto na *Metafísica dos Costumes* não é elaborar uma filosofia moral pura em sua totalidade, mas sim apresentar o seu princípio fundamental completamente depurado de todo elemento empírico, logo de todo conhecimento. Daí decorre que o problema central do escrito kantiano é a fundamentação de uma ética pura *a priori*. Nessa perspectiva, o que determina a volição não é exterior à própria volição. Não pode existir uma definição material, exógena, objetiva e cognoscente da qual derivem as leis morais. O bem moral é a lei, sem condicionamentos externos oferecidos pela experiência.

Essa filosofia não baseia os julgamentos finalísticos em qualquer móbil exterior e, portanto, também não nas consequências das ações. Kant adota como ponto de partida a ideia do *dever*, imposto por leis morais racionais existentes *per se*. Ele deduz seus conceitos de forma pura, extraindo princípios de princípios, em busca do ideal supremo da moralidade, que ele encontra no imperativo categórico ou lei moral universal. O imperativo categórico se impõe como necessário por ser um fim em si mesmo. Exprime-se por meio de princípios apodíticos, a saber, evidentes e autodemonsráveis. Kant sempre concebe a avaliação de máximas de conduta à luz da fórmula universal colocada pela lei que pode servir de princípio único à vontade e ao querer, lei que ele sintetiza da seguinte forma: “Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (KANT, 2009, p. 34).

Sendo incondicional, o imperativo categórico determina que façamos algo que não estava antecipadamente encerrado em nossa vontade, sempre assediada pelas inclinações que nos assaltam, oriundas da experiência junto à realidade sensível.

O modo de pensar dialético procura dissolver a cisão entre o entendimento e a razão, relacionando o aspecto teórico ao prático, elevando a novo patamar as conexões entre a ciência e a filosofia

O imperativo categórico é uma imposição do sujeito noumênico à sua dimensão fenomênica. O princípio supremo da moralidade não pode, assim, derivar das coisas, que têm valor apenas relativo. Ele só pode derivar daquilo que tenha valor em si mesmo, valor absoluto: o ser racional. Esse arrazoado conduz à segunda formulação do imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2009, p.73).

Desde logo se percebe que esse “princípio de humanidade”, que coloca o ser racional como fim supremo, não pode ser derivado da experiência porque é universal. A partir desse ponto Kant está apto a estabelecer o princípio da autonomia, expresso na fórmula “da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (KANT, 2009, p. 77). Isso significa que todas as máximas que não puderem adequar-se à lei universal devem ser rejeitadas, não pela subordinação da máxima à lei somente, mas porque a vontade é, ela própria, legisladora. Como aponta Kant em trecho paradigmático da visão iluminista, “a vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como legisladora ela mesma, e exatamente por isso e só então submetida à lei” (2009, p. 77). Em outras palavras, o humano está subordinado à lei da qual, não obstante, é autor.

Para Kant, “a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e a liberdade seria a propriedade dessa causalidade [...]” (2009, p. 99). Sendo a liberdade um pressuposto da vontade, segue-se que ela é o princípio fundamental da vida moral. A ideia de liberdade liga-se ao conceito de autonomia; ao conceito de autonomia, por sua vez, liga-se o princípio da moralidade. A liberdade é, então, o fundamento da lei moral, sua *ratio essendi*, enquanto a lei moral permite a tomada de consciência da liberdade, constituindo-se na *ratio cognoscendi* desta última. Pensar a liberdade é o que possibilita o acesso ao mundo noumênico, permitindo ao ser humano tornar-se membro do reino dos fins.

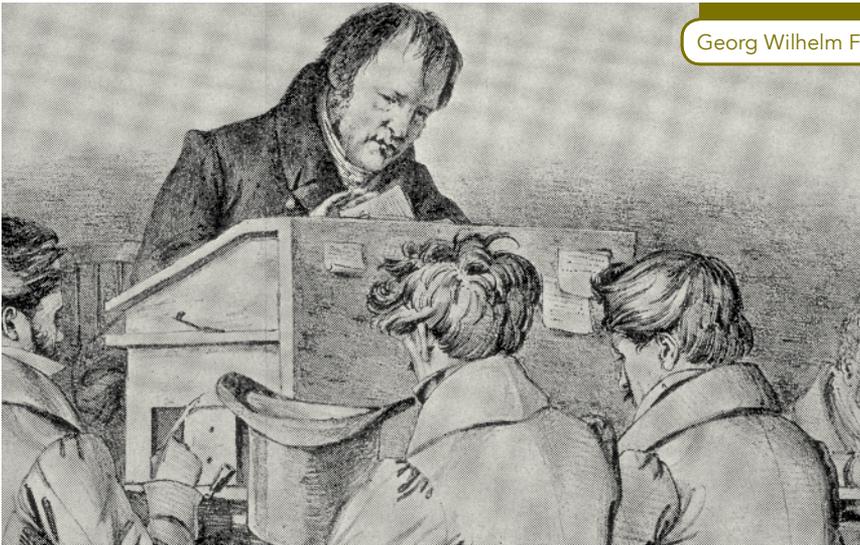
A liberdade, portanto — matéria-prima do reino dos fins —, conforma um mundo que está além da experiência possível e existe apartado do conhecimento positivo. A inteligibilidade desse mundo noumênico é um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora da ordem fenomênica para pensar a si mesma como prática. Pensar a liberdade como inteligível permite o recurso a outro tipo de legislação diferente do mecanismo empírico e científico. A razão “mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento” (KANT, 2009, p. 108). A liberdade é uma ideia cuja realidade não pode ser de modo algum exposta sob a forma cognoscente, empiricamente determinada. Nunca poderá ser conhecida. Pode ser apenas referenciada idealmente por seres racionais no momento de suas ações. A liberdade pode ser pensada; jamais poderá ser teorizada.

