

Pensamento Soberano, Abismo do Fundamento e Formas da Irresolução¹

Renato Lessa²

I. Abertura

A obra de Fernando Gil, para além de sua *originalidade ímpar* – e vale, aqui, a deriva pleonástica – possui a marca da atenção a diversas ordens de problemas e questões. Desde *La Logique du Nom*, de 1972, na qual se impõe um tema que estará presente por toda a obra ulterior – o da “pressuposição da referência” - e das próprias *Aproximações Antropológicas* (1961), aos últimos textos publicados – o pungente e belo ensaio *O Hospital e a Lei Moral* e o notável texto *Exemplos Musicais* (ambos em 2005), há uma miríade de temas que poderiam ser reunidos em uma configuração maior, a de estabelecer uma forma própria de exercício de uma filosofia do conhecimento³. Um exercício que, embora atento ao carácter necessariamente individual da evidência, jamais descurou da consideração do que vai pelo mundo da vida.

Ainda que os temas tradicionais da filosofia política não tenham ocupado lugar central em sua actividade filosófica, os impactos da reflexão de Fernando Gil – de sua filosofia e de seu modo inconfundível de praticá-la – sobre o pensamento político constituem, a meu juízo, um âmbito de extrema fertilidade, ainda a ser explorado. Os que com ele conviveram sabem do quanto questões próprias da política e da experiência social dos humanos o afligiam e estiveram presentes em sua agenda intelectual e existencial.

Ao designar como *pensamento soberano* uma modalidade de crença que adere à idéia de *fundamento* – e a suas implicações -, Fernando Gil está a indicar o nexo necessário entre o par “poder e submissão” e questões de natureza epistémica e epistemológica. Política, conhecimento e convicção, como atributos permanentes do espírito humano, e não como formas contingentes e históricas de articulação entre saberes, poderes e crenças, apresentam-se associados, já que não podem

¹ . Publicado em Renato Lessa et alii, *A Razão Apaixonada: Homenagem a Fernando Gil*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, pp. 239-290.

² . Professor Titular de Teoria Política da Universidade Federal Fluminense; Investigador Associado do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa; Presidente do Instituto Ciência Hoje..

³ . A referência completa dos textos de Fernando Gil mencionados é a seguinte: *La Logique du Nom*, Paris: L’Herne, 1972; *Aproximações Antropológicas*, Lisboa: Guimarães Editora, 1961; “O Hospital e a Lei Moral”, in: Revista Atlântico, 2005 e “Exemplos Musicais”, in: Fernando Gil e Mario Vieira de Carvalho, *A 4 Mãos: Schumann, Eichendorff e outras notas*, Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.

dispensar a operação de regimes de configuração da verdade e de inteligibilidade.

O objectivo deste ensaio é o de indicar, de modo um tanto exploratório, algumas direcções – na verdade, fecundações possíveis – da interpelação da obra de Fernando Gil à filosofia política. Muitas são as possibilidades abertas, para indicar a pregnância dos textos de Fernando Gil com temas que dizem respeito à filosofia política. Nos últimos dois textos, acima mencionados, há aproximações de grande fecundidade. Em *O Hospital e a Lei Moral*, por exemplo, encontramos uma fortíssima mobilização do argumento moral kantiano para sustentar o carácter imperativo da presença e da operação de instituições públicas de bem estar, erodidas em tempos de retracção da vida pública e da solidariedade social. Em *Exemplos Musicais*, belo texto devotado ao tema da interpretação da obra musical, o leitor contaminado pela obsessão pela filosofia política encontrará ensejo para paralelos interessantes. A evocação do comentário Paul Valéry, a respeito de um concerto, indica um movimento próprio da tradição da filosofia política, o da invenção de formas de vida, distintas do curso ordinário das coisas. Esse parece ser o sentido da transcrição de Valéry, feita por Fernando Gil: *fora do regime da vida mediana...sem nenhuma relação com as condições comuns*⁴.

Como não associar os devaneios de Rousseau, a propósito da igualdade básica dos seres humanos, em seu derrotado *Discours* – cuja leitura foi abandonada a meias por seus “avaliadores” da Academia de Dijon –, à sensação de estar diante de algo *sem relação com as condições comuns*? Com efeito, a necessária aproximação entre juízos estéticos e imagética filosófico-política encontrará nos textos de Fernando Gil suportes inestimáveis.

Para já, imagino duas direcções possíveis para uma investigação a respeito dos modos de interpelação da filosofia de Fernando Gil ao pensamento político.

A primeira delas, de carácter mais geral, decorre do próprio projecto de uma filosofia do sujeito, que traz como conseqüência necessária a atenção a dimensões epistémicas da cognição. Em outras palavras, o reconhecimento do papel activo do sujeito – vale dizer, do espírito – no processo cognitivo exige a atenção aos regimes de verdade ali praticados e a compulsória consideração dos temas da crença e da convicção, que não se confundem com os domínios tradicionais da epistemologia, atenta às relações entre enunciados e objectos externos: *A inteligibilidade não resulta unicamente dos critérios epistemológicos da explicação. Ela está enraizada numa actividade multiforme do espírito que, por sua vez, assenta em evidências epistémicas, simultaneamente cognitivas e vividas*⁵.

⁴. As passagens são dos *Cahiers (II)* de Paul Valéry, citadas por Fernando Gil nos “Exemplos Musicais”, op. cit., p. 14.

⁵. Cf. Fernando Gil, *A Convicção*, Porto: Campo das Letras, 2003, p. 14.

A direcção que aqui será perseguida parte de questões e argumentos construídos por Fernando Gil a respeito do *pensamento soberano*. A meu juízo, eles configuram ângulos de observação e de interpelação da actividade intelectual – epistémica e epistemológica – da filosofia política inovadores e ainda inexplorados.

As notas que se seguem, temo, farão com Fernando Gil o que este teria, segundo seu juízo, feito com Fichte, em *A Convicção: o de levá-lo para além de si mesmo* – ainda que não haja qualquer pretensão de comensurabilidade entre o entendimento *giliano* de Fichte e a compreensão *lessiana* de Fernando Gil.

Trata-se, na verdade, de uma peça, composta por três movimentos. No primeiro deles, procurarei apresentar a estrutura do argumento de Fernando Gil a respeito do pensamento soberano e indicar sua fecundidade para investigações no campo da filosofia política.

O segundo passo, dividido em dois segmentos, tratará de dois modos distintos de lidar com a questão dos fundamentos da filosofia política e envolve menção a dois pensadores invariavelmente inscriptos na configuração da filosofia política moderna: Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes. Pela ordem, os segmentos a tratar são os seguintes:

1. O inevitável estado de precariedade que atravessa o exercício da soberania política, em Maquiavel. Tal exercício, tal como será apresentado, implica a definição de um regime próprio de articulação entre poder e conhecimento, marcado pela falibilidade e pela indelével inconsistência da pretensão ao fundamento.

2. A tentativa hobbesiana de fundar uma ciência da política, nos moldes típicos do pensamento soberano: autarquia dos fundamentos, operadores de infinito e *precipitação da razão na existência*. A menção, obviamente não exaustiva a Hobbes, terá por finalidade sugerir um cenário no qual *a ambição do fundamento cede ao imperativo da fundação*, pela adesão a um desenho de mundo assentado na operação de entimemas e lugares comuns.

Por fim, um terceiro movimento tomará como seu objecto a definição, por parte de Michel de Montaigne e da própria tradição do cepticismo, de um modo de discurso sobre a política e a história fundado, não em *operadores de infinito*, mas em *operadores de finitude e circunstância*, o que está a indicar, a meu juízo, uma forma de percepção da política diametralmente oposta aos movimentos do pensamento soberano.

II. Pensamento Soberano e Fundamento

II. 1. Fundações e Fundamentos

Uma reflexão a respeito das *exigências epistémicas* da filosofia política pode assumir como forma e ponto de partida um diálogo com a concepção originária

de soberania, tal como proposta por Jean Bodin. A suposição é a de que para além de um programa meramente epistemológico - que no limite criaria uma *ciência da soberania* (um dos modos de definir a *ciência do político*), capaz de detectar as suas marcas e seus operadores, assim como suas insuficiências -, importa discutir ali as *bases epistémicas* que sustentam e tornam possível o conceito e que definem a natureza do regime de evidência que lhe serve de fundamento. Tal é a natureza da inovadora leitura de Bodin, sugerida por Fernando Gil, em *A Convicção*.

A distinção de base, ali presente, sustenta que questões epistemológicas dizem respeito às relações entre o *saber e seus objectos*, enquanto que questões epistémicas relevam da relação entre o *saber e seu sujeito*⁶. Dizem respeito, pois, à *natureza da evidência que sustenta os juízos* que o sujeito constrói sobre o mundo: *Crença, convicção, intuição são noções epistémicas*⁷.

Tais bases epistémicas estão presentes na idéia de *pensamento soberano*, segundo a qual o sujeito ao agir como operador cognitivo o faz movido por uma alucinação autárquica, definida como uma *forma de recalçamento da fundação no fundamento*. Na notação introduzida por Fernando Gil, *fundação* e *fundamento* são metáforas que indicam modos distintos de estabelecer pretensões de conhecimento.

O princípio da *fundação* supõe, a um só tempo, *alteridade* e *presença activa do espírito*. A suposição básica é a de que existe algo, para além do observador, cuja enunciação exige a sua mediação particular. Em outros termos, revelar as fundações de algo exige um esforço de argumentação, voltado para a sua descrição genética e fenomenológica. Desde já, há três pontos a marcar:

- o modo de revelação de um processo baseado no princípio da fundação é a *argumentação*;
- a inteligibilidade de um processo de fundação exige uma argumentação capaz de estabelecer uma *narrativa genética e fenomenológica*;
- a possibilidade de tal narrativa reside em um *operador de conhecimento* a um só tempo activo e atento às *circunstâncias*.

Vale dizer, portanto, que o argumento da fundação é, por definição, *historical dependent*. Ele envolve, tal como o indica o crítico literário Joseph Hillis Miller, actos de *storytelling*, narrativas e estórias sobre o mundo: revelar uma fundação impõe que se conte uma história: *without storytelling there is no theory of ethics*⁸. O modo de proceder, com frequência, é *hipotético* e *não exaustivo*, posto que

⁶ . Cf. Fernando Gil, op. cit., p. 14: *Ao longo deste ensaio, distinguir-se-á uma dimensão epistemológica que se ocupa das condições da explicação e da prova, e uma vertente epistémica que se refere à relação do sujeito com o conhecimento.*

⁷ . Idem, p. 14.

⁸ . Cf. Joseph Hillis Miller, *The Ethics of Reading*, New York: Columbia University Press, 1987, p. 3.

vulnerável à falibilidade do sujeito, à incerteza e aos limites da própria linguagem.

O princípio da fundação reclama, creio, como condição de inteligibilidade, a idéia de *tempo*. O tempo, na verdade, é um requisito necessário para a plausibilidade dos argumentos a respeito da fundação: as coisas fundadas o são senão na ordem do tempo; suas origens, por outro lado, decorrem de processos ainda mais arcaicos de fundação. Em suma, a ordem do histórico torna-se inteligível e exterior ao sujeito que a observa, por ser dotada de uma propriedade que o observador supõe ser “objectiva” e a ele exterior: o tempo, a duração.

O princípio do *fundamento*, ao contrário, parte de uma decisão cognitiva de corte autárquico. O fundamento dispensa tanto a narrativa genética como a de corte fenomenológico. O tempo não se apresenta como dimensão relevante para a inteligibilidade do fundamento, posto não haver algo que o anteceda. Di-lo bem e claramente Fernando Gil, em *A Convicção: O fundamento implica o sem-fundo*. Ao falar de fundamento, Fernando Gil mobiliza a teologia negativa de Jacob Boehme: *O não-fundo de Deus é o absoluto ainda não revelado que aspira à sua própria revelação como fundo, isto é, fundamento*⁹.

A condição necessária para o império do fundamento é a elisão de seus antecedentes, de sua própria história. Por dispensar a argumentação genética e fenomenológica, o fundamento é *index sui*. Trata-se uma entidade autárquica, que não procede do comércio cognitivo com o mundo. O fundamento é puro facto de razão.

Autarquia e universalidade são propriedades inerentes ao fundamento. O mesmo movimento que dispensa a fundação e revela o fundamento (*Grund*) como não-fundo (*Ungrund*) faz de seu conteúdo uma lei universal, uma lei de razão. Se a experiência e a circunscrição envolvem os processos de fundação - e estabelecem, assim, a sua particularidade -, o primado da universalidade resulta de um acto cognitivo de corte introspectivo e autárquico.

