

A deficiência filosófica da razão: A crítica de Evald Ilienkov à inteligência maquínica*

Keti Chukhrov

As teorias atuais da computação e inteligência artificial frequentemente afirmam que a filosofia devia ou descartar seus modos principais de gnosiologia (isto é, suas teorias do conhecimento e cognição) e gênese antropomórfica, ou declarar a obsolescência da especulação filosófica como um todo, uma vez que ela falha em fornecer qualquer conhecimento preciso a respeito dos interesses científicos e tecnológicos contemporâneos mais significativos. Se o pós-estruturalismo duvidava do poder da filosofia por causa da sua proximidade com as ciências e seus próprios discursos discretos, os “pós-filósofos” contemporâneos, por sua vez, renegam a filosofia por causa do seu conhecimento insuficiente sobre a ciência e a tecnologia.¹

Duas tendências pós-filosóficas contemporâneas principais se destacam nesse sentido. A primeira se encontra nas teorias cognitivistas, que postulam que a filosofia é uma prática cognitiva obsoleta, uma narrativa quase mitológica que produz noções fictícias, não científicas, tais como transcendentalidade, metafísica, ideia, dialética, o universal ou a verdade. Essa tendência pode ser representada por sujeitos como Thomas Metzinger e Marvin Minsky, tão bem quanto estudiosos da cibernética que defendem que a lógica matemática deve suplantar a dialética. Outros, como o engenheiro e teórico da mídia Benjamin Bratton, simplesmente descrevem a sensorialidade da inteligência maquínica sem sequer tentar considerá-la em relação ao contexto mais amplo das ciências humanas.²

Outra tendência é mais sutil e interessante. Ela postula que a própria criatividade algorítmica é um procedimento filosófico. Resgatando o pensamento filosófico, essa tendência limita-se principalmente ao corpo da computação. Ela afirma que a razão em si tem mudado drasticamente a sua intencionalidade, epistemologia e motivos, com avanços científicos e técnicos modernos. Na obra de Luciana Parisi e Reza Negarestani, entre outros, encontramos uma série de pontos de vistas elaborados para reconstituir a tarefa da filosofia pós-computação e resultante dela.

Nesse artigo, pretendo considerar as premissas de pensamento baseadas na teoria computacional (Negarestani, Parisi) para mostrar como, numa situação similar – quando, na década de 60, na União Soviética, estudos cibernéticos foram reivindicados como uma nova disciplina filosófica – um pensamento comunista, exemplificado aqui pelos escritos de Evald

* Publicado originalmente em *Radical Philosophy*, v. 2.07, maio de 2020.

¹ Catherine Malabou, numa palestra recente, astutamente enfatizou as razões da crítica da filosofia no pensamento pós-estruturalista, onde a filosofia é criticada precisamente com base nas suas excessivas sobreposições com a ciência ou com a transparência determinista do discurso teórico. Os cognitivistas, por outro lado, criticam a filosofia precisamente pela sua eficácia insuficiente. Catherine Malabou, “Is Science the Subject of Philosophy?”, artigo submetido à Universidade de Westminster, 17 de janeiro de 2019.

² Ver Thomas Metzinger, *Being No One: Self-model Theory of Subjectivity*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2003); Marvin Minsky, *The Society of Mind*. Nova York e Londres, Touchstone, 1988; Benjamin Bratton, *The Stack*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2015.

Ilienkov, desenvolveu seus próprios postulados militantes sobre o que é a razão, e porque uma emulação algorítmica seria impossível.

Razão como funcionalidade

Em seus escritos recentes, Negarestani e Parisi buscam dentro da mente, humana como ela é, uma função que seria “não humana”, e que não teria qualquer continuidade cognitiva com a dimensão da mente e pensamento inscritos na experiência humana, sua consciência, história e mortalidade. Tal tratamento da inumanidade do pensamento, e as demais teorias da inteligência autopoietica autônoma,³ não se ocupa de expandir a mente humana ao nível de algo cognitivamente supremo, mas, ao contrário, insiste numa completa reconsideração da mente enquanto uma capacidade inumana.⁴ Fazendo referência a Alan Turing, por exemplo, Negarestani defende que não há nada no humano que não possa ser abstraído e realizado computacionalmente.⁵ Não apenas um humano é capaz de tornar-se outro no longo prazo evolutivo, como é capaz de tratar sua humanidade histórica como algo diferente do humano.⁶

Para Negarestani, a mente deve, portanto, se tornar em primeiro lugar um empenho de funções. Consequentemente, é possível encontrar uma algoritmização apropriada para a formação de conceitos, ou intencionalidade do pensamento, tão bem quando para a aplicação de qualquer sentido. Os sentidos, a percepção e a intencionalidade, que até aqui foram considerados inacessíveis à inteligência maquínica, podem agora, também, ser inscritos na máquina e na computação algorítmica. De fato, tal funcionalismo, Negarestani insiste, já estava presente na tradição filosófica, nas obras de Platão, dos estoicos, de Hegel, Kant, Sellars, etc.