Chegamos ao limite extremo de toda a filosofia prática: a liberdade é uma ideia da razão; sua “realidade objetiva é em si duvidosa” (KANT, 2009, p. 113). Dessa maneira é possível pensar um mundo puramente inteligível como causa da vontade e pensar a vontade como livre e autônoma para agir apenas segundo as leis apriorísticas desse mundo inteligível. E é nesse ponto que uma dúvida pode se colocar: como pode uma vontade ser livre e, ao mesmo tempo, encontrar-se condicionada por leis? Ora, quanto mais se encontra uma vontade determinada pelas leis da liberdade, tanto mais ela se acha livre das contingências da necessidade natural. Essa é a verdadeira autonomia: o agir conforme leis universais constantes de um reino das finalidades. Por pertencer ao reino da razão e se orientar pelas máximas da liberdade, o ser humano afasta-se das limitações e unilateralidades colocadas por sua natureza sensível para ingressar no mundo da racionalidade, circunscrevendo-se à esfera da moralidade.

Na realidade prática do mundo ético-político, as elaborações kantianas buscam se justificar mesmo que nenhum ser humano haja conforme a ideia da virtude. Em seu formalismo abstrato, qualquer que seja o dado da realidade empírica ele jamais terá robustez suficiente para provar nada contra o pensamento que se quer puro. Nos parâmetros colocados pelo transcendentalismo, somos livres para pensar e agir contra as determinações que a realidade empírica impõe às nossas liberdades. Essa vontade livre pode se impor mesmo diante de um vírus mortífero, ainda que o conhecimento fenomênico indique a justeza das limitações colocadas pelo caráter indeclinável do combate à covid-19. Estão dadas, desse modo, as condições lógicas e metodológicas para um discurso filosófico que se satisfaz na separação entre as determinações do conhecer — esfera teórica — e da liberdade do querer — esfera prática.

7. HEGEL E A DISSOLUÇÃO DIALÉTICA DA DICOTOMIA RAZÃO-ENTENDIMENTO

Inserido no contexto intelectual em que pontificavam os desenvolvimentos teóricos de Immanuel Kant, o desafio maior que Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) se coloca é o de estabelecer como a razão, contrariando as formas da re-



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

flexão e do entendimento, pode unificar sujeito e objeto numa única compreensão absoluta, porém sem retroagir à antiga metafísica. A questão diz respeito à formulação de um modo de pensar que sobrepuje a cisão entre seus elementos particulares, condicionados e finitos, correlacionando-os ao universal, incondicionado e infinito, possibilitando uma verdadeira unidade processual entre sujeito e objeto.

Para tanto, era preciso reconhecer que a tradição da metafísica não estava necessariamente apartada das ciências particulares, e que o filosofar podia reunificar com a força do pensamento racional o que a modernidade insistia em manter separado. O modo de pensar dialético procura dissolver a cisão entre o entendimento e a razão, relacionando o aspecto teórico ao prático, elevando a novo patamar as conexões entre a ciência e a filosofia. No que concerne à perspectiva teórica, resgataremos as formulações apresentadas na *Ciência da lógica*.

Para Hegel, em que pese Kant ter conseguido articular uma lógica transcendental que, em tese, forneceria as condições canônicas da cognoscibilidade *a priori* dos objetos pela experiência possível, ela ainda repousa na pressuposição da separação definitiva entre a forma, estabelecida pelo sujeito, e o seu conteúdo, caracterizado por sua matéria ou objeto dado na sensibilidade. A lógica da verdade transcendental, tal qual exposta na *Crítica da razão pura*, está submetida aos interesses judiciosos da faculdade do entendimento. Esta cria as condições para o afastamento tanto das coisas em si mesmas quanto das disposições essenciais da razão, posicionando ambas como *noúmenos*. O conhecimento, portanto, fica comprimido entre essas duas infinidades ininteligíveis: por um lado, lá fora, existem as coisas como são em sua realidade mesma; por outro, dentro da estrutura transcendental subjetiva, há a razão na sua incapacidade de se tornar conhecimento positivo. Verifica-se, em ambas, a sujeição ao monopólio teórico do entendimento, que se mostra incapaz de unificar as cisões.

O entendimento, enquanto faculdade do juízo, só pode nos fornecer o que ele consegue fazer, ou seja, separar, classificar, ordenar, quantificar e categorizar o que nos é fornecido pelos fenômenos, com o auxílio indireto da razão. Por isso a lógica que emerge de sua estrutura é limitada pelos aspectos condicionados do mundo fenomênico, sendo apenas *cânone* e não *organon*. Isso a torna impotente perante 1) o conteúdo do fluxo dos objetos reais e 2) a razão incondicionada. À vista disso, Hegel afirma que, nesse caso,

o pensar não ultrapassa a si mesmo em seu receber e em seu formar da matéria, seu receber e seu acomodar-se a ela permanecem uma modificação de si mesmo; desse modo, ele não vem a ser o seu outro; e o determinar autoconsciente pertence de todo modo apenas a ele; portanto ele não consegue também em sua relação com o objeto, sair de si em direção ao objeto: este permanece, enquanto uma coisa em si, pura e simplesmente um além do pensar. (HEGEL, 2016, p. 47)

Dentro dos estritos limites do entendimento o pensar não sai em direção ao objeto, permanecendo apenas uma comutação de si consigo mesmo, havendo apenas uma troca entre os elementos *a priori*, sem nenhum acréscimo à realidade. Nessa configuração cognoscente, o resultado será tanto passivo em relação ao estreito escopo da determinação empírica quanto fechado na estrutura interna de um princípio fundamental (*Grundsatz*) como a apercepção transcendental (o “eu penso”). Entre as duas unilateralidades, a lógica da verdade transcendental só consegue reafirmar a matéria externa como algo permanentemente fora das determinações da faculdade de julgar, como coisa em si, incognoscível.