A introspecção aparece, pois ao espírito, como modo de livrá-lo das particularidades do mundo fenomênico. Nessa recusa introspectiva da vida comum e de um mundo constituído por acidentes, o *logos* se crê capaz de encontrar em si mesmo o universal. E ao sobre ele falar, não pode proceder por argumentos, já que são modalidades retóricas sustentadas em exemplos, analogias e metáforas, e só podem aspirar efeitos de persuasão com validade indeterminada, porém finita. O princípio do fundamento, portanto, não pode ser descripto pela argumentação e por exemplos. Sua forma própria de apresentação é marcada por uma pretensão de *demonstração*.

⁹. Cf. Fernando Gil, *A Convicção*, p. 99.

Tal com nos primeiros princípios de Aristóteles (*Analíticos Posteriores*), o salto para a demonstração parte da autarquia dos fundamentos¹⁰. Ora, tais princípios não se demonstram. O que se demonstra é o que deles resulta, como consequência necessária. Neste sentido, estão inscriptos na ordem da convicção e da crença: *Creemos possuir um conhecimento de modo absoluto, e não à maneira dos Sofistas, de um modo puramente accidental, quando creemos saber que a causa pela qual a coisa é, é a causa dessa coisa e que a coisa não pode ser outra senão ela mesma*¹¹.

II. 2. O Pensamento Soberano e sua Estrutura

A estrutura do pensamento soberano – assentada necessariamente na autarquia de seus fundamentos - pode ser resumida na seguinte sequência de enunciados:

1. O *pensamento soberano* é uma forma de cognição e de crença marcada pela *precipitação da razão na existência*¹². Por um acto originário de crença, o pensamento soberano se faz fundamento de si próprio e procede à moda de um *operador de infinito*. Tal operador, por sua vez, coloniza o existente pela rigorosa sistematização de sua fenomenologia e por sua remissão ao universal que supostamente a contém. O ideal cognitivo e existencial do pensamento soberano é a *autarquia*.

2. Um *operador de infinito* tem como característica a *concentração do infinito na contingência*. O soberano empírico em Bodin, por exemplo, não é senão marca contingente da universalidade e do ilimitado da idéia de soberania. No limite, não há contingência, mas tão somente sinais que contêm as marcas de um universal necessário: *a concentração do infinito no indivíduo precipita a razão na existência*¹³.

3. *Operadores de infinito* estabelecem relações precisas com o mundo das contingências. Tais relações se desenvolvem sob a marca básica de uma *alucinação*, na qual cada contingência tem a sua positividade atestada pelo vínculo e pelo pertencimento a um mundo configurado desde a perspectiva do infinito. A alucinação é, pois, condição para o reconhecimento¹⁴: *a unidade é um nome do simples alucinatório, designa o investimento do infinito sobre o indivíduo*¹⁵. É

¹⁰. *Autarquia*, tal como Fernando Gil o indica, aqui utilizada no sentido preciso da *Política*: *Ter tudo à sua disposição e não carecer de nada, é isto a autarquia* (VII, 5, 1, 1326b). Ou ainda: *Uma cidade é autárquica, quem é escravo, porém não é autárquico* (IV, 11, 1291^a11).

¹¹. *Analíticos Posteriores*, (II, 1, 71b 9ss.), apud Fernando Gil, *A Convicção*, p. 156.

¹². Cf. Fernando Gil, *A Convicção*, p. 138.

¹³. Cf. Fernando Gil, *A Convicção*, p. 138.

¹⁴. Cf. Fernando Gil, “Aquém da Existência e da Atribuição: Crença e Alucinação”, In: Fernando Gil, *Modos da Evidência*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986 e Freud, “La négation”, in Freud, *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris : P.U.F., 1984.

¹⁵. Cf. Fernando Gil, *A Convicção*, p. 134.

da natureza do pensamento soberano, movido por operadores de infinito, proceder a um conhecimento por reconhecimento; ou por colonização do mundo fenomênico. A crença, como núcleo de vontade que preside tal movimento é, necessária e simplesmente, uma crença em si mesma; ela é posta por um *creio que creio*.

4. O modo de acção desse operador segue o modelo de uma causalidade autárquica, impregnada pelo acto voluntário de instituí-la. Aqui as conexões com o Deus anselmiano e, mais remota e fundamentalmente, com os primeiros princípios aristotélicos, tal como apresentadas por Fernando Gil em *A Convicção*, são mais do que fortes: só há autarquia se o princípio que a põe é ele mesmo ilimitado. Em outros termos, a demonstração da autarquia decorre de sua definição. *O operador da soberania em Bodin é o de Anselmo: nada de maior*¹⁶.

5. A soberania, do modo posto por Bodin, é indissociável do pensamento soberano como sua *forma*. O pensamento soberano configura modos autárquicos, tais como a soberania, que aparecem como causa de si mesmos. Se a soberania é *causa sui*, sua fundação é indecifrável: a teoria da soberania dá por admitido o ser do soberano. A elisão da fundação estabelece a soberania do fundamento.

6. A pretensão autárquica e fundamental do fundamento, se submetida aos tropos cépticos que descrevem *movimentos da cognição dogmática*¹⁷ – tal como formalizados por Sexto Empírico, com base no pensador céptico Agripa – revela que se trata um *modo proposicional fundado em hipóteses*. Na notação céptica, uma hipótese é algo que não pode ser estabelecido com argumentos. Em contraste com a noção corrente, hipótese aqui aparece como tentativa de simular uma petição de princípio, que dispensaria demonstração e, portanto, seria a base para pôr-se como fundamento, a elidir os actos de fundação. *A soberania do fundamento*, portanto, resulta de um *acto de crença*, necessariamente hipotético.

II. 3. A Variante Bodin

1. Ainda que o princípio de *um poder referindo-se exclusivamente a si* – tal como o descreve Fernando Gil – possa ser reconhecido na *dignitas* medieval, o conceito estrito de soberania foi inventado por Jean Bodin, nos *Seis Livros da República*. Tal conceito, na verdade o princípio do político, aparece naquele autor como o *fundamento principal de qualquer República*. Mais do que fundamento, a soberania, na verdade, é *a potência absoluta e perpétua da República*¹⁸.

Mesmo que os elementos materiais que configurarão a idéia, como seus atributos, já estivessem dispostos na história, e deles se tivesse notícia, não se

¹⁶ . Cf. Fernando Gil, *A Convicção*, p. 131.

¹⁷ . Cf. Renato Lessa, “O Hexágono Céptico”, In: R. Lessa, *Veneno Pirrônico: ensaios sobre o cepticismo*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997, p. 93.

¹⁸ . Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Livro I, cap. VIII, p. 179.

pode dizer que possuíssem vigência conceptual antes de Bodin. Com efeito, as marcas empíricas do poder soberano lá estavam: as noções de *imperium*, de *summa potestas*, de continuidade dinástica, entre outras. No entanto, a mera declinação dos nomes e das formas tradicionais de exercício apresenta duas falhas graves a quem se propõe a pensar o problema do político de um modo *estritamente conceptual*¹⁹.

A primeira das falhas diz respeito ao carácter *historical/factual dependent*, compulsório em definições de estados de coisas por enumeração ou por exemplos. Por maior que seja a recolha de formas de exercício do poder e dos arranjos simbólicos e designativos a elas associados, ainda assim não se extraiu o princípio que é condição necessária para qualquer definição *estritamente conceptual*. Tal é o limite dos exercícios maneiristas ou exemplaristas. E aqui vale a observação de Bodin:

*Há aqui a necessidade de formar a definição de soberania, porque não há jurisconsulto, nem filósofo político, que a tenha definido, embora seja esse o ponto principal e o mais necessário para ser entendido no tratado da República*²⁰.

A segunda falha reside na tentativa de localizar o fundamento da soberania em domínios a ela exteriores, como se ela não fosse necessariamente *index sui*.

Se a primeira falha diz respeito ao modo de construção de uma noção com alguma pretensão nomotética, a segunda indica um défice ontológico básico nas formas arroladas: trata-se de formas de representação e de configuração prática do poder que o definem como exercido em nome de algo: a felicidade pública, os desígnios divinos, etc.... Nesse sentido, definem o político por referência a algo que lhe é exterior. A definição que se busca, ao contrário, deve ser rigorosamente autárquica, tanto em termos epistemológicos como ontológicos.

2. A soberania é um princípio associado à ilimitação do poder.

Diz-nos Bodin:

*Como seria soberano aquele que reconhece a justiça de alguém maior que ele? De alguém que anula seus julgamentos, que corrige as suas leis, que o castiga se ele cometer um abuso?*²¹

Ainda que ele possua marcas – isto é, uma projecção no mundo contingente -, tais como o poder de legislar (*dar lei a todos em geral*) e de mandar (*e a cada um em particular*), isto é insuficiente:

¹⁹. Por um *modo de definição estritamente conceptual* entendo um acto de definição autárquico, que não depende para sua construção de qualquer forma de recuperação ou valorização do que é contingente. Uma *definição estritamente conceptual* contém internamente seus procedimentos de construção e validação.

²⁰. Jean Bodin, *Les Six Livres...*, Livro I, cap. VIII, p. 179, *apud* Fernando Gil, *A Convicção*, p. 116.

²¹. *Ibid*, cap. X, pp. 297-298, *apud* Fernando Gil, *A Convicção*, p. 118 .

*Mas isso não basta, porque é preciso acrescentar: sem o consentimento nem de maior nem de igual, nem de menor que si: pois, se o príncipe for obrigado a não fazer lei sem o consentimento de um maior que si, ele é verdadeiro súbtido; se de um igual, terá um companheiro; se dos súbtidos, seja do Senado ou do povo, ele não é soberano*²².

E mais: o soberano, sendo único, *não pode fazer um Deus semelhante a ele, dado que ele é infinito, e que não pode ser provável existirem duas coisas infinitas, por demonstração necessária*²³.

3. Mais do que um conjunto de prerrogativas práticas e históricas, o que caracteriza a soberania é *um princípio que lhe é intrínseco: o não-limite*. Em outros termos, *a soberania pressupõe-se a si mesma*²⁴.

A ausência de história na invenção do conceito de soberania diz ainda de seu carácter negativo: o soberano não possui limites; *é absolutamente soberano aquele que não depende de nada, depois de Deus, a não ser a espada*. Ainda: *não está de modo nenhum sujeito às ordens de outrem*.

4. A marca principal, portanto, da soberania – a do não-limite –, pode ser apresentada em enunciado anselmiano: *a inexistência de um poder maior*. Em outros termos, a soberania é uma forma de poder da qual não se pode pensar forma maior.

Outra marca acrescenta à negatividade inerente a esta última proposição o seu conteúdo positivo. Um conteúdo nítido, mas ainda assim não composto por materiais contingentes: o da não divisão:

*O poder é supremo na medida em que constitui uma unidade indivisa por si*²⁵. Sendo por si, a soberania põe-se sem referência a um exterior. Na verdade, ela é duplamente indivisa: o é, em função de ser uma unidade ilimitada constituída por si e de exigir, como forma “interna” de operação a indivisibilidade (contra formas diversas de constituição mista).

Este último aspecto pode ser pensado como o “corolário institucional” do princípio básico da soberania. Por ser infinita, como poderia proceder se fosse desdobrada em muitas soberanias finitas?

De ser uma unidade indivisa, o soberano, tal como o Deus anselmiano, é incircunscripto:

*É incircunscripto o que está ao mesmo tempo todo em toda parte*²⁶.

²² . *Ibid*, pp. 306 e 309, *apud* Fernando Gil, *A Convicção*, p. 118.

²³ . *Ibid*, cap. X, p. 299, *apud* Fernando Gil, *A Convicção*, p. 118.

²⁴ . Fernando Gil, *A Convicção*, p. 123.

²⁵ . Fernando Gil, *A Convicção*, p. 130.

²⁶ . Anselmo, *Proslogion*, XII, *apud* Fernando Gil, *A Convicção*, p. 144.

Ao conteúdo indiviso deve-se acrescentar a *sobreeminência*: a soberania representa um acréscimo fundador do político²⁷. Ou, para incluirmos Rousseau: O soberano, pelo *simplex facto de o ser, é sempre o que deve ser*²⁸.

O soberano é sempre um mais-poder, posto que a soberania não se confunde com a adição e concentração de poderes empiricamente dados. Ela é um princípio que tem em sua raiz uma operação mental: um movimento alucinatório que captura o existente e o inscreve em um cenário de infinitude.