Negarestani culpa a filosofia continental moderna precisamente pelo que criou a filosofia – a dúvida e a articulação das incapacidades da razão humana em face do Absoluto. De fato, a filosofia, ao longo de sua história, desde Kant até Derrida, tem frequentemente enfatizado os limites da mente em sua busca pelo Absoluto e os impensáveis horizontes do inefável. Para Negarestani, no entanto, a inefabilidade do pensamento não se dá pela sua complexidade, de maneira que questiona a instrumentalização e otimização do pensamento e, portanto, escolhe se tornar impensável; é simplesmente uma falha da mente. Como defende Negarestani, a filosofia, em sua crítica da metafísica, apenas terminou por limitar o pensamento com “discussões sobre várias deficiências”.⁷ De acordo com essa visão, o que torna o pensamento humana significativo pode, portanto, ser realizado por diferentes propriedades, entradas, saídas e receptores discretos de individuação. Consequentemente,

³ A autopoiese é um conceito introduzido em 1972 pelos biólogos chilenos Francisco Varela e Humberto Maturana que definiria a capacidade de um sistema de se autorreproduzir e manter a si mesmo. O termo se aplica amplamente à cibernética, teoria do sistema, arquitetura e sociologia, e implica na capacidade de inteligências não-humanas de auto-organização e autoaprendizado sem qualquer intervenção da parte de um sujeito humano.

⁴ Ver a monografia coletiva, editada por Matteo Pasquinelli, *Alleys of Your Mind: Augmented Intelligence*. Luneburgo, Meson Press, 2015.

⁵ Reza Negarestani, “Revolution Backwards: Functional Realisation and Computational Implementation”, In. *Alleys of Your Mind*, org. Pasquinelli, pp. 139–157.

⁶ Ibid. p. 150.

⁷ Ibid. p. 147. (Ênfase adicionada).

é precisamente com a “inteligência algorítmica” que uma especulação e pensamento verdadeiramente produtivos podem se dar.

Em seus vários escritos, Luciana Parisi vai ainda mais longe e rejeita o estereótipo de que a cibernética se limita à mera computação.⁸ Esse estereótipo tem sido uma motivação tradicional para se duvidar das potencialidades de pensamento da computação por parte da filosofia e ciências humanas em geral. No entanto, a condição principal da computação, insiste Parisi, é muito mais complexa e baseada na premissa do incomputável, um termo emprestado por Parisi do teórico de mídia Gregory Chaitin. A principal presunção nessa apologia da computação é a de que, de acordo com Parisi, diferente da cibernética dos anos 50 (cibernética de primeira ordem), que era baseada em unidades pré-arranjadas, a cibernética de segunda ordem (e ainda mais as formas atuais de automação) mudou: ela pode analisar e comparar precisamente. Como argumenta Parisi, “a automação pode ser dinâmica e não dependente de um conjunto prescrito de calculáveis”. Esse é o caso dos algoritmos na cibernética de segunda geração, onde as coisas “podem seguir seu curso sem um conjunto a priori de regras que o determinem”.⁹ A principal prova disso, de acordo com Parisi, é que, em qualquer processo computacional, a saída é maior do que a entrada e não necessariamente está presa a ela: “Entre a entrada e a saída, a transformação entrópica dos dados ocorre. Esse número de incomputável é infinito”. A incomputabilidade (e, geralmente, a forma de pensamento algorítmica) “não é, simplesmente, um rompimento com a razão, mas a razão expandida além dos seus limites, envolvendo o processamento de partes maximamente desconhecidas que não têm qualquer finalidade teleológica”.¹⁰