Isso ocorre, fundamentalmente, porque na separação entre o entendimento — *Verstand* — e a razão — *Vernunft* — o primeiro se comporta “como entendimento humano comum” (HEGEL, 2016, p. 48), usurpando as funções cognoscentes da segunda, rebaixando suas capacidades objetivas à condição de meras ações subjetivas de separar, classificar, catalogar etc.. Sucede como se o entendimento passasse a ser tratado como razão e a razão, pelo contrário, tratada como entendimento. Assim, o senso comum construído pela faculdade do juízo e suas reflexões faz valer sua concepção de que

a verdade repousa na realidade sensível, que os pensamentos são apenas pensamentos, no sentido de que somente a percepção sensível lhes dá teor [*Gehelt*] e realidade, que a razão na medida em que permanece em e para si, apenas gera quimeras. Nessa renúncia da razão a si mesma perde-se o conceito da verdade; a razão fica restrita a conhecer somente a verdade subjetiva, apenas o fenômeno [*Erscheinung*], apenas aquilo que não corresponde à natureza da própria coisa; o saber recaiu à opinião. (HEGEL, 2016, p.48)

Ao recolher-se à guarida da experiência sensível como condição para o co-

nhcimento teórico, a reflexão *a priori* do entendimento atribuiu ao fenômeno o que ele tem de estabilidade. Ao assim proceder, o conhecimento fenomênico das coisas apenas nos fornece uma forma sem conteúdo; a realidade mesma das coisas é incognoscível, não passa de “sombra abstrata, segregada de todo conteúdo” (HEGEL, 2016, p. 50). Desse modo, a exposição transcendental concebe toda uma estrutura intelectual que serve de meio para explicar o processo do conhecimento humano. Entretanto, todo esse aparato é incapaz de cumprir sua finalidade, qual seja o reconhecer algo de verdadeiramente objetivo, contentando-se apenas em estabelecer os limites em relação àquilo que não se adequa à sua própria estrutura subjetiva.

Paradoxalmente, estamos diante de uma teoria do conhecimento que não conhece a natureza mesma das coisas. “Se isso é absurdo, da mesma forma é absurdo um conhecimento verdadeiro que não reconheceria [*erkennte*] o objeto tal como ele é em si”, diz Hegel (2016, p. 49). Assim, a similaridade entre sujeito e objeto foi rebaixada a uma lógica puramente formal onde as atividades puras do pensar não oferecem nenhuma determinação objetiva, manifestando-se apenas como abstração e separação definitiva entre ambos. Em nossa interpretação, esse aspecto da teoria kantiana liga-se à incapacidade de relacionar a prática do conhecimento teórico com a teoria da ação prática. Essa cisão em muito servirá aos diversos usos do negacionismo epistêmico contemporâneo.

Assim, a mesma apercepção transcendental (o “eu penso”) que deveria poder manter una e idêntica todas as representações e pensamentos no interior da consciência — tanto as formas da sensibilidade do espaço e tempo como os juízos e categorias, além das ideias da razão —, ao tentar relacioná-las no modo desse princípio fundamental (*Grundsatz*) subjetivo, acaba, paradoxalmente, por provocar o afloramento de conflitos entre a razão e o entendimento. Hegel identificava nesses conflitos as manifestações da própria razão, que, provocando o entendimento a ir além daquelas determinações subjetivas, se recusa a cumprir o papel coadjuvante e subordinado que lhe foi designado pela estrutura lógica do entendimento na esfera da teoria. Na perspectiva da dialética especulativa⁷, essa limitação e separação expõe a tentativa de submeter à razão ao simples entendimento, procurando um lugar sossegado e comum onde as relações múltiplas, o indeterminado e a realidade mutante das coisas não exerçam sua potência.

Na visão dialética de Hegel, os contrassensos, incongruências e antinomias que as faculdades subjetivas provocam no entrechoque entre si fornecem os elementos através dos quais se torna possível suprassumir (*Aufheben*) suas próprias cisões e limitações. Será, pois, a partir da “intelecção do conflito necessário das determinações do entendimento consigo mesmo” que se dará “o grande passo negativo em direção ao verdadeiro conceito da razão” (HEGEL, 2016, p. 48). A lógica do entendimento subjetivo, ao encontrar o conflito das categorias dentro de sua própria atividade, apenas reconhece sua existência necessária e estabelece um limite, não tendo a disposição de

7 “O especulativo consiste nesse dialético, tal como é aqui tomado e, por isso, na apreensão do contraposto em sua unidade ou do positivo no negativo.” (HEGEL, 2016, p. 59)

superá-lo, não conseguindo dar o último passo em direção a um pensar conceitual de completa unidade entre sujeito e objeto.

Mas a intelecção não realizada recai no equívoco de que é a razão que entra em contradição consigo; ela não reconhece que a contradição é precisamente o elevar-se da razão sobre as limitações do entendimento e o solucionar das mesmas. Em vez de dar, a partir daqui, o último passo para o alto, o conhecimento, recuando do que considera insatisfatório nas determinações do entendimento, refugia-se na existência sensível, lago de águas plácidas no qual acredita encontrar estabilidade e concordância. (HEGEL, 2016, p. 48)

Na introdução à *Ciência da lógica* a contradição aparece primeiramente como manifestação dos limites da própria analiticidade do entendimento, que é incapaz de reconhecer — embora admita sua necessidade — o papel ativo dessa mesma contradição para o processo da compreensão. Isso demonstra, na interpretação hegeliana, que as categorias transcendentais não conseguem se elevar em direção à razão conceitual, ao absoluto, lócus da indistinguibilidade entre objeto e sujeito, teoria e prática. Trata-se, portanto, de imiscuir-se no conflito das categorias kantianas, dissolvendo suas antinomias pela dialética e, partir desta, elevar-se à racionalidade especulativa, fornecendo verdadeiro conteúdo às formas lógicas do conhecimento. Pois, afinal, a própria lógica transcendental que pretendia fundamentar a síntese *a priori* da identidade entre sujeito e objeto e ser uma lógica da verdade continuava sendo apenas o puro pensar abstrato de si mesmo, não rompendo os marcos de uma estrutura subjetiva.

A profunda cisão entre o entendimento — *Verstand* — e a razão — *Vernunft* — configurou uma lógica transcendental cujas categorias e juízos são apenas formas que estão sobre as coisas em si e o indeterminado, mas não os alcançam, pois que sua matéria, objetivo último de qualquer ciência, fica sempre fora do aparato estrutural do conhecer. As unidades sintéticas do intelecto ainda continuam seguindo os preceitos clássicos, segundo os quais suas conformações são completamente esvaziadas da contraparte do conteúdo material. Desse modo, os juízos, os conceitos, as categorias e as ideias provenientes do pensar permanecem emanando em seus discursos a divisão genética entre, por um lado, o conhecimento construído na nossa estrutura subjetiva do entendimento e, por outro, a realidade dos objetos e da razão em si mesmos incognoscíveis. Os princípios do conhecimento *sintético a priori* permanecem meramente privados e abstratos em oposição à objetividade.