5. Deus, para Anselmo, prova-se por sua própria definição e pelo infinito. As perfeições de Deus são sempre maiores do que aquilo que se pode pensar, sendo ele infinito. Sendo a soberania um poder, por definição, ilimitado, uno e indiviso, as “perfeições” (aqui no sentido de uma substância da qual poder-se-iam deduzir modos específicos) da soberania são sempre maiores do que aquilo que se pode pensar, sendo a soberania ilimitada.

O que se pode pensar é sempre contingente. Definir a soberania *ex ante*, pela designação de atributos positivos, consiste em limitá-la em uma descrição que a dissolve no abismo das contingências. Daí a decisão teórica de evitar a construção de um conceito cativo de marcas secundárias.

Com efeito, as marcas secundárias da soberania – fazer leis, fazer guerras, nomear magistrados, etc... – são marcas visíveis e, portanto reconhecíveis pelo uso, mas não por seu conceito. As marcas primárias, ao contrário, são inerentes à sua definição e não se dão a conhecer por redução empírica. As marcas primárias são marcas inteligíveis.

O contraste entre *marcas primárias* e *marcas secundárias* é da mesma natureza da que habita a distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias. É da natureza do pensamento soberano operar com a perspectiva das marcas/qualidades primárias.

²⁷. Fernando Gil, *A Convicção*, p. 130.

²⁸. Rousseau, *Contracto Social*, I, 7, “Do soberano”, *apud* Fernando Gil, *A Convicção*, p. 130.

6. A analogia Anselmo/Bodin, proposta por Fernando Gil, faz do conceito de soberania algo que desfruta do atributo divino: unidade, não-limite, não-divisão e inapreensibilidade. Se a soberania é algo que não se pode pensar nada de maior, é verdade que seus modos são inumeráveis – no sentido de muitos e no sentido de inquantificação. Sendo assim, Carl Schmitt foi ortodoxamente bodiniano. Mais do que isso: o foi exemplarmente.

Carl Schmitt viu claramente que a soberania exige a exceção; algo que estando além da norma e da regra é sempre maior do que aquilo que se pode pensar. A soberania não é adição, mas atribuição exclusiva; seu contraponto lógico, portanto, é a exceção e a sobreeminência com relação à norma.

O apego de Schmitt ao tema da exceção não revela apenas preferências meta políticas. Para ele o ponto de vista da exceção parece ser epistemologicamente mais interessante do que o constituído pela norma. Sendo assim, a exceção é um modo de observação do que se passa no mundo público; a simulação da exceção é um modo próprio de conhecimento político: o conhecimento político deve operar a partir da simulação da existência da exceção.

A preferência pela exceção é, à primeira vista, abertamente anti-aristotélica, já que viola a prescrição de que não há ciência possível de acidentes. Nessa inversão, Schmitt de forma aberta nomeia a sua própria identidade filosófica: a *filosofia da vida concreta* deve se interessar pela exceção em um grau mais elevado possível²⁹:

*A exceção pode ser mais importante para ela (a filosofia da vida concreta, RL) do que a regra, não como efeito de uma ironia romântica inclinada ao paradoxo, mas porque a seriedade de uma intuição é mais profunda do que as generalizações claras inferidas daquilo que ordinariamente se repete a si mesmo. A exceção é mais interessante do que a regra. A regra não prova nada; a exceção prova tudo: Ela confirma não apenas a regra, mas também a sua existência, derivada apenas da exceção. Na exceção, o poder da vida real implode a arrogância de um mecanismo que se tornou letárgico por sua repetição*³⁰.

A exceção é inantecipável por qualquer norma, pois não possui o *mecanismo letárgico da repetição*. Portanto, do ponto de vista cognitivo, é impossível qualquer certeza a respeito de que configuração assumirá. Observar o mundo através das lentes da exceção significa promover epistemologicamente a *intuição*.

O primado da razão se sustenta em outro tipo de clivagem, distinta da que opõe amigo a inimigo: a contraposição entre verdade e erro. Um *conhecimento político verdadeiro*, portanto, é uma expressão absurda, pois viola o carácter *partisan* da cognição do mundo público. O descarte da razão tem, em Carl Schmitt, como

²⁹. Carl Schmitt, *Political Theology*, Cambridge: The MIT Press, 1985, p. 13.

³⁰. *Ibid.*, p. 13.

implicação a proposição de que *nenhuma obrigação política tem fundamento racional*³¹.

Ainda que o tema da soberania se imponha a todas as formas de reflexão sobre a política, a arquitetura do pensamento soberano constitui a sua forma lógica e obrigatória? É ela condição necessária de inteligibilidade do pensamento *político*? A sessão seguinte considerará duas modalidades distintas de reflexão sobre a política, marcadas, pela ordem, por uma precarização do fundamento (Maquiavel) e pela rendição do fundamento à semântica da fundação (Hobbes).

III. O abismo do fundamento: dois episódios da filosofia política moderna

III. 1. Maquiavel e a impossibilidade do fundamento

1. Os sinais do diferendo de Maquiavel para com o programa do pensamento soberano, cujas marcas já estavam inscriptas em Aristóteles e no Deus anselmiano, podem ser admiravelmente detectados em um elogio póstumo, a ele dirigido por Francis Bacon, em seu *De Argumentatis Scientiamm*. A via baconiana para a verdade, sustentada na consideração dos eventos particulares, sobre os quais as regras da correcta indução poderão configurar enunciados de ordem mais geral, é por seu próprio autor apresentada como decorrente do engenho de Maquiavel. O elogio explícito incide sobre o método *which Machiavelli most wisely and aptly chose for government: namely, observation or discourses upon histories and examples. For knowledge drawm freshly ... out of particulars knows best the way back to particulars again: and it contributes much more to practice...*³².

A crer em Bacon, e a contrariar os mais ordinário hábitos da cronologia, o modo maquiaveliano de observar os eventos do mundo pode ser tratado como um *experimento baconiano*. Mais do que isso, a modalidade de observação definida por Maquiavel como apropriada para o entendimento dos fenómenos políticos aparece, no elogio baconiano, como prefiguradora do espírito científico em geral. Na direcção oposta de diversos autores de seu tempo, Bacon está a dizer que o

³¹. *Se observo o mundo com os instrumentos da intuição e não me oriento para a fruição privada de recompensas estéticas só me resta uma identidade: sou um fideísta político. Sou governado pela intuição da exceção e aposto em algum soberano. Um demiurgo que determinará as condições objectivas diante das quais o caos será detectado e estabelecerá os fundamentos de uma nova ordem.* Cf. Renato Lessa. *Agonia, Aposta e Cepticismo: ensaios de filosofia política*, Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.

³². Cf. Francis Bacon, *De Argumentatis Scientiamm VIII*, ii, prov. 34, *apud* John Watkins, *Hobbes's System of Ideas: a study in the political significance of philosophical theories*, London: Hutchinson University Library, 1973.

conhecimento histórico e político indica as regras de observação para o entendimento da própria natureza.

Tal enquadramento *proto-baconiano* orientará, neste ensaio, a breve menção aos argumentos de Maquiavel, em conexão com o debate sobre o pensamento soberano.

2. Começemos por duas proposições que se apresentam ao leitor de *O Príncipe*:

- (i) *Para conhecer a natureza dos povos é necessário ser príncipe. O Príncipe é, de modo rotineiro, considerado como uma obra dirigida a príncipes. Logo, O Príncipe, em tal chave, pode ser percebido como um tratado a respeito da natureza dos povos.*
- (ii) *Para conhecer a natureza dos príncipes, é necessário ser povo. Portanto, ao investigar a natureza dos povos, O Príncipe revela os mecanismos de constituição e invenção de príncipes*³³.

Se for possível resumir de outra forma os propósitos de Maquiavel, em seu exercício de observação da política, poder-se-ia dizer que eles consistem em fazer com que conclusões derivadas da observação de alguns particulares possam encontrar seu caminho – isto é, sua aplicação – na direcção de outros particulares. Na tentativa de compreender as causas do auge e da decadência dos corpos políticos, assim como na de encontrar os meios adequados para a sua conservação, Maquiavel, acima de tudo, definiu um *programa cognitivo*. Que este venha sendo representado de forma rotineira como um *programa político*, diz isto respeito à superposição, em Maquiavel, das dimensões do conhecimento e da acção.

Em tal programa cognitivo estão estabelecidas as regras de observação adequadas à leitura do passado, ao conhecimento do presente e à obtenção de previsão/prevenção de cenários futuros. O uso dessas regras não parece ser, à partida, monopólio de sujeitos de conhecimento especiais. As variações de uso e o alcance das regras de observação são antes funções de uma estratificação política contingente do que de uma pétrea hierarquia moral e cognitiva. A natureza humana, invariável no tempo, é comum a príncipes e súbditos, que têm à sua disposição a possibilidade de fazer uso de regras adequadas de observação, se a isso se dispuserem.

3. Tais regras de observação foram mencionadas por Maquiavel através de diferentes imagens. Uma delas atesta o carácter ordinário dos recursos cognitivos que devem ser empregados pelos que aspiram à conquista e à preservação dos corpos políticos. Ao reflectir sobre os principados hereditários – vale dizer, aqueles regulados pela tradição – Maquiavel afirma que a estabilidade da relação entre súbditos e soberano depende do apego à praxe dos antepassados. Esta

³³. Cf. Maquiavel, *O Príncipe*, Col. Os Pensadores, São Paulo: Editora Abril, 1973, p. 10.

poderia iluminar dilemas presentes com a única exigência de que o príncipe utilize seu *engenho ordinário*³⁴. A contingência, portanto, é dotada de sentido, se submetida aos padrões tradicionais da experiência: o elo entre os dois mundos depende tão somente de uma faculdade ordinária de observação do tempo: *...basta somente que não seja abandonada a praxe dos antecessores, e depois se contemporize com as situações particulares, de modo que, se tal príncipe é de engenho ordinário, sempre se manterá no seu estado, se não houver uma força extraordinária e excessiva que o prive deste...*³⁵

O objecto – na verdade, a *natureza* – sob inspecção é a história. Um vasto domínio, para Maquiavel, representado como estoque de feitos e exemplos, protagonizados por seres humanos dotados das mesmas características básicas, sem variações de tempo e lugar. Isso lhe permite imputar ao mundo a presença de uma cláusula *coeteris paribus*: os homens agirão sempre das mesmas maneiras – com as mesmas motivações – desde que lhes seja garantida a estabilidade dos estímulos que movem as suas ações. Mas, de que seres humanos se está a supor?

4. A antropologia maquiaveliana descreve os seres humanos como tomados por um conjunto invariante de atributos: egoísmo básico, agressividade e ambição. O catálogo dos pecados capitais parece ter sido assumido como descrição fidelíssima do que ordinariamente fazem os homens, sempre a operar em um mundo caracterizado pela escassez. Tal como animais hobbesianos, os seres maquiavelianos não são guiados por regras de moralidade e auto-contenção. Mas, ao contrário de Hobbes, não há aqui a possibilidade de consulta a algum equivalente apaziguador da lei natural, que tornasse evidente a necessidade da cooperação: o estado de natureza hobbesiano, com efeito, corresponde à etnografia que Maquiavel constrói a respeito da vida social e civil dos humanos. Ele constitui a normalidade da interação dos humanos.

O agravante representado pelo primado da escassez não pode ser inferido da finitude do que se está a disputar: é no próprio comportamento humano que residem os impulsos productores de escassez. Trata-se de uma compulsão precisa: *os homens querem melhorar sempre*. Tal propensão, no entanto, não tem como desdobramento qualquer resultado libertário: *...os homens mudam de boa vontade de senhor, supondo melhorar, e esta crença os faz tomar armas contra o senhor atual*³⁶.

As propensões humanas destrutivas só podem ser limitadas pela *força* ou pela *astúcia*, recursos que devem ser utilizados por um sujeito político que não se distingue dos demais, quer por seu programa moral, quer por sua capacidade

³⁴ . Idem, p. 13.

³⁵ . Idem, p. 13.

³⁶ . Idem, p.15.

cognitiva básica. Os conselhos ao príncipe são prescrições oferecidas a um homem comum, que pela posse desse contingente de recursos políticos e pelo seu uso eficaz pode garantir a estabilidade de seus domínios.

5. O programa de *O Príncipe* é, pois, constituído por uma *dimensão contingente* – os conselhos ao soberano – e por outra *dimensão permanente* – o estabelecimento de um modo de cognição da política que não se dirige a sujeitos de conhecimento especiais. Que o sujeito político visado seja extraordinário, isso não implica que as regras de observação propostas tenham sua utilização vedada aos homens comuns ou, em outras palavras, aos súbditos.