Nessa nova forma alienígena de pensamento, ao contrário da antiga, “orgânica” e crítica, infinitos incomputáveis se proliferam no interior da computabilidade dos algoritmos (e simultaneamente com ela), e são capazes de mudar as condições iniciais. Esses infinitos incomputáveis, não prescritos por qualquer entrada, podem expressar fins que não se encaixam com a finalidade do pensamento orgânico. O que é “novo” aqui é que “nesse processamento dinâmico de infinitos, os resultados não se restringem às premissas lógicas do sistema”.¹¹ A incomputabilidade como função crucial da razão (que é, na verdade, nada mais que a probabilidade da contingência, eu diria) entrou na infraestrutura automatizada da cognição como uma nova episteme e é nomeada por Parisi como um pensamento “suave”. Esse novo pensamento suave – o pensamento gerado por “proposições indecisíveis no interior da lógica” – alinha-se bem melhor, de acordo com Parisi, com a concepção de Goedel de infinitude, do que o assim chamado pensamento crítico, orgânico, que é previsível em suas disposições da lógica.¹²

Em seu *Arquitetura Contagiosa* [N.T.: tradução livre], Parisi trata da “autopoiese” e a natureza incomputável da proliferação algorítmica em maior nível. Nele, ela consegue demonstrar que a autonomia de probabilidades algorítmicas incomputáveis não é simplesmente uma

⁸ Ver Luciana Parisi, *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics and Space*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2013.

⁹ Luciana Parisi “Instrumental Reason, Algorithmic Capitalism and the Incomputable”, In. *Alleys of Your Mind*, org. Pasquinelli, pp. 125–138, 128.

¹⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 134.

abstração extraída da realidade, na veia, por exemplo, da semiótica assignificante de Guattari.¹³ A autonomia de probabilidades algorítmicas perdeu seu laço epistêmico com a lógica abstrata e metassemiótica. Em contraste, a lógica abstrata e metassemiótica de Guattari – mesmo quando descoladas da realidade e, apesar de formar séries contingentes e autopoieticas, extraídas da realidade – retêm uma correlação com a realidade. Em outras palavras, a semiótica assignificante ainda preserva uma certa conexão com a realidade, mesmo no ato de sua disjunção da realidade (o significado). Aqui, a abstração como ato de descolamento e autonomização da realidade é evidente e explícita. Em contraste, no caso das probabilidades algorítmicas, o próprio ato de disjunção da realidade se perde e é redundante. O reino gerativo dos algoritmos é pura criatividade sem qualquer analogia, ou qualquer ato de descolamento da realidade. Parisi está certa, portanto, quando diz que os loops incomputáveis de algoritmização podem engendrar “*realia*” [N.T.: do latim, “as coisas reais”] que não têm qualquer conectividade com o mundo orgânico, a vida, o ser humano, o pensamento “orgânico”, etc.

Pondo de outra forma, o que é criado por design algorítmico não é uma figura alternativa do mundo, ou um gesto de negação deste mundo, ou uma transformação dele; é apenas uma cadeia suave e líquida de objetividades engendradas quase *ex nihilo* [N.T.: do latim “do nada”]. Vale observar, então, que a imanência das unidades abstratas em Guattari não podem ser bem traduzidas para o tipo de imanência da geratividade algorítmica que Parisi descreve, pois as abstrações matemáticas, virtuais e semióticas de Guattari continuam a ser essências lógicas.¹⁴ (Quer dizer, a semiótica alternativa de Guattari e sua terminologia distinta – rizoma ao invés de estrutura, máquinas abstratas ao invés de enunciação fonocêntrica, diagramas assignificantes ao invés de cadeias de significação – ainda pressupõe referência ao reino do lógico.) O reino algorítmico, pelo contrário, é um conjunto de diretivas, prescrições, funções e feedbacks; seu papel funcional é epistemicamente diferente da lógica e abstração. Por isso Parisi reitera, constantemente, até que nível a apreensão e preempção são importantes para esse modo de produção. Nesse caso, o que é criado na geratividade algorítmica precede qualquer mundo, ou qualquer palavra e reflexão sobre ela. Tal preempção abduz aleatoriamente as potencialidades do mundo, que poderiam ser eventualmente formalizadas por lógica a posteriori. As potencialidades semânticas são preventivamente abduzidas, retiradas e algoritmizadas, antes de qualquer reflexão sobre o mundo, a vida e a realidade. O caso adequado de tal preempção é a agência de algoritmos incomputáveis, na medida em que eles criam bolhas de redundâncias criativas autossuficientes. Para que essa infinitude “viciosa” quase criativa adquira qualquer sentido criativo, tem-se, portanto, que desafiar a subjetividade e razão humanas, uma vez que essas imanências algorítmicas autogerativas precisamente não podem ser criatividades para a imaginação e razão humanas.¹⁵