Em suma, apesar de feitos teóricos consideráveis, Kant não conseguiu, aos olhos do idealismo especulativo hegeliano, estabelecer uma lógica do conhecimento que sustentasse a realidade objetiva das categorias e conceitos enquanto tais, mantendo-os apenas na forma reflexiva de uma estrutura subjetiva. A estrutura do entendimento, como faculdade de julgar, apenas normaliza seus próprios limites e apresenta-os como sendo a realidade possível. Com isso, a atividade pura do pensar não

oferece nenhuma determinação objetiva, manifestando apenas julgamentos fixos de si mesma, unilaterais, operacionalizando unicamente uma analítica do condicionado, não podendo apreender verdadeiramente em suas categorias o fluxo do real, as relações entre os contrários, as composições entre a teoria e a prática, o conhecimento e a liberdade.

Para se transformar em ciência a lógica não pode ser apenas esse “esqueleto morto” (HEGEL, 2016, 56) da analítica: um corpo sem alma, uma forma sem conteúdo, como se estivesse sobre as coisas, mas não pudesse ser as coisas. Ao separar o *logos* do *ser* ocorre como se nós, enquanto inteligibilidade humana, estivéssemos sobre o mundo, mas não fôssemos o próprio mundo. É como se estivéssemos condenados a ficar eternamente fora da natureza das coisas. Diz Hegel:

Aquilo que se costuma compreender como lógica é considerado inteiramente sem levar em conta o significado metafísico. [...] Pelo contrário, a falta de conteúdo das formas lógicas está antes apenas no modo como elas são consideradas e tratadas. Na medida em que elas se separam como determinações firmes e não são mantidas juntas em unidade orgânica, elas são formas mortas e o espírito não habita nelas, espírito o qual é sua unidade concreta que vive. (HEGEL, 2016, p. 50)

Na perspectiva de uma lógica dialética e especulativa, as categorias e conceitos têm de possuir também o substancial do espírito⁸, isto é, da cultura e da história. O problema transcendental da unidade sintética do conhecimento é transferido do puro campo *a priori* e desloca-se para a vida espiritual concreta, sendo reinterpretado em suas manifestações históricas objetivas da arte, religião e filosofia. Com isso, os princípios *a priori* são redimensionados para além das estruturas subjetivas do sujeito isolado, superando suas cisões intrínsecas, passando a ser concebidos numa chave objetiva, isto é, como possuindo determinações tanto do pensamento quanto do ser.

É justamente a subsunção da ontologia pela lógica objetiva que dissolve as formulações categoriais do arcabouço subjetivo e as eleva a componentes do espírito vivo, convertendo-as em atividade teórica e conceitual existente no modo concreto da vida prática, cultural e histórica. A lógica dialética tem de ser plena de conteúdos reais. As categorias deixam de existir somente como puras formas abstratas, operacionalmente apartadas e destituídas de todo conteúdo, passando a ser categorias concretas, constituindo, na visão do idealismo objetivo, a execução qualitativa de uma cognoscibilidade ontológica.

A razão dialética (*dialektische Vernunft*), com a potência da razão especulativa (*spekulative Vernunft*), age sobre as determinações do entendimento dissolvendo suas

8 Em Hegel o conceito de “espírito” (*Geist*) assume uma conotação objetiva que contém em si as subjetividades individuais, não implicando nenhum tipo de substrato místico, mas sendo “pura atividade” do desenvolvimento lógico e histórico. Daí advêm os termos “espírito do mundo” (*Weltgeist*), “espírito do povo” (*Volkgeist*), “espírito do tempo” (*Geist der Zeit* ou *Zeitgeist*) etc. (INWOOD, 1997).

oposições e contrariando seus juízos analíticos, possibilitando um relacionar do condicionado com o incondicionado, indo além do fenômeno possível ao entendimento, perscrutando a verdadeira riqueza da natureza das coisas mesmas como pensamento concreto. Anos mais tarde, Karl Marx irá interpretar essas conclusões de Hegel e tomá-las como ponto de partida na elaboração de sua teoria político-econômica, como podemos constatar no trecho abaixo, que consta da introdução aos escritos reunidos sob o título *Para a crítica da economia política*:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas 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, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método [o de Kant], a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo [o de Hegel], as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. (MARX, 1982a, p. 14)

Podemos constatar, por intermédio desse trecho, o quanto Marx é tributário da teoria do conhecimento hegeliana. Também para o autor de *O Capital* o método não paira por sobre as coisas, qual sombra abstrata, mas, ao contrário, “é a consciência sobre a forma do automovimento interior do seu conteúdo” (HEGEL, 2011, p. 33). Em outras palavras, no âmbito do pensar dialético a lógica é o próprio conteúdo. O pensar conceitual não pode ser diferente do seu objeto, e é unicamente “a dialética que ele tem nele mesmo que o move progressivamente” (HEGEL, 2016, 57).

Aquilo pelo qual o conceito mesmo se conduz adiante é o que anteriormente foi indicado como o negativo, que ele tem em si mesmo; é isso que constitui o verdadeiramente dialético. A dialética, que foi considerada como uma parte separada da lógica e em consideração à sua finalidade e ponto de vista, pode-se dizer, foi completamente ignorada, adquire, com isso, uma posição inteiramente diferente. (HEGEL, 2016, 58)

É dessa maneira que a lógica pode deixar de ser apenas uma expressão da cisão subjetiva da faculdade de julgar e adquirir substância, conteúdo real e concreto, relacionando, como atividade conceitual, a teoria e a prática.