O compromisso cognitivo de Maquiavel apresenta-se como claramente realista. O realismo não se limita a uma concepção da política desprovida de considerações morais, mas abrange a própria construção do objecto de conhecimento: *...como é meu intento escrever coisa útil para os que interessarem, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas, do que pelo que delas se possa imaginar. E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros...*³⁷

A perspectiva realista na definição dos objectos de conhecimento opera, também, nas prescrições a respeito dos cuidados cognitivos que um príncipe deve ter: *...quanto ao exercício do pensamento, o príncipe deve ler histórias de países e considerar as acções dos grandes homens, observar como se conduziram nas guerras, examinar as razões de suas vitórias e derrotas, para fugir destas e imitar aquelas; sobretudo deve fazer como teriam feito em tempos idos certos grandes homens, que imitavam os que antes deles haviam sido glorificados por suas acções*³⁸.

Dada a objectividade da história – o equivalente em Maquiavel da natureza baconiana -, é estabelecida, então, a possibilidade de uma observação adequada. Ao estudar exemplos passados, é possível, pois, estabelecer normas de conducta que não derivam de premissas extra-humanas ou puramente lógicas. Tal observação pode ser percebida como um exercício de mimésis histórica, presente na associação proposta entre sucesso político e imitação de feitos passados.

O passado bem sucedido, por sua vez, é representado como imitação de algo pretérito. Em suma, não há um momento originário ou fundamento da virtude política. Esta, onde ocorreu, operou por força de uma adequada imitação de outra virtude pretérita. Tal como em Jorge Luis Borges, é possível dizer do primeiro *condotieri* virtuoso: *ele foi o primeiro, mas muitos já o haviam precedido*. Em outros termos, pensar a história dos sucessos políticos como imitação continuada não significa imaginar um núcleo originário de virtudes que, por generosidade

³⁷. Cf. Maquiavel, *O Príncipe*, p. 69.

³⁸. Idem, p. 66.

dedutiva, teria se manifestado, ao longo do tempo, para aqueles que sabem ler a história. Saber lê-la limita-se, tão somente, a recolher e aplicar exemplos.

6. O uso que Maquiavel faz da história manifesta uma *representação exemplarista* dos acontecimentos humanos passados. Cada facto pode ser retirado de seu nicho temporal e transportado para outro contexto, na qualidade de exemplo, desde que haja semelhança de situações. Não basta, então, um rigoroso vasculhamento da história. Há que se ter, ainda, a *capacidade de escolher* no passado os factos passíveis de exemplificação. Supor que os factos existem em si mesmo como exemplos, antes mesmo de sua aplicação, seria aparentar Maquiavel a um dedutivismo exemplarista, no qual cada facto só adquire plena positividade se transformado em modelo para factos futuros. A história, assim representada, poderia ser percebida como disposição temporal de fenómenos que só se realizam quando são, no futuro, aplicados como exemplos.

O exemplarismo de Maquiavel parece ter conotações menos esotéricas. O passado é o *livro da natureza* à nossa disposição, para que, a partir dele, possamos fazer um uso inteligente de seus ensinamentos. Há, portanto, a intermediação de um sujeito, presente em toda remissão ao passado. O exemplarismo, ainda, conecta-se com a conhecida indiferença moral de Maquiavel. Esta é frequentemente interpretada como uma desconsideração dos constrangimentos morais na determinação de escolhas políticas. No entanto, há uma dimensão de indiferença moral que diz respeito à maneira pela qual Maquiavel concebe o conhecimento da história.

7. Na observação do passado, é a conduta humana que deve ser posta em evidência. Em outras palavras, o elogio à história não é movido pelo interesse de nela desvendar a natureza essencial dos homens, mesmo porque tal natureza parece ser evidente aos olhos de Maquiavel. A história é domínio de consideração compulsória para interpretar o *estoque das ações humanas*. Uma vez bem observada, a história do passado pode fornecer aos homens do presente meios de cognição da política que não resultam da aplicação dedutivista de máximas morais universais ou fundamentos.

Em outros termos, *preceitos morais não têm em Maquiavel, aplicabilidade prática na política, enquanto meios de cognição*. Esses preceitos morais podem, contudo, ser usados como recursos políticos. Mas isso não significa que as ações empreendidas sob sua vigência retórica deles derivem de modo necessário. Esse ponto é de crucial importância para o entendimento, em Maquiavel, das relações entre política e simbolismo: *os símbolos têm uma relação contingente (baixa pregnância) com os comportamentos concretos que eles dizem nomear*. Os homens de Maquiavel, além do amplo catálogo de maldades, são cognitivamente cínicos.

8. O cinismo simbólico não é senão fruto da inutilidade de qualquer dedutivismo moral. Todo procedimento dedutivo em moral, quando declarado infalível, tem

como implicação ou a neutralidade do agente aplicador de máximas ou, então, a sua dupla perfeição, moral e cognitiva. O achado de Maquiavel foi o de permitir que os homens sejam entendidos como manipuladores de símbolos, movidos pelo seu egoísmo básico. Essa premissa prefigura a crítica feita pelos moralistas e cépticos franceses do século XVII – tais como Pierre Bayle e La Rochefoucauld –, mais tarde retomada por Bernard de Mandeville, aos dedutivistas morais, que procuravam definir valores éticos universais e deles deduzir preceitos virtuosos de acção social. A crítica céptica, que poderia ser subscrita por Maquiavel, procurará mostrar que a persecução da virtude não passa de uma forma mitigada de realização de vícios. O dedutivismo moral, então, agiria através da utilização de símbolos aparentados com aquilo que Vilfredo Pareto viria a designar como *derivações*: racionalizações benévolas e *a posteriori* das mais abjectas e irracionais intenções.

Os limites do conhecimento político também são claros em Maquiavel. O que garante a boa aplicação de exemplos do passado a dilemas do presente é a intervenção activa de um sujeito de conhecimento. A *virtu* maquiavélica é, nesses termos, sobretudo cognitiva: trata-se da exigência de compreensão da conducta humana, do livro da história e da antecipação de cenários futuros prováveis. Daí a falibilidade da *virtú*, sustentada que é por um conhecimento igualmente falível. A não-solução definitiva para o perigo e o desconforto do estado de guerra permanente não resulta da ausência de força: esta é abundante e disseminada no mundo de Maquiavel. A não-solução do desencontro com o fundamento resulta, tão somente, da não-existência de sujeitos extraordinários de conhecimento, capazes a cada momento de determinar com precisão a escolha política a ser feita. De modo mais radical, poder-se-ia dizer que as dificuldades de elaboração de soluções para os dilemas de um estado de permanente beligerância derivam, simplesmente, da radical impossibilidade, no mundo maquiaveliano, de se obter qualquer fundamento seguro, para assuntos de política ou da pura cognição. Qualquer acréscimo cognitivo nesse mundo tem por efeito a complexificação do agregado: *ao ficarem mais sábios, os homens tornam-se mais perigosos*.

Maquiavel está a nos exhibir um mundo povoado por agentes indutivistas e dotados das mesmas características morais e psicológicas básicas. O conhecimento que produzem sobre a ordem social é tão mais eficaz quanto maior for a sua capacidade de ler no livro da história. Mas, por maior que seja essa eficácia, o limite do conhecimento se aproxima do probabilismo. Suas bases são inelutavelmente precárias, assim como são as de qualquer arranjo político.

10. Temos, portanto, em Maquiavel, três proposições básicas, que devem ser destacadas em função do recorte adotado neste ensaio:

- (i) O passado é cognoscível como história, via procedimento indutivo;

(ii) A aplicação deste conhecimento ao presente e a cenários futuros é ao mesmo tempo imperativa e precária, pois não garante certeza plena a respeito de como manter e maximizar posições vantajosas na competição política;

(iii) Não há utilidade cognitiva na tentativa de entender a vida social e os homens através do dedutivismo moral. A utilização de tal procedimento é meramente retórica.

A não-reduzibilidade do singular ao geral, a desnecessidade de conhecimento especializado e a inutilidade de preceitos morais universais e racionais caracterizam um viés indutivista preciso. Sua principal característica parece supor que a *(des)ordem se sustenta nas representações ordinárias dos homens*. Estas são configuradas ao longo de uma experiência social e histórica – marcada pela superposição das características humanas imutáveis com os efeitos imponderáveis do trabalho da fortuna - no qual é impossível imputar a autoria ou o fundamento das máximas morais adoptadas no convívio social. O realismo indutivista reveste-se, então, de duas características centrais: *rejeição do dedutivismo ético e a prática de um conhecimento baseado na observação*, cujos objectos são os *homens reais*, que agem e são portadores de crenças.

Não há aqui qualquer traço de fundamento. Temo que, no estado de mundo imaginado por Maquiavel, mesmo as fundações sejam dotadas de inapelável fragilidade. Se fundou, como muitos repetem, a “ciência” da política, acabou por configurá-la como um saber impregnado por imensa falibilidade.

III. 2. Hobbes: um estranho fundamento que se constitui como autarquia e que se expressa por entimemas e lugares comuns

1. O programa desenvolvido pelos autores vinculados à tradição do Direito Natural tem finalidade clara: estabelecer, conforme enfatizou Norberto Bobbio, as bases necessárias para uma *ciência demonstrativa* da moral³⁹. Nos termos empregados por Fernando Gil, trata-se de apresentar o *fundamento* da cooperação social, de um modo tal que sua mera enunciação produza como corolário resultados de natureza prática. O programa hobbesiano pode ser entendido como a expressão do pensamento soberano, através da perspectiva do direito natural.

Embora não tenha sido o primeiro, Thomas Hobbes foi certamente o mais brilhante representante dessa perspectiva. Nela fundir-se-ão tanto a aposta na possibilidade de uma concepção galileiana, de inspiração matematizada, da sociedade, quanto a recomposição de uma cadeia do ser, aliada a um notável antropocentrismo, desprovido inteiramente das características positivas

³⁹.Cf. Norberto Bobbio, "O Modelo Jusnaturalista". In: Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, São Paulo: Brasiliense, 1986.

imaginadas por humanistas da extracção de Pico della Mirandola. Em Hobbes, o antropocentrismo é um recurso para falar da maldade intrínseca dos seus personagens. No centro do mundo natural, pois, estará a desordem e a morte. Razão e detecção do fundamento indicam as únicas vias possíveis de escape.

O matematismo, que já havia invadido o mundo natural, passa a compor as novas representações da ontologia do mundo social e moral. Em Hobbes esse motivo aparecerá através da imposição da imitação da geometria, tida como um presente divino. Os assuntos humanos não são mais interpretados, mas terão sua estrutura íntima revelada por uma razão que se precipita sobre a existência.

2. Assim como Galileu pode *ler no livro da natureza*, a ciência demonstrativa da moral permite desvendar a estrutura do comportamento humano agregado. Este desvelamento dispensa a consideração fenomenológica da experiência histórica. A *Lei Natural* pode ser conhecida de modo apriorístico, a partir da consideração da natureza das coisas e dos homens. Na verdade, nos mundos possíveis imaginados por tal ciência demonstrativa, a história só pode ser entendida como *história da lei natural* e de suas consequências necessárias.

2. A participação de Hobbes nesse desafio pode ser designada como a tentativa de imaginar uma forma de vida sustentada em teoremas a respeito da vida moral, ditados pela recta observância das leis da natureza. Como resultado, teríamos preceitos morais não derivados da mera observação dos costumes humanos, mas sustentado na análise racional de suas causas e motivos. O vínculo entre preceitos morais verdadeiros com a experiência histórica foi refutado por Hobbes. A envolver tal refutação, opera uma poderosa crítica ao procedimento experimental, percebido como ineficaz na busca de premissas seguras para elucidar o enigma humano: *For though in all places of the world, men should lay the foundations of their houses on the sand, it could not thence be inferred, that it ought to be*⁴⁰.

3. No capítulo V, da Parte I do *Leviatã - Of Reason, and Science* -, Hobbes estabelece de forma inequívoca sua concepção a respeito da razão. Ali estão contidos os elementos centrais da versão hobbesiana do pensamento soberano. Das definições apresentadas, é possível inferir as situações cognitivas que caracterizam tanto o sujeito de conhecimento que observa e configura goodmanianamente o mundo, como os personagens ordinários que o povoam. Mas, antes de tudo, deve se começar definindo o que é razão: *...is not but the*

⁴⁰. Cf. Hobbes. *Leviathan*, apud J. Watkins, *Hobbes' System of Ideas*, London: Hutchinson University Press, 1973, p. 21.