O foco de Parisi na aleatoriedade dos resultados finais e saídas – resultados e saídas que não são projetados nas entradas – podem lembrar, por exemplo, o tratamento de Deleuze do evento, ou suas poéticas do lançar de dados. No entanto, para Parisi, o incomputável, apesar de infinito, deve permanecer completamente discreto e contável, mesmo quando é apenas

¹³ Félix Guattari, *Machinic Unconscious*, trad.do francês por Taylor Adkins. Los Angeles, Semiotext(e), 2011.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Parisi, *Contagious Architecture*, pp. 38–62.

uma potencialidade. Em *Arquitetura contagiosa*, ela busca demonstrar como a incomputabilidade dos algoritmos é, não obstante, uma unidade discreta e “sempre corresponde a uma quantidade”.¹⁶ O incomputável não é, então, “o impensável”. Ele não implica qualquer interrupção da “máquina” ou seu erro fatal, como é o caso das especulações de Deleuze a respeito de uma paragem abrupta inscrita na máquina.¹⁷ O incomputável é simplesmente as opções de dados ainda não aplicadas que têm uma chance de ser geradas sem ser prescritas na entrada. Discutivelmente, o fato de que computáveis potencialmente contêm infinitudes incomputáveis, que são até imanentes aos computáveis, não tornam, então, aquele próprio “incomputável” numa confirmação de um paradoxo filosófico. O “incomputável” de Parisi não excede a descrição de dados reversíveis, incompressíveis. “O incomputável” é, simplesmente, os dados potenciais ainda não comprometidos, mas implicados como a capacidade da entrada algorítmica de gerar cadeias de dados infinitas imprevisíveis, que, apesar de não prescritas, ainda podem emergir contingencialmente e autopoieticamente e estar em ação, potencialmente ou de fato.

Na verdade, essa disjunção entre entrada e saída, como geradora de infinitudes incomputáveis no interior da rede, já havia sido revelada por Warren McCulloch e Walter Pitts no início da década de 40. Ao tentar deduzir “como sabemos o que sabemos”, eles sugeriram colher informações sobre o interior do cérebro para emular o diagrama neural de como a percepção evolui. Como relata Slava Gerovich, McCulloch e Pitts construíram para isso uma rede neural artificial que pudesse representar a função lógica e onde, por outro lado, qualquer função lógica pudesse ser traduzida numa rede neural. Com isso, eles queriam provar que o conhecimento tem uma construção neural e que qualquer função lógica pode ser implementada em redes neurais formais. Resumindo, eles buscavam deduzir a entrada do cérebro, a “caixa preta” (a marca dos fatos sobre o mundo externo dentro do cérebro), das suas saídas (nossa percepção). Ainda assim, a ambição epistemológica do seu projeto falhou. Como escreve Gerovich, McCulloch e Pitts foram, portanto, forçados a reconhecer que “das percepções recuperadas da memória de alguém, não foi possível deduzir os ‘fatos’ que causaram essas percepções”.¹⁸ Não obstante, McCulloch e Pitts continuaram a negar esse fracasso. Ao invés disso, eles simplesmente argumentaram que “as limitações de seu modelo formal do cérebro confirmaram limitações fundamentais do nosso conhecimento sobre o mundo”. Enquanto isso, a única descoberta obtida através desse experimento foi o de que “mesmo que não possamos conhecer o mundo, o sistema nervoso pode ao menos computar números infinitos como uma máquina lógica universal”.¹⁹

Vemos nesse experimento como a falha epistemológica em computar conhecimento e cognição, isto é, a incomensurável incomputabilidade do pensamento (a inabilidade de computar a entrada da saída) foi ignorada, em última instância e simplesmente suplantada pela capacidade de produzir dados infinita e contingencialmente produzidos na saída, independentemente da entrada; esses dados autopoieticos infinitamente produzidos são

¹⁶ Ibid., p. 43.

¹⁷ Deleuze escreve sobre a máquina e a interrupção como seu sintoma. In: Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O Anti-Édipo*, trad. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo, Editora 34, 2010. Ver, em particular, os capítulos “As Máquinas” e “O Inconsciente Molecular”, pp. 54-61 e pp. 373-390, respectivamente.

¹⁸ Slava Gerovich, *From Newspeak to Cyberspeak: A History of Soviet Cybernetics*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2004, p. 76.

¹⁹ Ibid., p. 77.

justamente o incomputável descrito por Parisi, e não é nada além de um número infinito potencialmente circulado e emitido pela rede neural.