8. A UNIDADE DIALÉTICA ENTRE O *CONHECER TEÓRICO* E O *QUERER (WOLLEN) DA LIBERDADE*

Como sabemos, Hegel especulou sobre a liberdade tanto sob o aspecto lógico-abstrato quanto sob o ponto de vista da sua realização no espírito (*Geist*) individual e histórico. No primeiro caso, a liberdade surge como conceito da *Ciência da lógica* em sua forma abstrata, antecedendo, como tal, sua exteriorização espiritual e histórica. Nesse nível abstrato, isto é, ainda separado de toda fenomenologia, como conceito

puramente lógico que se desenvolve na Ideia Absoluta, a liberdade se apresenta como incondicionada e autodeterminada. Todavia, pela operosidade própria da negatividade dialética, a liberdade precisa ser algo, isto é, necessita ter alguma determinação, pois sem isso seria um nada. Por ser um conceito uno, autossuficiente, a liberdade procura em si mesma, como negatividade, sua própria determinação. A autodeterminação do conceito de liberdade resulta, portanto, em sua plena e necessária determinação. Desse modo, a liberdade é a necessidade compreendida por si mesma. Para o filósofo dialético alemão, a liberdade não exclui a necessidade.

Desenvolveremos aqui o segundo aspecto, o da realização da liberdade no espírito (*Geist*). Nesse campo, a interpretação estabelecida desde Kant conjectura que o espírito finito percebe os objetos exteriores e interiores de modo sensível, captando-os pela intuição e representação sintéticas e organizando-os analiticamente pelo entendimento, dando-lhes formas abstratas universais. Estas seriam as determinações abstratas do intelecto que conformam o campo teórico. A partir dessa estrutura as coisas são pressupostas como externas e, portanto, autônomas (em si mesmas) ao sujeito. Ao situar o conhecimento no âmbito da experiência possível determinada pelo entendimento, orientamo-nos e nos deixamos levar pela crença nas coisas através de suas representações abstratas, julgando conhecê-las somente se formos passivos em relação às suas determinações cuja origem é exógena, limitando nossa atividade cognoscente à circunscrição do sensível, o que torna o sujeito epistêmico finito e não livre.

Para Hegel, no plano do mundo concreto, a subjetividade abstrata, ao pressupor que o objeto é a causa primeira no tempo da configuração teórica — pois que a estrutura cognoscente *a priori* só funciona a partir de uma provocação sensível externa —, leva, por outro lado, ao estabelecimento da não liberdade da apreensão subjetiva, pois “o conteúdo está dado [*gegeben*] e, no lugar da autodeterminação subjetiva, surge a mera recepção e o acolhimento do existente, tal como se encontra à nossa frente enquanto objetividade. A verdade só deve ser alcançada pela submissão da subjetividade” (HEGEL, 2001, p. 127). Portanto, na esfera do conhecimento, o sujeito teórico é limitado por causa dos objetos, das coisas, cuja autonomia em si é pressuposta como padrão exógeno. A subjetividade cognoscente cede sua liberdade à circunscrição dos objetos externos.

Já no campo prático do querer (*Wollen*) é aplicado o mesmo entendimento, mas com o sinal trocado, isto é, os fins, as intenções, os interesses e os costumes estão somente no sujeito subjetivo transcendental que pretende executá-los contra as propriedades e o ser dos objetos externos. No âmbito da vontade prática os objetos devem ser passivos à nossa atividade, isto é, devem ser removidos ou submetidos às resoluções da ação volitiva. Nesse domínio unilateral da subjetividade os sujeitos se tornam livres e os objetos não livres. Sujeito e objeto invertem seus papéis, pois

retira-se a autonomia das coisas, na medida em que o sujeito as coloca a seu serviço e as observa e manipula como úteis, isto é, como objetos que possuem seu conceito e finalidade não em si mesmos, mas no sujeito, de tal modo que

Na *Ciência da lógica*, de Hegel, liberdade e necessidade são dois momentos de uma mesma relação

sua relação e, na verdade, sua relação utilitária com fins subjetivos, constitua sua autêntica essência. (HEGEL, 2001, p. 127)

Na subjetividade prática o sujeito se quer livre. Entretanto, trata-se apenas de uma liberdade unilateral, à medida que fica prisioneiro da contradição interna entre as determinações da liberdade abstrata e os impulsos e paixões causados pelos objetos do mundo exterior. As inclinações provocadas pelas coisas, isto é, produzidas pelos fenômenos do mundo, são estranhas e ofendem o sujeito em sua busca pela autonomia subjetiva.

Na perspectiva kantiana, os aspectos teóricos e práticos encontram-se em oposição extrema, pois a separação entre razão e entendimento é sempre pressuposta como condição de possibilidade das representações transcendentais. No que respeita à teoria, o conceito está sempre fora do objeto e o objeto do conceito; no campo prático, os sujeitos só se tornam livres na medida em que afastam os objetos externos, os quais devem ser constrangidos pelas finalidades da razão. Em síntese, ou temos conhecimento e aceitamos a autonomia externa das coisas do mundo ou temos liberdade e negamos validade racional às inclinações exógenas. À teoria é permitido conhecer, mas não pensar; à prática é permitido pensar, mas não conhecer. Para as coisas do conhecimento, a ciência; para as coisas do pensamento, a metafísica.

Ao raciocínio dialético, compreendido como “ciência das relações” (ENGELS, 1979, p. 34), interessa dissolver essas cisões, expondo em conceito mais elevado a conexão entre o teórico e o prático, de modo que os verdadeiros existenciais, isto é, a realidade, seja a unificação dos dois pontos de vista, pois a consideração dialética “supera a unilateralidade de ambos, tanto no que se refere ao sujeito quanto a seu objeto e, desse modo, à finitude e não liberdade deles” (HEGEL, 2001, p.128). Aqui se faz valer o poder unificador da razão especulativa.