*Reckoning (that is Adding or Substracted) of the Consequences of generall names agreed upon, for the marking and signifying of our thoughts...*⁴¹

Embora inimigo das metáforas - exceto quando se tratava de nomear suas obras - Hobbes apresenta os mecanismos da razão como análogos aos do cálculo matemático básico. Tais operações básicas são atribuídas também a outros domínios que não os da aritmética, tais como a geometria, a lógica e a política. A correspondência entre esses domínios é dada pelo facto de que todos eles partem de *princípios* - regras e conceitos - *seguros e infalsificáveis*, e deles deduzem inúmeras combinações particulares. Os aritméticos ensinam a operar com números, os geômetras com linhas, planos, ângulos, proporções, etc...: *The Logicians teach the same in Consequence of words; adding together two Names, to make an Affirmation; and two Affirmations, to make a syllogism; and many Syllogisms to make a Demonstration; and from the summe, or Conclusion of a Syllogism, they substract one Proposition, to find the other. Writers of Politiques, adde together Pactions, to find mens duties; and Lawyers, Lawes, and facts, to find what is right and wrong in the actions of private men*⁴².

O uso da razão não se limita, em Hobbes, à obtenção de resultados das operações básicas. Tal como define: *The Use and End of Reason, is not the finding of the summe, and truth of one, or a few consequences, remote from the first definitions, and settled signification of names: but to begin at these; and proceed from one consequence to another. For there can be no certainty of all those Affirmations and Negations, on wich it was grounded, and inferred*⁴³.

Essas passagens, que fundamentam as prescrições metodológicas hobbesianas, parecem relevar de uma perspectiva galileana a respeito das etapas necessárias da investigação científica.

Embora Galileu tivesse afinidades com procedimentos indutivos, para ele o uso da indução não foi entendido como governado pela faculdade deseducada dos sentidos, mas pela razão. A indução não era justificada pela recolha sensível de impressões, mas pelo intelecto. Os sentidos captariam os factos tal como aparecem; à razão cabe a ordenação dos dados fornecidos pela observação directa. Em outras palavras, o depoimento dos sentidos limita-se à recolha de impressões brutas. A idéia de *experimento*, necessária à qualquer investigação científica, exige o trabalho dos instrumentos da razão⁴⁴.

41. Cf. Hobbes, *Leviathan*, Harmondsworth: Penguin Books, 1968, I, V, p. 111.

42. Cf. Hobbes, *Leviathan*, I, V, p. 110.

43. Cf. Hobbes, *Leviathan*, I, V, p. 112.

44. *Galileu sabe que...o experimentum é uma pergunta feita à natureza...feita numa linguagem muito especial, na linguagem geométrica e matemática. Sabe que não basta observar o que se passa, o que se*

Isto, segundo Galileu, permitiria a descoberta de uma lei geral a partir mesmo da consideração de um único experimento. O método galileano teria, pois, os seguintes momentos: observação, análise, indução (formulação de hipóteses), dedução (verificação da hipótese com o cálculo e o experimento). A seqüência em Galileu é plena de sentido, posto que sustentada por um axioma que antecede à operação de qualquer aventura cognitiva: *a crença na idéia de que a matemática é a gramática da natureza.*

Assim, na *análise* - uma das etapas do método e momento no qual a complexidade observada do mundo é traduzível em relações quantitativas ou grandezas numéricas - poderíamos perceber um equivalente das etapas iniciais do processo cognitivo, tal como descrito por Hobbes. Para ele tudo começaria com a adição de dois nomes para a composição de uma afirmação. Esta, como vimos, dá seqüência ao processo cognitivo até a descoberta de proposições.

O problema é que, em Galileu há um recurso incontroverso para atribuição de nomes ao mundo natural, sem o qual o procedimento da análise seria impensável. A linguagem que configura e dá sentido a esses nomes é a matemática, e esta corresponde em suas operações à estrutura íntima da natureza: a matemática é a forma de conhecimento mais virtuosa, pelo simples facto de que o mundo é ordenado matematicamente. Refuta-se, aqui, uma das bases do nominalismo - a relação contingente entre nomes e coisas - e se está a optar por uma forma nova de realismo, marcada tanto pela admissão da existência de um mundo cognoscível em sua generalidade e essência, como da existência de uma linguagem apropriada para empreender a tarefa, como recurso não-arbitrário do entendimento. A impressão inicial de dispersão do mundo natural, fornecida pelos deseducados sentidos, será certamente superada, pois cada domínio da natureza pode ser directamente exprimido pela linguagem matemática. Isso conduz ao facto do momento nobre do método galileano se estabelecer quando, a partir do enunciado de uma Lei Geral, os particulares forem percebidos como confirmações de um universal.

A matematização permite, ainda, a acção de dois operadores distintos. O primeiro deles associa as dimensões epistemológica e ontológica, ao partir da premissa da homologia entre a linguagem matemática e o modo pelo qual a

apresenta normalmente e naturalmente aos nossos olhos; sabe que é preciso saber formular as perguntas e, além disso, saber decifrar e compreender a resposta, ou seja, aplicar ao experimentum as leis estritas da medida e da interpretação matemática. Cf. Alexandre Koyré. "Contribuição Científica da Renascença". In: Alexandre Koyré. *Estudos da História do Pensamento Científico*, Rio de Janeiro/Brasília: Forense Universitária/Editora da UnB, 1982, p.52. A respeito de Galileu utilizei, ainda, a ótima biografia feita por Stillman Drake. *Galileo*, Madrid: Alianza Editorial, 1980 e Ludovico Geymonat. *Galileo Galilei: A biography and inquiry into his philosophy of science*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1965.

natureza se comporta. O segundo diz respeito à dimensão da evidência: mais do que atestar um modo de ocorrência do mundo exterior, a linguagem matemática é o conjunto de marcadores epistêmicos que fundamentam a convicção. É a força epistêmica dessa linguagem que sustenta suas pretensões epistemológicas de desvelamento ontológico.

O problema em Hobbes - ao menos em suas prescrições metodológicas - é que ao transpor o circuito cognitivo das matemáticas para a vida humana ele não demonstra qual é o equivalente, para a política, do papel desempenhado por números e ângulos na aritmética e na geometria. Em outras palavras, a pergunta que se impõe é a seguinte: *que nomes devem ser conectados para a construção de afirmações, e daí para silogismos, demonstrações, conclusões e proposições? Ou o que é mais importante, que objectos devem ser nomeados como condição necessária para o conhecimento do mundo moral?*

4. Se em Galileu os nomes-números designam a natureza, os nomes em Hobbes devem designar os *homens*. Mas devem fazê-lo livres da ameaça de corrosão relativista: sem que a relação que esses signos estabelecem com os homens nomeados possa ser apresentada como contingente ou arbitrária. É necessário um nexos forte entre os *homens* e os conceitos com os quais a razão os designa. Tais nomes não podem derivar da consulta às representações que os humanos fazem de si mesmos.

A manifestação fenomênica da maldade humana é, para Hobbes, o oxigênio de seu mundo possível. A impressão de variedade é o que resulta da aplicação de métodos indevidos de cognição do mundo. A partir da consideração de que a legião dos vícios humanos é real, é necessário transformá-la em objecto de conhecimento, indagar a respeito de seu fundamento e evitar a intoxicação cognitiva suscitada por seu carácter incontável.

Da mesma forma que, com relação à natureza humana, evitou o caminho fenomenológico - que implicaria contentar-se com a *realidade* da multidão de vícios humanos -, no que diz respeito à criação dos corpos políticos, Hobbes não vinculou o conhecimento dos mesmos a considerações históricas circunstanciais. No que diz respeito ao comportamento de seus personagens, o objecto de conhecimento digno chama-se *direito de natureza*; no que toca à criação dos corpos políticos, *Lei da Natureza*. Mas, para uma demonstração mais plausível dessas suposições é necessário, ainda, observar algumas características da razão hobbesiana.

5. O uso sistemático da razão, para Hobbes, é o fundamento da ciência. Esta, segundo o capítulo IX, da Parte I do *Leviatã - Of the Severall Subjects of Knowledge* - abarca todo o domínio do mundo humano cognoscível: os *acidentes dos corpos naturais e políticos*. No entanto, a razão é vulnerável e falível, não por algum

falhanço endógeno, mas pelo que pode ser definido como a *natureza partida da natureza humana*.

Os personagens hobbesianos são um híbrido existencial: a natureza dos homens encerra dois privilégios. O primeiro deles é a *possibilidade do uso da razão*, que lhes confere a capacidade de formular teoremas e aforismos ⁴⁵. O outro, mas afeito ao delírio, é o *privilégio do absurdo*, faculdade que distingue os homens de qualquer outro ser conhecido. Hobbes fornece uma extensa listagem de causas da *perennial recalcitrance* do absurdo. Entre elas sobressai a falta de método, presente no facto de que os homens - principalmente os filósofos - não têm por hábito começar seus raciocínios a partir de *Definições*: *For there is not one of them that begins this ratiocinations from the Definitions, or Explications of the names they are to use, wich is a method that hath been used onely in geometry; whose Conclusions have thereby been made indisputable* ⁴⁶.

Outra fonte de absurdo é o uso de metáforas, *tropos* e outras figuras de retórica. Embora legítimas na *common speech* elas não podem ser admitidas no cálculo, ou seja, no recto uso da razão para fins científicos: *Reason is the pace; Encrease of Science, the way; and the Benefit of man-kind, the end. And on the contrary, Metaphors, and senslesse and ambiguous words, are like ignes fatui; and reasoning upon them, is wandering amongst innumerable absurdities; and their end, contention, and sedition, or contempt* ⁴⁷.

A aversão de Hobbes à retórica está a indicar que a razão não resulta de mecanismos argumentativos ⁴⁸. Como fundamento da Lei Natural a razão não pode resultar nem da argumentação e nem da experiência comum da humanidade. Mas, a razão tampouco é inata. Seu modo de aquisição repousa na adequada imposição de nomes às coisas e na utilização de um método bom e ordenado. Procedendo dedutivamente, a razão supera os limites dos sentidos e da memória, limitados ao conhecimento dos factos sempre passados e, por isso mesmo, incapazes de estabelecer obrigações morais duradoiras e certas. O par razão-ciência, ao contrário, pelo conhecimento das conseqüências, está apto a estabelecer prescrições e formular previsões: *Science is the knowledge of Consequences, and dependance of one fact upon another: by which, out of what we can presently do, we know how to do something else when we will, or the like, another time. Because when we see how anything comes about, upon what causes, and by what*

45. Cf. Hobbes. *Leviathan*, I, V, p. 113.

46. Cf. Hobbes. *Leviathan*, I, V, p. 114.

47. Cf. Hobbes, *Leviathan*, I, V, pp. 116-117.

48. Esse ponto é desenvolvido persuasivamente por David Johnston, em *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

*manner; when the like causes come into our power, wee see how to make it produce the like effects*⁴⁹.

A razão é, pois, um instrumento capaz de fornecer aos sujeitos de conhecimento um método de representação do mundo, que o fabrica tal como um encadeamento de causas e consequências. A ordem do mundo social, envolvido na *cadeia hobbesiana do ser*, não repousa em analogias com a natureza ou com o domínio transcendental. Hobbes está comprometido com a idéia de que a sociedade e os corpos políticos são artefactos da natureza humana. Isso o impede de encontrar na vida social qualquer fundamento natural ou religioso, constituidor da sua ontologia. Mas, por outro lado, não ocorre em sua fabulação a possibilidade de uma *alternativa relativista*: o facto de ter sido criada pelos homens não retira da vida social uma ordem e uma natureza próprias: no limite, a ordem não é criada pelos homens, mas por sua natureza. A geometria também é criação humana, muito embora Hobbes a tenha apresentado como a única ciência que Deus nos ensinou. Mesmo como producto do engenho humano, a geometria não pode ser representada por regras aleatórias e mutantes. Da mesma forma que as considerações geométricas repousam sobre objectos simples, tais como retas, ângulos e planos, a ciência da sociedade - ou *filosofia civil* -, ao considerar o agregado humano, deve começar por decompô-lo, até encontrar os seus átomos: *os indivíduos ordinários*.