Nessa qualidade superior da racionalidade — em que sujeito e objeto são indivisíveis —, a compreensão do objeto, em sua parte teórica, não mais se expressa na forma de intuições singulares, separadas e existentes em si, mas como conceito de um *objeto real*, que corresponde a uma adequação entre o pensar e o pensado, unidade do pensamento subjetivo com o pensar objetivo da própria coisa, ou,

dito de outro modo, como “concordância de um conteúdo consigo mesmo” (HEGEL, 1995, p. 82). A atividade dialética dissolve as oposições do conhecer e conecta o objeto à sua realidade concreta e histórica, na qual também o sujeito se encontra inserido. O saber teórico possibilita que a íntima atividade do ânimo subjetivo se expresse na objetividade como resultado e produto prático e, ao mesmo tempo, que a objetividade se expresse na subjetividade como espírito (*Geist*) da cultura e do tempo. O objeto deve aparecer não somente como existência comum, mas, no âmbito da especulação conceitual, deve expressar a unidade da coisa objetiva com a vivacidade subjetiva, apresentando-se também como atividade prática. Como diria Marx em suas “Teses sobre Feuerbach”, “a questão de saber se ao pensamento humano pertence a verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática” (1982b, p.1).

Já no que diz respeito à dimensão prática (ético-política), o espírito (*Geist*) — sujeito social e histórico — passa a considerar o objeto como também possuindo dignidade. Revogam-se os fins particulares e o querer (*Wollen*) subjetivo perante ele. Ao ser reconhecido como objeto ético, político e prático, que tem expressão e possui em si mesmo conexões com o reino das finalidades, o objeto deixa de ser abstrato, não mais se relaciona apenas de maneira útil e finita com o sujeito subjetivo. À medida que a atividade do espírito, em sua autodeterminação conceitual, não percebe nada que lhe seja estranho — visto que nós, humanos, não estamos fora da natureza das coisas —, o objeto passa a ser livre em seu próprio aparecer, pois que a “liberdade só existe ali onde para mim não há nenhum Outro que não seja eu mesmo” (HEGEL, 1995, p. 80).

Temos, por conseguinte, na formulação dialética, uma relação de unidade com os objetos externos, concretos e históricos, em que a vitalidade subjetiva do “eu penso” abandona a abstração do intuir e do observar sensível e se torna *espírito objetivo*, possuindo efetividade perante os objetos. A práxis cognoscente do ser histórico-social transmuta-se, a partir de si e para si, pelo trabalho teórico, em unidade do conceito com a realidade, unificando teoria e a prática. Ao mesmo tempo, a relação não livre do sujeito prático com os objetos também desaparece, uma vez que não há mais distinção entre as intenções subjetivas, seus meios materiais e os objetos históricos externos. Na *Ciência da lógica*, liberdade e necessidade são dois momentos de uma mesma relação. Não subsiste, portanto, a relação unilateral do mero dever (*Sollen*) apenas como aplicações de imperativos subjetivos, mas como resultado da atividade unificadora do conceito teórico com a realidade, ambos plenamente realizados na composição prática do trabalho.

Ao dever (*Sollen*) é imposto perder seu caráter abstrato, subjetivo e unilateral e se adequar à realidade objetiva, mostrando sua força no que deve ser executado em termos da necessária unidade entre sujeito e objeto. O trabalho do espírito, isto é, da cultura e do tempo histórico, como consequência da operatividade unificadora da racionalidade dialética, adequa a prática e a teoria na execução das suas obras.

À medida que o conceito é o concreto, isto é, síntese de múltiplas determinações, sua realidade deve acontecer como unidade, onde as partes singulares aparecem em dinamismo e relações recíprocas. No contexto fundamental do pensar filosófico, trata-se de uma elaboração que visa superar as cisões do entendimento comum. Desvela-se uma tessitura do real onde ocorre a interpenetração integral entre fenômeno e conceito, teoria e prática, necessidade e liberdade. Nessa indissociabilidade sistêmica e, por conseguinte, lógica dos elementos cognoscentes e éticos, conceito e objeto não estão separados, mas revelam-se como um pensar que se estrutura no modo inerente da própria realidade segundo seu conceito. O objeto, para assumir a condição de verdade, deve concordar em todas as suas particularidades e aspectos com a unidade ideal. Essa adequação deve aparecer no próprio objeto enquanto síntese conceitual da diversidade das determinações.

A força espiritual da atividade prática, inerente aos indivíduos, pois que é histórica e comunitária, reside no fato de que não apenas apreendemos a nós mesmos nos objetos como pensamento concreto, mas também reconhecemos igualmente no nosso estranhamento, no sentimento e na sensibilidade, um apreender-se em seu outro, transfigurando o que é estranho em pensamento e o reconduzindo de volta a nós. Isso quer dizer que só pode haver liberdade se agirmos sobre nossas necessidades e que essas mesmas necessidades são absorvidas pelo trabalho espiritual convertendo-se no móbil da nossa verdadeira liberdade. É por isso que, como assevera Engels (1979, p. 95),

foi Hegel o primeiro que soube expor de um modo exato as relações entre a liberdade e a necessidade. Para ele, a liberdade não é outra coisa senão a convicção da necessidade. “A necessidade somente é cega enquanto não compreendida.” A liberdade não reside, pois, numa sonhada independência em relação às leis naturais, mas na consciência dessas leis e na correspondente possibilidade de projetá-las racionalmente para determinados fins.

9. CONCLUSÃO

Por mais que não possa ser considerado um autor diretamente afiliado à matriz kantiana, Agamben ainda se mostra atado a uma semântica dicotômica. Ao se comparar com a antinomia entre as liberdades individuais, de um lado, e a necessidade de regulação estatal baseada na episteme, de outro, nosso autor se rende às cisões entre entendimento e razão, conhecimento e liberdade, teoria e prática, estado de natureza e história. Esse é o verdadeiro paradoxo que ele, inadvertidamente ou não, transpõe para a reflexão sobre o mundo político e o combate ao coronavírus: que a liberdade abstrata deve aplinar as inclinações e dobramentos da realidade circundante, mesmo às custas do sacrifício da teoria e da própria história. Não será por outro motivo que encontramos no discurso de Agamben semelhanças argumentativas com a gramática do entendimento comum e da reflexão subjetiva. Não deixa de ser surpreen-

É a oposição metafísica entre liberdade e conhecimento que, levada ao extremo de sua unilateralidade, torna possível o rompimento com a realidade histórica objetiva, abrindo espaço para o descrédito do conhecimento e da própria ação prática transformadora

dente, aliás, que um autor normalmente associado a um campo bastante afeito a “desconstruções” não tenha sido capaz de desconstruir as antinomias que têm sustentado, desde sempre, o senso comum da modernidade liberal.

A reverberação discursiva do entendimento kantiano e seus influxos nas reflexões de Agamben já haviam sido apontados pelo filósofo italiano Domenico Losurdo, que, em uma de suas mais conhecidas obras, comenta a “Introdução” escrita por Agamben ao livro *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*, de Emmanuel Levinas. Na visão de Levinas, segundo a descreve Losurdo, o nazismo nega o “liberalismo”, a “civilização europeia” e o “espírito ocidental” através de sua “estrutura do pensamento e da verdade”. Essa perversão das tradições ocidentais teria se iniciado, no entanto, com o marxismo, que, longe de reconhecer “a liberdade absoluta, aquela que faz milagres”, afirmaria que “o ser determina a consciência” (apud Losurdo, 2018, p. 157). Ora, o que seria a “liberdade absoluta” que sustenta o “espírito ocidental” se não os ecos profundos da argumentação kantiana sobre a “liberdade incondicionada”? Só um juízo marcado pela cisão entre liberdade indeterminada e determinação histórica pode apontar uma suposta unidade entre o fascismo e o marxismo. Note-se que esta é a mesma suposição levantada, hoje, pelos arautos da pós-verdade.

Na opinião de Losurdo, as considerações de Levinas, endossadas por Agamben, são “destituídas de fundamento no plano teórico”. Suas teorizações “se movem num espaço histórico totalmente imaginário” (Losurdo, 2018, p. 159) e incorrem em “total falta de compreensão da história real” (Losurdo, 2018, p. 161). Para Losurdo, Agamben é exemplar de uma tendência do marxismo ocidental marcada pelo eurocentrismo e pela perda de quaisquer vínculos com a revolução anticolonial.

Em outro momento de sua obra o pensador marxista italiano mostra que, em Hegel, a liberdade se expressa de modo complexo na forma das relações entre

“direito negativo” e “direito positivo”, entre “liberdade formal” e “liberdade real”, sempre buscando a síntese nos “conflitos das liberdades”. O direito natural às liberdades individuais e à dignidade da pessoa humana não são advindos do *estado de natureza* anterior ao *contrato social*, tal qual sustenta o jusnaturalismo. Muito ao contrário. Tanto o que se chama de *direitos naturais* quanto a própria noção de *humanidade* resultam ambas do processo histórico e expressam, em cada época, as determinações oriundas das relações sociais e políticas. Se por um lado é verdade que hoje concebemos o ser humano como livre em si mesmo, por outro não é menos verdadeiro que só nos tornamos livres para nós próprios “apenas em um longo e complexo processo histórico” (LOSURDO, 2019, p.97).

Com essa argumentação, Losurdo nos faz ver que Hegel apontava para a ocorrência, no “plano da concreta realidade histórica, de um conflito entre esses diversos aspectos do direito e da liberdade” (2019, p. 439). Referindo-se à servidão compulsória e à escravidão do século XIX, Hegel, em polêmica com Adam Smith⁹, destaca que, na complexa realidade do mundo, um governo autoritário pode extinguir a escravidão — como foi o caso da revolução deflagrada no Haiti —, fazendo avançar a “liberdade real” mesmo contra a “liberdade formal”. Ao mesmo tempo, um governo dito “democrático” e “liberal”, com uma constituição positivada, pode manter — como nos Estados Unidos — a escravidão, fazendo valer os interesses representativos da maioria institucional formada por proprietários de escravos. Hegel critica

as tranquilas certezas de Smith, que, apesar de tudo, continua a chamar de ‘livre’ um governo que aprova a escravidão ou a servidão da gleba e de ‘despótico’ um governo que, ao contrário, embatendo-se com a resistência de organismos representativos dominados por camadas privilegiadas, suprime uma ou outra instituição. (LOSURDO, 2019, p. 439-440)

Sobre essa complexidade do conflito das liberdades que se dá na realidade histórica concreta, e que foi enfatizada no significado lógico do argumento histórico a relacionar necessidade e liberdade, conclui Losurdo:

Hegel tornou mais problemática e incerta a fronteira entre liberdade e opressão, e assim bem se compreende a obsessão, em especial por parte dos neoliberais, em confinar esse grande intérprete da liberdade, positiva e negativa, na história do totalitarismo ou, na melhor das hipóteses, da democracia totalitária. (2019, p.440)

Bem se entende por que a ruptura operada pela dialética hegeliana, quase 200 anos após a partida de seu autor, ainda não foi assimilada pelo Ocidente. Preso a velhos esquemas analíticos, incapazes de captar as conexões e transições da vida em sua complexidade, o senso comum ocidental nega-se a reconhecer que a liberdade, se

⁹ Segundo Losurdo, Hegel faz referência à obra de Adam Smith (1723-1790) *Lições de jurisprudência*, escrita entre 1762 e 1766.

compreendida como “incondicionada”, não pode ser concebida como atributo de um sujeito abstraído e isolado, pois isso sempre conduzirá a impasses.

A pressuposição de uma estrutura subjetiva que opera a separação entre liberdade e conhecimento conforma todo um campo do pensar contemporâneo. Nascida nos primórdios da modernidade e formulada de maneira paradigmática por Kant, a ruptura entre a prática e a teoria conduz diretamente ao relativismo da pós-modernidade e, como corolário, à própria pós-verdade. É a oposição metafísica entre liberdade e conhecimento que, levada ao extremo de sua unilateralidade, torna possível o rompimento com a realidade histórica objetiva, abrindo espaço para o descrédito do conhecimento e da própria ação prática transformadora. Ao negar valor de objetividade à peste em nome de uma liberdade abstrata e a-histórica, Agamben — irmanando-se a Trump e Bolsonaro em suas críticas à ciência e à ação do Estado — escancara o hiato por onde a calamidade irrompe. Assim, pelo menos como vem sendo entendida, a pós-modernidade, embora se afirme como crítica radical dos pressupostos da Ilustração, não chega a constituir autêntica superação da modernidade, sendo no máximo o seu outro lado, que se mantém atado aos mesmos pressupostos de última instância, por mais que os leia com o sinal invertido.