6. A fabulação hobbesiana tratará de inferir do comportamento desses personagens - manifesto no *direito de natureza* - e dos preceitos da Lei Natural a inevitabilidade do contracto como garantia da vida e da existência social. Uma vez criada, ela terá no recurso dedutivo à Lei Natural um mecanismo de obtenção de comportamentos adequados à manutenção do pacto social. Temos, portanto, um sujeito de conhecimento - Hobbes - que nos diz que conhece as razões do surgimento dos corpos políticos, e que o conhece dedutivamente. Na mesma direcção, esse sujeito postula a existência de preceitos necessários e naturais que, por igual dedução, devem ser actualizados na vida social. Mas, e quanto aos seres ordinários? Quais seriam os seus modelos de cognição, seus *processos de produção de imagens*?

Os homens ordinários de Hobbes - sujeitos e vítimas do pacto social - possuem limitado uso da razão. Sabem contar. Mas, para eles a razão tem pouca utilidade na *common life*. Nela, se impõe um conhecimento ordinário caracterizado pela utilização dos sentidos e da memória. As fontes de conhecimento ordinário são: a experiência, a história passada e a fortuna. Os recursos cognitivos são: os sentidos, a memória e as inclinações humanas.

⁴⁹. Cf. Hobbes, *Leviathan*, I, V, p. 115.

A consciência-limite dos homens comuns, usuários imperfeitos da razão, é a *prudência*. Esta é uma virtude ancorada na observação dos factos e, como tal, contrapõe-se à *sabedoria*. Hobbes nos diz que ambas são úteis, mas apenas a segunda é *infalível*. Mas, nesse miserável estado cognitivo, no qual o que há de melhor é a prudência, os homens têm à sua disposição a possibilidade de consultar o seu juízo natural. Em assim fazendo, mergulham em um universo agônico no qual se contrapõem razão e absurdo. A agonia processa-se em cenário de guerra: guerra dos homens entre si, guerra dos homens consigo mesmos. A parte que delira deve submeter-se à parte que pesa e pondera, quando a maior de todas as paixões se apresenta: o medo da morte violenta.

Nesta submissão, o *direito de natureza* cede lugar à obediência à *Lei Natural*. A distinção entre essas duas metáforas é fundamental para o entendimento da passagem do estado de natureza para uma ordem pactada. O *direito de natureza*, ao conferir aos homens irrestrita liberdade individual, para fins de auto-preservação⁵⁰, representa os humanos como seres originariamente autarquicos. Seus planos de vida, orientados pelo direito de natureza, não passam de roteiros nos quais um fundamento se impõe aos acidentes. Em outras palavras, a possibilidade de desconsiderar imposições externas aos cursos de acção pretendidos. Para exercer aquela liberdade, os homens são igualmente dotados da capacidade autônoma de escolher as suas finalidades e os meios julgados cabíveis para materializá-las. Os efeitos de tal liberdade sobre o conjunto ficam mais tangíveis quando consideramos a natureza dos agentes, iguais em capacidades e expectativas. Competem, desconfiam-se mutuamente e procuram a glória.

No exercício do *direito de natureza*, os indivíduos entram em colisão real ou potencial. No choque inevitável de seus planos de vida, a antecipação do infortúnio do próximo é uma centelha de virtude.

Nada em tal estado pode ser considerado injusto. O atributo *natureza*, comum aos nomes *estado* e *direito*, parece indicar o mesmo significado: uma ordem que, habitando a natureza dos homens, independe de qualquer artifício ou reflexividade: um estado no qual suas pautas de comportamento exibem um desempenho meramente instintivo e *natural*, no sentido mais trivial do termo. A razão, se existente, limita-se a ajudar os homens a buscar melhores adequações entre fins e meios, sem qualquer garantia de sucesso.

Há uma possibilidade, porém, na qual a razão pode significar mudança para um estatuto distinto de interação humana. A razão convertida em *instrumento perscrutador da Lei Natural* poderá aparecer como indicadora de *normas de paz*, capazes de indicar meios pelos quais é possível evitar os danos contidos no

⁵⁰ Cf. Hobbes. *Leviathan*, I, XIV, p. 189.

estado de natureza. O atributo *natureza* aparece mais uma vez com as mesmas implicações: *designando objectos cuja existência independe da vontade dos agentes*.

A diferença - na verdade, *toda* a diferença - está contida no facto de que as implicações dessas *naturezas* são antagônicas. No *direito* e no *estado* a *natureza* indica o caminho da permanente beligerância e da necessária redução das expectativas de vida. Quando se trata da *Lei*, o atributo *natural* sugere mecanismos de paz. Há portanto duas naturezas, uma actualizada pelos homens em seu comportamento egoísta e ambicioso e outra disposta na própria ordem do mundo. Ou melhor, *há uma natureza instintiva e outra inteligível*, cuja consulta é capaz de revelar aos homens meios para viver em paz e alargar suas sobrevidas. A natureza dispõe, no *direito* e no *estado de natureza*, os vetores de anarquia e destruição da espécie e, ao mesmo tempo, possui um conjunto de preceitos capazes de erradicar aqueles espectros. Ao transitar pelos nomes *Estado*, *Direito* e *Lei*, a natureza demonstra a sua capacidade de estabelecer normas certas por vias equívocas.

A diferença das aplicações do atributo *natureza* derivam também da diversidade dos nomes. Hobbes indica, a esse respeito, a diferença entre *jus* e *lex* ⁵¹. O primeiro termo significa a liberdade de fazer ou não fazer algo. O segundo, a obrigação de seguir um ou outro daqueles cursos de acção. O *direito de natureza* é, portanto, um preceito irrecorrível, posto pela razão e não inventada a partir de premissas arbitrárias e delirantes. Seu enunciado básico: *o homem está proibido de fazer qualquer coisa que possa destruir a sua vida, ou privá-lo dos meios de mantê-la*. O papel da razão é crucial no trânsito da vida beligerante para uma ordem pacífica: *The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon wich men may be drawn to agreement* ⁵².

7. Duas observações se impõem, a respeito das Leis Naturais apresentadas nos capítulos *xiv* e *xv* da Parte I do *Leviatã*. Nesses capítulos cruciais do livro são apresentadas dezenove leis naturais, capazes de ditar a paz como meio de conservação entre *men in multitudes*. A listagem é extensa, mas creio não deturpá-la em excesso no resumo feito a seguir:

O conjunto das leis naturais recomenda a procura da paz, a disposição de renúncia por parte de cada um ao uso do direito de natureza - desde que haja reciprocidade -, o cumprimento dos pactos celebrados, a obediência a regras de comportamento cooperativo e mecanismos que garantam equidade em casos de pendências.

⁵¹ Cf. Hobbes. *Leviathan*, I, XIV, p. 189.

⁵² Cf. Hobbes, *Leviathan*, I, XIII, p. 188.

A primeira observação diz respeito à relação entre os *enunciados das leis naturais* e as *práticas do direito de natureza*. Se bem observadas, as dezenove leis de Hobbes significam, uma a uma, o equivalente invertido do que ocorre no estado de natureza. Hobbes parece ter criado um domínio natural - o estado de natureza - para dele inferir prescrições igualmente naturais, mas que são o seu simétrico oposto. A cada vilania autorizada pelo direito de natureza, a Lei Natural é capaz de opor uma prescrição cooperativa.

A regra número três, por exemplo, que diz respeito ao *cumprimento dos pactos celebrados*, tem como inversa e simétrica a prática humana natural de antecipar sempre que possível os danos a serem infligidos ao próximo. Tal costume, logicamente, inviabiliza qualquer cumprimento de pactos. A regra número oito, por Hobbes designada como *anti-contumélia*, implica que ninguém por actos, palavras ou gestos pode declarar ódio ou desprezo pelos seus semelhantes. A Lei Natural impõe, portanto, que odiemos em segredo. Mas, no que tem de prescrição pública, a regra oito de Hobbes é a perfeita simetria invertida de uma das mais triviais características do homem no estado natural: *a busca de glória*. Dada a escassez reinante no mundo - e, por extensão, no mercado de glória - é lícito inferir que trajetórias ascendentes no rumo da glória têm como contrapartida trajetórias descendentes. E já que ninguém tomaria por escolha própria o curso do opróbio - o que violaria a racionalidade do direito de natureza - a possibilidade dessa queda só poderia se dever a gestos, actos e palavras instituídas por competidores.

A simetria ocorre, enfim, em *qualquer* confronto estabelecido entre as *leis naturais* e o *comportamento dos homens no estado de natureza*. A pergunta que se põe a partir dessa constatação é a seguinte: *como inferir de um estado de mundo tido como necessário um conjunto de preceitos, igualmente necessários, a ele em tudo opostos?*

O confronto entre duas ordens opostas de necessidade exige uma notável astúcia dos operadores de infinito. Em termos mais directos, trata-se da acção simétrica e simultânea de dois operadores e de dois modos de precipitação da razão na existência, para – mais uma vez – repor os termos inconfundíveis de Fernando Gil.

O primeiro desses operadores está contido no par conceptual *direito de natureza/estado de natureza*, e pode ser reconhecido na idéia da *aversão à morte violenta*. O operador negativo procede como expressão que designa o pior dos mundos possíveis e, pela sua generalidade, acaba por revelar em cada acto singular e contingente, movido pelo direito de natureza, o seu significado verdadeiro como invólucro simples do infinito. Sem tal operador de infinito, os infortúnios do estado de natureza sequer possuem um nome universal, e a condição para conhecê-lo exige a recusa à desorientação do pequeno nominalismo, segundo o qual cada coisa possui o nome que possui, porque

simplesmente alguém o pôs. Os nomes da filosofia civil, por universais, são operadores de infinito: seu simples enunciado elucida a natureza dos eventos singulares sobre os quais exerce a sua soberania.

O segundo operador diz respeito à operação positiva de estabelecer as bases necessárias para a paz e para a vida social. Aqui, a Lei Natural, mobilizada pela paixão do medo da morte violenta, exerce seu império e sua clarividência. Seus enunciados, embora para Hobbes sejam factos de razão, valem como um programa prático; enunciam o que deve ser feito para que a dinâmica imparável do estado de natureza acabe por não prevalecer.

O que é notável no trabalho peculiar dos dois operadores de infinito é a demonstração da dinâmica oposta de suas precipitações. Os infinitos que acabam por configurar, por simétricos, apresentam-se como complementares: a cada agravamento no estado de natureza corresponde uma cláusula salvífica da Lei Natural. É esse vínculo especular que permite que se deduza de um estado a vigência necessária de seu oposto. Isso sugere que os operadores de infinito – tais como os mitos para Lévi Strauss – conversam entre si. A inteligibilidade da conversa exige que operemos a partir da simulação da perspectiva desse infinito. A segunda observação decorre da centralidade conferida à Lei Natural como ente autárquico de razão. Seu enunciado configura um programa moral cujos ditames podem se resumir em única prescrição: *Do not that to another, wich you thou wouldest not have done to thy selfe*⁵³. Tal enunciado, a *Golden Rule* da ética hobbesiana, resume os ditames da razão e os teoremas a respeito da conservação e defesa dos homens. Esta é a premissa maior de um dedutivismo moral consagrado à tarefa de viabilizar os homens como animais sociais e cooperativos. Mas, há algo curioso neste enunciado. *Não fazer aos outros o que não se deseja para si próprio* é, tipicamente, uma das máximas estudadas por Aristóteles na *Retórica*, especialmente no livro II, cap 22, consagrado à análise dos lugares comuns, texto seguramente conhecido por Hobbes. A premissa maior de Hobbes é um lugar comum típico dos entimemas probativos (afirmativos). Em termos mais precisos, sua forma coincide com o terceiro exemplo de lugar comum fornecido por Aristóteles no capítulo mencionado da *Retórica*⁵⁴. Trata-se dos *lugares comuns baseados em idéias correlatas* que, retoricamente, podem conduzir à afirmação do carácter necessário da reciprocidade na vida social.

As implicações plenas da adoção de um entimema como enunciado para um fundamento exigem alguma consideração dos argumentos aristotélicos originais.

⁵³. Hobbes a designa como *A Rule, by which the Laws of Nature may easily be examined*. Cf. Hobbes, *Leviathan*, I, XV, p. 214.

⁵⁴. Cf. Aristóteles, *Rethoric*, 1397a 23, In: *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1985.

8. Nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles afirma que todo ensinamento e aprendizado têm por base algum conhecimento já existente. A precedência cognitiva do que já sabemos impõe-se a qualquer forma de argumento, seja ele de natureza indutiva ou dedutiva: *...for both produce their teaching through what we are already aware of, the former getting their premises as from men who grasp them, the latter proving the universal through the particular's being clear* ⁵⁵.

Vale isto tanto para a lógica como para a retórica⁵⁶: nela o já conhecido manifesta-se na argumentação, seja através de exemplos - ou indução aplicada à retórica -, seja por *entimemas* - ou dedução retórica. O que importa destacar nessa referência rápida é que tanto *entimemas* como *exemplos*, são apresentados por Aristóteles como procedimentos usuais da vida cotidiana. Na verdade, na vida ordinária há nítida preferência pelos modos de argumentação baseados em exemplos. As razões para tal inclinação devem-se tanto a características específicas desses modos de argumentação como a traços da natureza humana. As dificuldades do entimema são estabelecidas do seguinte modo: *...enthymemes are proofs based on generalities, with we are less familiar than with the particular* ^{57[33]}.

Enquanto que para os exemplos, *...we attach more credence to nay evidence which is supported by several witnesses, and examples and stories resemble evidence, and proofs by witnesses are easily obtained. Further, men live like to hear of similarities, and examples and stories display similarities*⁵⁸.

A *Retórica* trata dos modos de persuasão, entendidos como tipos de demonstração que têm como executor um orador, a proceder através de entimemas, *...in general, the most effective of the modes of persuasion* ⁵⁹.

Exemplos e entimemas são apresentados como correspondentes da indução e da dedução, respectivamente, no campo da argumentação retórica: *Everyone who effects persuasion through proof does in fact use either enthymemes or examples: there is no other way. And since everyone who proves anything at all is sound to use either*

⁵⁵. Cf. Aristóteles, *Posterior Analytics*, 71a5-8. In: *The Complete Works of Aristotle*, op. cit..

⁵⁶. Vale, é evidente, muito mais para a retórica, posto que na lógica há um fundamento para além do qual nada é exigido como suporte. A este respeito, ver, mais uma vez, a brilhante análise de Fernando Gil em *A Convicção*, (Parte II, "O Pensamento Soberano" e especialmente a parte dedicada à discussão dos *Analíticos Posteriores*). No caso da retórica, sempre é possível buscar as premissas dos argumentos, posto que derivam – para usar os termos de Fernando Gil – de fundações (que são dimensões históricas) e não de fundamentos (por definição uma dimensão autárquica).

⁵⁷. Cf. Aristóteles. *Problems*, 916a26-30. In: *The Complete Works of Aristotle*, op. cit..

⁵⁸. Cf. Aristóteles. *Problems*, 916a30-34.

⁵⁹. Cf. Aristóteles. *Rethoric*, 1355a13.

deduction or inductions (...), it must follow that each of the latter is the same as one of the former ⁶⁰.

Os entimemas são, pois, *modos de argumentação* dedutivos dotados de finalidades práticas. Seus objectos apropriados são as coisas a respeito das quais dizemos que os *lugares comuns* se aplicam: *...that is to say, those that apply equally to questions of right conduct, natural science, politics, and many other things that have nothing to do with another*⁶¹. A eficácia para fins práticos do uso do entimema depende da utilização apropriada do lugar comum que lhe serve de premissa. Além de orientado para fins práticos, o entimema deve ser construído como um argumento dedutivo cuja premissa maior é um lugar comum. Em passagem subsequente, Aristóteles afirma que as premissas dos entimemas são *máximas*. A *máxima* é definida do seguinte modo: *It is a statement: not about a particular fact, such as the character of Iphicrates, but of a general kind (...) only about questions of practical conduct, courses to be chosen or avoided* ⁶².

O entimema é a modalidade de dedução típica da vida ordinária. Sua área de incidência é composta por assuntos práticos, o que vale dizer que lida prioritariamente com a conducta social e com a escolha de cursos de acção. Em suma, o entimema é um procedimento da vida cotidiana para enfrentar os dilemas e os imperativos da escolha social. Sua premissa maior é um lugar comum e que resulta do mecanismo é sua aplicação a situações particulares.

Isto posto, a estrutura de um entimema pode ser apresentada por meio de um exemplo utilizado por Aristóteles, e que pode ser decomposto do seguinte modo:

Máxima:

*Never should any man whose wits are sound
Have his sons taught more wisdom than their fellows*

Conclusão:

*It makes them idle; and there with they earn
Ill-will and jealousy throughout the city* ⁶³.

O livro II da *Retórica* enumera extensa listagem de lugares comuns, que dão origem a diferentes possibilidades de operação entimêmica. Antes de proceder à listagem propriamente dita, Aristóteles sustenta que as premissas dos entimemas podem derivar de três fontes principais⁶⁴:

(i) judges or those whose authority they (os homens) recognize;

⁶⁰ . Cf. Aristóteles. *Rethoric*, 1356a6-10.

⁶¹ . Cf. Aristóteles, *Rethoric*, 1358a10-14.

⁶² . Cf. Aristóteles. *Rethoric*, 1394a21-26.

⁶³ . Cf. Eurípedes. *Medéia*, *apud* Aristóteles. *Rethoric*, 1394a29-35.

⁶⁴ . Cf. Aristóteles, *Rethoric*, 1395b34.

- (ii) *what happens for the most part;*
- (iii) *as well as upon what necessarily happens.*

Os entimemas são os suportes retóricos da crença. Com esta associação, creio, entendemos melhor o conteúdo dos entimemas. Mas, sobretudo, podemos vislumbrar o modo de operação das crenças. Sua eficácia exige que enunciados de carácter geral possam iluminar situações particulares. Se as crenças não incidirem sobre questões de facto ou sobre dilemas elas serão enunciados vazios e desprovidas, em princípio, de qualquer eficácia pública.

Entimemas jamais poderão estar assentados em fundamentos. Como mecanismos dedutivos, sempre terão como premissas maiores proposições dotadas de validade convencional ou probabilística⁶⁵. Um mundo governado por entimemas exige ser narrado na perspectiva epistémica da fundação.

Hobbes, depois de nos ter falado das virtudes certas e exatas da geometria, propõe-nos uma moral dedutivista cuja premissa maior é um lugar comum. Raciócinios dedutivos, com pretensões à validade universal e matemática, sustentados em entimemas podem, com legitimidade, ser considerados como deflagradores de ontologias graníticas apoiadas em bases fantasmagóricas. Aristóteles lhe concederia o direito de formular um bom entimema, já que reservava para a pura dedução premissas incontroversas, não contingentes e, sobretudo, distintas dos lugares comuns, cuja autoridade cognitiva é apenas provável. Ora, o princípio da reciprocidade é fruto do aprendizado ordinário. Ou seja, de exemplos e entimemas. Aristotelicamente não seriam necessárias deduções com veracidade análoga a das certezas matemáticas para validar o que afirma um entimema.

O movimento do texto e do projecto hobbesiano parece indicar uma dificuldade incontornável dos operadores de infinito, quando tomados como fundamento para a compreensão da história e da vida social: em algum momento acabam obrigados a praticar a linguagem ordinária, para que seus enunciados façam o mínimo de sentido. É nessa inconsistência formal que reside a possibilidade de interpelar as tentativas de recalçamento da fundação através da imposição do fundamento.

IV. Formas da Irresolução e Operadores de Finitude

Encontramos em Anselmo, de forma bela e exaustiva e pela mão de Fernando Gil, o enunciado da não-circunscrição do fundamento: *É incircunscripto o que está ao mesmo tempo todo em toda parte*⁶⁶. Ubiquidade e exaustão da existência

⁶⁵. Cf. Aristóteles, *Prior Analytics*, 70a10.

⁶⁶. Anselmo, *Proslogion*, XIII, *apud* Fernando Gil, *A Convicção*, p. 137..

parecem ser traços compulsórios do que, na estrutura do pensamento soberano, se anuncia como fundamento. O fundamento, ainda, pode ser pensado como a máxima condensação possível do real. No limite, ele se configura como um real originário, que se impõe como condição de existência do que dele decorre.

O operador básico do fundamento, Fernando Gil localiza-o na expressão anselmiana: *aliquid quo nihil maius cogitari possit (algo tal que nada de maior se pode pensar)*⁶⁷. Esse atributo exige a não-circunscrição, pois *tudo aquilo que de alguma maneira está circunscripto pelo espaço e pelo tempo, em dúvida, é menor que aquilo que não está submetido a nenhuma lei espacial e temporal*⁶⁸.

A partir dos materiais disponíveis do antigo cepticismo e de sua reelaboração moderna – via Montaigne e os que o seguiram – é possível imaginar, por oposição ao paradigma do pensamento soberano e de seus operadores de infinito, um modo epistémico fundado na convicção do *limite* e da *irresolução*. No lugar da *precipitação da razão na existência*, encontraremos o abismo sem fundo – e sem fundamento – dos fenômenos. Ao invés de *operadores de infinito*, deparar-nos-emos com *operadores de circunstância, de circunscrição e de finitude*. Tais operadores estão necessariamente limitados *pelo espaço e pelo tempo*. A crença no ilimitado cede lugar à crença no limite e na circunscrição.

Os termos chaves da antropologia de Montaigne, tal como notados por Hugo Friedrich, são *variedade, diversidade e dessemelhança*⁶⁹. Com efeito, em seu relato sobre o que lhe parece serem os homens (*Outros autores têm como objectivo a educação do homem; eu o descrevo*, tal como escrito no ensaio *Do arrependimento*⁷⁰), Montaigne destaca a evidência da variedade e da imposição das circunstâncias. Nos termos precisos de Friedrich, trata-se de criaturas *d'une surprenante diversité*⁷¹.

O argumento matricial, do qual deriva a intuição do limite e da irresolução pode ser encontrado no clássico argumento céptico das circunstâncias. Trata-se de um dos Dez Modos de Enesidemo (o quarto, mais precisamente), que sustentam a necessidade da suspensão do juízo (*epoché*), diante de proposições opostas e dotadas de pretensões equivalentes (*isosthéneia*) de verdade. O impulso para a *epoché* pode ser detectado na seguinte passagem de Sexto Empírico: *Seeing that the disposition also are the cause of so much disagreement, and that men are differently disposed at different times, although, no doubt, is easy to say what nature each of the*

⁶⁷ . Anselmo, *Proslogion*, II, p. 244, *apud* Fernando Gil, *A Convicção*, p. 137.

⁶⁸ . Anselmo, *Proslógio*, Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1979, XIII, p. 111.

⁶⁹ . Cf. Hugo Friedrich, *Montaigne*, Paris: Gallimard, 1968, p. 14.

⁷⁰ . Cf. Michel de Montaigne, *Ensaaios*, Col. Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, I, 2, Vol. 2, p. 91.

⁷¹ . Cf. Hugo Friedrich, *op. cit.*, p. 15.

*underlying objects appears to each man to possess, we cannot go on to what its real nature is, since the disagreement admits in itself of no settlement*⁷².

De modo mais específico, o quarto Tropo de Enesidemo diz respeito à *impossibilidade de viver fora de qualquer circunstância*⁷³. Seu enunciado, de acordo com a tradução do Rev. Bury, assim se apresenta: *...this mode, we say, deals with states that are natural or unnatural, with waking or sleeping, with conditions due to age, motion or rest, hatred or love, emptiness or fullness, drunkenness or soberness, predispositions, confidence or fear, grief or joy*⁷⁴.

As circunstâncias são representadas pela tradição do ceticismo menos como obstáculos ao conhecimento verdadeiro do que como *condições necessárias e inerradicáveis para qualquer forma de cognição*. Só se dá a conhecer o que é circunscripto. O primado das circunstâncias se impõe a todo e qualquer sujeito de conhecimento. Pretender representar o mundo fora de qualquer circunstância é, simplesmente, absurdo⁷⁵. Na verdade, tal pretensão, na perspectiva dos cépticos, mais do que absurda, é a marca de origem da *dynamis* do dogmatismo: a busca por um fundamento que, por não-circunscripto no espaço e no tempo ordinários, só pode habitar a solidão autárquica de quem nele crê.

O argumento original da circunstância tem, ainda, como efeito a interpelação activa das pretensões de universalidade. Tal interpelação exige daquele que afirma o fundamento a apresentação de suas fundações. Por ser o fundamento necessariamente inscripto no recalçamento dos actos de fundação – tal como Fernando Gil sustenta –, tal interpelação é irrespondível. Na teia dos gâmbitos cépticos, a interpelação toma a forma de jogos de regressão ao infinito, nos quais a cada afirmação de um fundamento, indaga-se a respeito do critério que o constitui e da prova que sustenta o critério, indefinidamente.