No contexto histórico em que vivemos, é necessário mais do que nunca insistir em uma concepção revigorada, que fuja de unilateralidades e cisões oportunistas, considerando não apenas enunciados analíticos e empírico-descritivos, métodos e técnicas, valores e normas, mas igualmente sentimentos, impulsos, memórias, inclinações, atitudes. Afinal, não existem no humano, apartadas entre si, uma particularidade que conhece, outra que pensa, uma terceira que sente e mais uma que age. Todas estas coexistem, inapelavelmente, no mesmo *ser histórico-social*. Por inusitado que pareça, o não reconhecimento do ser em sua totalidade, no quadro de uma concepção autenticamente humanista, vem acarretando impactos reais. A filosofia é mais concreta do que muitas vezes imaginamos. Visões de mundo equivocadas podem conduzir a grandes tragédias civilizatórias.

* Doutorando em Filosofia (UERJ) e professor do Colégio Universitário da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

** Doutor em Ciências da Comunicação (ECA/USP) e professor do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

► Texto recebido em novembro de 2020; aprovado em dezembro de 2020.

AGAMBEN, G. Biosicurezza e politica. **Quodlibet** [on-line]. 11 maggio 2020a. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>. Acesso em: 22 nov. 2020.

_____. Chiarimenti. **Quodlibet** [on-line]. 17 marzo 2020b. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>. Acesso em: 22 nov. 2020.

_____. Contagio. **Quodlibet** [on-line]. 11 marzo 2020c. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>. Acesso em: 26 nov. 2020.

_____. Distanziamento sociale. **Quodlibet** [on-line]. 6 aprile 2020d. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>. Acesso em: 26 nov. 2020.

_____. **Estado de Exceção** : Homo sacer II, I. Tradução Iraci Poleti. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. L'invenzione di un'epidemia. **Quodlibet** [on-line]. 26 febbraio 2020e. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Acesso em: 23 nov. 2020.

_____. Nuove riflessioni : Da un'intervista uscita oggi su un quotidiano italiano. **Quodlibet** [on-line]. 22 aprile 2020f. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni>. Acesso em: 22 nov. 2020.

_____. Riflessioni sulla peste. **Quodlibet** [on-line]. 27 marzo 2020g. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste>. Acesso em: 26 nov. 2020.

_____. Sul tempo che viene. **Quodlibet** [on-line]. 23 novembre 2020h. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-tempo-che-viene>. Acesso em: 26 nov. 2020.

_____. Sul vero e sul falso. **Quodlibet** [on-line]. 28 aprile 2020i. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso>. Acesso em: 22 nov. 2020.

_____. Una domanda. **Quodlibet** [on-line]. 13 aprile 2020j. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda>. Acesso em: 22 nov. 2020.

AMORIM, Felipe; TAJRA, Alex. STF dá poder a estados para atuar contra covid-19 e impõe revés a Bolsonaro. **UOL** [on-line]. 15 abr. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/04/15/stf-tem-4-votos-a-favor-de-autonomia-de-governadores-durante-a-pandemia.htm>. Acesso em 27 nov. 2020.

AZEVEDO, Fábio Palácio de; LUZ, Cristiano Capovilla. Pós-verdade: estágio supremo da pós-modernidade. In: Congreso Internacional Comunicación y Filosofía, 2., 2019, Priego de Córdoba, Espanha. **Anais eletrônicos** [...]. Sevilha, Espanha: Egregius ediciones, 2019. Tema: Nuevas realidades, nuevos conceptos. p. 86-87. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1uUgmjX-ZjQa40IWL7QNQ-seIAFRQQuDw/view>. Acesso em: 10 dez. 2020.

AZEVEDO, Fábio Palácio de; LUZ, Cristiano Capovilla. **Pós-verdade: estágio supremo da pós-modernidade**. 2020. Texto completo de trabalho apresentado no II Congreso Internacional Comunicación y Filosofía. No prelo.

CAPOVILLA, Cristiano; PALÁCIO, Fábio. Acerca da justificação metaética dos juízos na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant. In: FAÇANHA, Luciano; CARVALHO, Zilmara (org.). **Rosseau, Kant & Diálogos**. São Luís: EDUFMA, 2019. p. 223-260.

DESCARTES, René. **O discurso do método**. São Paulo: Nova cultural, 1991.

ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **Anti-Dühring: filosofia, economia política, socialismo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FRATESCHI, Yara. Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia. **Blog da Boitempo**. 12 mai. 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>. Acesso em: 10 dez. 2020.

GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del Carcere**. Volume terzo. Edizione critica dell'Istituto Gramsci — A cura di Valentino Gerratana. 2ª ed. Torino: Giulio Einaudi editore, 1977.

HEGEL, Georg W. Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Cursos de Estética I**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. **Ciência da Lógica: (excertos)**. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. **Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5ª edição. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.

LOSURDO, Domenico. **O marxismo ocidental: como nasceu, como morreu, como pode renascer**. Tradução Ana Maria Chiarini e Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. **Hegel e a liberdade dos modernos**. Tradução Ana Maria Chiarini e Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019.

MARTINS, Ricardo. Giorgio Agamben na Cidade de Deus. **A Terra é redonda** [on-line]. 17 mai. 2020. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/giorgio-agamben-na-cidade-dedeus/>. Acesso em: 9 nov. 2020.

MARX, K. Para a crítica da economia política. In: **Os economistas: Marx**. São Paulo: Abril Cultural, 1982a. p. 1-132.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K. ENGELS, F. **Obras Escolhidas**. Vol. 1. Lisboa: Avante!; Moscou: Progresso, 1982b. p. 1-3.

MINISTRO das Relações Exteriores afirma que coronavírus é um plano comunista. **G1** [on-line]. 22 abr. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/04/22/ministro-das-relacoes-exteriores-afirma-que-coronavirus-e-um-plano-comunista.ghtml>. Acesso em 27 nov. 2020.