Os exemplos recolhidos por Sexto Empírico, para descrever o Modo das Circunstâncias, limitam-se a estados perceptuais simples, nos quais o sujeito defronta-se com objectos do mundo fenoménico e, para tal, conta tão somente com as orientações dos sentidos (sono, vigília, sobriedade, embriaguez) ou das paixões (amor, ódio, medo, coragem). Nas mãos de Michel de Montaigne, a variedade de circunstâncias, para além do indecifrável dos fenómenos atestados pelos sentidos, engloba a miríade de circunstâncias culturais – regimes de crença, tradições, religião, obrigações políticas, educação, etc... – que constituem, para ele, a existência real e atestável dos humanos.

⁷² . Cf. Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism*, I, 112, In: *Sextus Empiricus*, Ed. R. G. Bury, Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, 1987.

⁷³ . Cf. Renato Lessa, *Veneno Pirrônico...*, p. 57.

⁷⁴ . Cf. Sexto Empírico, op. cit, I, 101.

⁷⁵ . Cf. Renato Lessa, op. cit., p. 58.

A associação entre a premissa da variedade humana e a que sustenta a diversidade das condições históricas encontra-se disseminada por todos os *Ensaíos*. Em particular, no ensaio *Dos canibais* (I, XXXI), Montaigne associa à premissa genérica do quarto Modo de Enesidemo outra proposição clássica do cepticismo, originariamente posta no mesmo conjunto de argumentos: o 10º Modo (costumes e persuasões), que trata da variedade das formas históricas, apresentadas por Sexto Empírico como um vasto domínio de *regras de conduta, leis, crenças derivadas de lendas e concepções dogmáticas* ⁷⁶.

Ainda que o propósito declarado de Sexto Empírico ao descrever o Modo dos Costumes e das Persuasões tenha sido o de sustentar as razões da *epoché*, a estrutura narrativa do argumento deixa entrever uma percepção da vida ordinária – *bios* – como fundada na diversidade das crenças e das circunstâncias históricas. Em outros termos, o alcance ontológico do argumento acaba por ultrapassar o propósito de estabelecer os motivos de uma epistemologia negativa e contida. Mais do que conduzir à suspensão do juízo, o argumento afirma a variedade como constitutiva do mundo. Em termos epistémicos, à crença no fundamento opõe-se a crença natural no mundo tal como ele se apresenta.

A forma de apresentação do mundo, para o céptico, supõe a operação de uma prova indestrutível: a de sua variedade intrínseca, que acabaria por solapar a inclinação dogmática de supô-lo regulado por fundamentos não-evidentes (*ádelon*). No entanto, a percepção da diversidade exige a operação epistémica – à montante - de nela crer. Mais do que um mero fenomenalismo, o cepticismo funda uma modalidade epistémica na qual o sujeito é preenchido pela convicção da variedade. É o que permite a Montaigne dizer: *O mundo não é senão variedade e dessemelhança* ⁷⁷. Isto posto, é natural que para si o mundo apareça como *variedade e dessemelhança*.

Muitas são as possibilidades de encontrar no oceano dos *Ensaíos*, as marcas dos operadores de circunscrição. Por toda a parte, aparecem mobilizados por uma disposição intelectual marcada pela misologia e pela irresolução. Os operadores de circunscrição – mais do que decorrer do imperativo da circunstância – são, ao mesmo tempo, operadores de irresolução. A precipitação no abismo das coisas – cuja experiência poderia ser descrita *à la Gertrude Stein* como *o diverso, é diverso, é diverso* – tem parte com a afirmação dos limites da irresolução. Nesse sentido, tem razão John Laursen, quando afirma que encontramos em Montaigne uma *política da falibilidade humana* ⁷⁸.

⁷⁶. Cf. Sexto Empírico, op. cit, I, 145.

⁷⁷. Cf. Michel de Montaigne, op. cit., II, II, Vol. 1, p. 162.

⁷⁸. Cf. John Christian Laursen, *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Leiden: E. J. Brill, 1992, p. 94.

Para as finalidades deste texto, dois dos ensaios de Montaigne podem ser tomados como lugares privilegiados para atestar a presença dos operadores cépticos aqui indicados: o primeiro de todos, *Por diversos meios chega-se ao mesmo fim* (I, I), e o denominado *Uma mesma linha de conducta pode levar a resultados diversos* (I, XXIV). A “demonstração” poderia considerar outras e diversas possibilidades, mas penso que os dois indicados bastam para verificar os movimentos dos operadores mencionados.

No primeiro de todos os ensaios, Montaigne apresenta a seguinte questão: qual o modo mais eficaz para *amolecer o coração dos que nos ofendem*? Duas possibilidades são indicadas:

- (i) *comovê-los pela nossa submissão, inspirado-lhes comiseração e piedade;*
- (ii) *demonstrar bravura, tenacidade e resolução.*

Apresentado o problema, Montaigne proporciona uma listagem de exemplos: Eduardo, Príncipe de Gales; Scanderberg, Príncipe do Egito; Imperador Conrado III, entre outros, exibem atitudes de arrefecimento da ira, diante de ambas alternativas. Ambas, portanto, podem ser julgadas adequadas para *amolecer o coração*.

O cenário revelado por Montaigne manifesta uma indelével desordem causal: a pregnância entre causas e efeitos depende, na verdade, da acção de um operador de circunstâncias, cujo (in)suporte é a diversidade do comportamento humano: *em verdade o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de maneira uniforme*⁷⁹. O homem *desigual e diverso* é, portanto, o operador da variedade e da indeterminação causal.

Em *Uma mesma linha de conducta pode levar a resultados diversos* (I, XXIV), Montaigne apresenta o problema inverso, em uma reafirmação do argumento da variedade das situações. Já não se trata mais de sugerir a assimetria entre pluralidade de causas e convergência nos efeitos, mas de indicar que mesmo em contextos de estabilidade causal, os resultados podem ser indeterminados, pela mediação do mesmo operador.

O desencontro e a impregnância parecem derivar da própria situação que define o observador montaigneano: *...incerteza e (...) perplexidade infundidas pela impossibilidade em que nos encontramos de discernir e escolher o melhor, em virtude das dificuldades e acidentes inerentes a todas as coisas...*⁸⁰

Temos, pois, que as mesmas causas geram resultados distintos e causas variadas produzem efeitos convergentes, senão o mesmo efeito. O cenário de desordem causal só permite elucidação local. A circunstância, vale dizer, é ao mesmo

⁷⁹ . Cf. Montaigne, *Ensaaios*, I, I, p. 10.

⁸⁰ . Idem, I, XXIV, p. 67.

tempo o espaço/tempo da ocorrência dos fenômenos e o ponto de partida a adoptar para a sua observação.

A antecipação da sensibilidade geertziana – a respeito do primado do conhecimento local – não desfalece diante do desafio de dizerr algo a respeito daquilo que se apresenta como incircunscripto. Montaigne enfrenta a questão, na *Apologia de Raymond Sebond* -, através do que poderíamos designar como uma *metáfora hidrográfica*. O argumento, no qual muitos identificam uma inclinação conservadora, manifesta uma interpretação da história segundo a qual a adição intertemporal de diferentes circunstâncias acaba por configurar instituições de dimensão portentosa.

Montaigne *dixit*, a respeito disso: *A autoridade das leis provém d eexistirem e term passado para os costumes: é perigoso fazê-las retornar à sua origem. Como os rios que se avolumam com o rolar das águas, elas adquirem importância e consideração em se aplicando. Remontai-lhe o curso até a nascente e vereis um insignificante filete de água. Investigai os motivos que no início deram impulso a essa torrente de leis e costumes, hoje considerável e cheia de dignidade, temor e veneração. Vós o achareis tão frágeis, tão pequenos, que não é estranho que esses filósofos que tudo perscrutam, que tudo submetem ao exame da razão, nada admitindo sem autoridade, os julguem tão diferentemente do resto do mundo*⁸¹.

Através da imagem hidrográfica, Montaigne sugere uma forma de compreender a história na qual o contingente se faz necessário, em função mesma do seu existir. Não há, pois, fundamento, mas adições infinitesimais ao longo do tempo, uma intuição séculos mais tarde bem definida por Adam Ferguson: *Every step and every movement of the multitude, even in what are termed enlightened ages, are made with equal blindness to the future, and nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design*⁸².

A passagem de Ferguson, em tudo que deve a Montaigne, exhibe de forma paradigmática uma interpretação da história consituída por actos inscriptos em suas circunstâncias imediatas. Penso ser essa a definição mais precisa e parcimoniosa do que possam ser os actos de fundação, em contraposição à universalidade presumida dos fundamentos.

Alguns pontos devem ser consolidados para que a argumentação céptica a respeito dos operadores de finitude e circunscrição adquiram consistência.

1. A representação pirrônica da vida social revela um cenário sustentado em crenças e representações ordinárias de seus agentes. O que se deixa entrever é

⁸¹. Cf. Michel de Montaigne, op. cit., II, XII.

⁸². Cf. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, New Brunswick: Transactions Publishers, 1980.

uma imagem de mundo sustentada em um elogio da contingência e da variedade.

2. Um dos aspectos cruciais da imagem pirrônica do mundo social emerge de forma nítida em Montaigne: o primado da contingência como configurador dos limites da acção humana ordinária. A denúncia da *loucura de opinar acerca do verdadeiro e do falso unicamente de acordo com a razão* exhibe a opção por formas de cognição social com lastro no repertório de saberes tradicionais⁸³.

3. As bases da simbologia da vida comum são constituídas por enunciados contingentes, cuja solidez deriva tão-somente de sua precedência e aceitação secular. Há, pois, harmonia entre cepticismo e valorização de preceitos tradicionais, índice de um cepticismo insulador, que incide apenas sobre as pretensões cognitivas não-ordinárias, e deixa intocadas as crenças comuns e naturais⁸⁴. Os efeitos do insulamento praticado por Montaigne podem ser detectados em três dos corolários principais da *Apologia de Raymon de Sebond*:

- (i) os homens confinados à história não podem transcender a relatividade de suas circunstâncias;
- (ii) o reconhecimento dessa limitação tem como efeito a submissão humana às formas culturais contingentes (tradição, religião, obrigações políticas, lugares-comuns);
- (iii) os sentidos e a razão são guias inconfiáveis, posto que igualmente circunscriptos.

Concluo esta menção ao que poderíamos designar como *pensamento não soberano*, com algumas referências a marcas centrais da reflexão céptica:

1. A misologia céptica parte de uma forma específica de alucinação, que se dá pela pregnância com o fenómeno. Não se trata de retirar o cepticismo do regime da alucinação, por crê-lo em completa pregnância epistemológica com os fenómenos. A alucinação céptica é condição para a descrição do mundo composta pelo que aparece.

2. Ainda que os fenómenos sejam tratados em esquemas mentais próximos da idéia wittgensteiniana de *estados de coisas* – com o mundo sendo tudo o que é o caso –, os operadores de conexão entre fenómenos são *operadores de circunscrição*. Nesse sentido, a circunstância *é tudo o que é o caso*.

⁸³. Cf. Michel de Montaigne, op. cit., I, XVII.

⁸⁴. Os juízos e pretensões cognitivas com as quais operamos na vida ordinária são imunes à dúvida filosófica. Cf. Renato Lessa, “Vox Sextus: Dimensões da Sociabilidade em um Mundo Possível Céptico”, In: Renato Lessa, *Veneno Pirrônico*, op. cit. p. 149. Esse parece ser, ainda, o sentido do comentário de Thompson Clarke, que sustenta que cepticismo e senso comum não podem refutar-se reciprocamente. Cf. Thompson Clarke, “The Legacy of Skepticism”, *Journal of Philosophy*, # 69, 1979, pp. 754-769.

3. Não se sustenta, portanto, a pretensão de tomar o discurso do céptico como imune à alucinação da evidência: o máximo que se dirá é que ele é imune à acção de operadores de infinito.
4. Embora Carl Schmitt localize na disposição romântica – em seu componente ocasionalista – e na cultura parlamentar do século XIX os fatores de neutralização de uma noção do político fundada na idéia de soberania⁸⁵, os movimentos filosóficos de recusa, de veto, à acção de operadores de infinito, para o conhecimento e para o governo da vida social, estão presentes nos argumentos do cepticismo moderno.
5. O cepticismo interpela o pensamento soberano em sua pretensão de saber não-circunscripto. Como alucinação confessadamente circunscripta e não-autárquica, o cepticismo apresenta-se como alternativa crítica à arquitetura do pensamento soberano: a representação céptica da soberania, e de qualquer artefato histórico, exige um *storytelling* (Hillis Miller), uma narrativa constituída exclusivamente por marcas e qualidades secundárias.

⁸⁵. Cf. Carl Schmitt, *Political Romanticism*, Cambridge: The MIT Press, 1986.