A deficiência da razão

Como aponta Paolo Virno em seu *A multidão entre a inovação e a negação* [N.T.: tradução livre], um ser humano, diferente dos animais, está destinado à neotenia;²⁰ isto é, a retenção de capacidades protetivas para sobreviver em ambientes naturais – uma condição em que a existência da espécie humana está fundamentada. A neotenia intransponível da espécie humana fornece a motivação de produzir uma segunda natureza – a cultura, a linguagem e mundos inteligentes e tecnológicos – como forma de incapacidade inerente e fraqueza do humano enquanto animal. Dessa perspectiva, um ser humano, então, é uma espécie deficiente incapaz de se adaptar ao seu ambiente natural dentro e por meio da sua própria morfologia de ser-espécie. Uma consequência de tal deficiência é a demanda por um pensamento que seja geral e que evolua em união e dependência de outros, em comum. Daí provém a ideia do jovem Marx de que o comunismo não pode ser outra coisa senão uma necessidade para a natureza habitada por uma espécie humana deficiente, incapaz de se integrar à natureza por meio meramente da sua própria morfologia. Nesse caso, uma projeção da universalidade da existência humana é uma necessidade derivada da fraqueza filogenética de um ser humano, ao invés de, como tanto se lê, uma pretensão de poder.²¹ Em seu ensaio “*De onde vem a Mente*” [N.T.: tradução livre], o filósofo soviético Evald Ilienkov lembra quando Alexander Suvorov (um aluno no internato Zagorsk para os cegos e surdos,²² que formou-se mais tarde na Universidade de Moscou e defendeu sua tese de doutorado na psicologia) palestrava para alguns estudantes e lhe foi feita a seguinte pergunta: “seu caso contradiz a antiga premissa do materialismo, de acordo com a qual tudo que chega à mente, desenvolve-se e é fornecido necessariamente pelos sentidos. Se os seus sentidos são prejudicados, se não poder ouvir ou enxergar, como sua mente poderia se desenvolver?”. A questão foi transmitida para Suvorov através do alfabeto dátilo, à qual ele respondeu no microfone: “e por que você acha que não podemos ouvir ou enxergar? Nós não somos cegos e surdos, nós vemos e ouvimos através dos olhos de todos os nossos amigos, todas as pessoas, de toda a humanidade”.²³

Vemos nesse exemplo um argumento para a ideia do jovem Marx de que o humano emerge apenas após a privatização e individualidade serem superadas em favor de um ser genérico ou *Gattungswesen* – que é geralmente traduzido como ser-espécie, mas que, na verdade, implica uma condição do não ser produzir a potencialidade para o genérico. (Retornarei em um momento às formas pelas quais, eu penso, essa categoria do não ser está conectada com as ferramentas especulativas da generalização, ao invés da abstração formal.) O exemplo do

²⁰ Paolo Virno, *Multitude Between Innovation and Negation*. Los Angeles, Semiotext(e), 2008.

²¹ Ver Evald Ilienkov, “Where Does the Mind Come From”, In. *Philosophy and Culture*. Moscou, Political Literature Publishers, 1991, pp. 30-43.

²² Em 1963, os psicólogos soviéticos Alexander Mesheriakov e Ivan Sokolianski fundaram o internato Zagorsk para crianças surdas e cegas. Eles apoiavam-se na escola psicológica de Alexei Leontiev – discípulo de Lev Vigotski – e eram teoricamente apoiados pelo filósofo marxista Evald Ilienkov. Mesheriakov e Sokolianski desenvolveram o sistema especial tátil de sinais da dactilologia, que era uma extensão desenvolvida da tiflosurdopedagogia (uma metodologia específica de ensino para surdos-cegos).

²³ *Ibid.*, p. 43.

pensador surdo-cego de Ilienkov, que vê, ouve e até mesmo pensa através dos sentidos dos outros, seus cérebros e pensamento, fornece um exemplo de como, na verdade, a mais grave deficiência permite o desenvolvimento do pensamento através da atividade mútua e socialmente fundamentada; nesse caso, a falta no eu acarreta, para Ilienkov, na necessidade do outro-eu, e, portanto, estabelece o princípio de um não ser determinado por outrem que fundamenta o ser genérico.

Evald Ilienkov desenvolveu sua própria gnosiologia filosófica do fim da década de 60, quando as descobertas da física quântica e cibernética ocupavam as mentes da intelectualidade soviética, e que prometiam, como hoje, resolver numerosas questões a respeito da sociabilidade, da política e da ontologia. Uma vez que seus argumentos contestam a pretensão dos “pós-filósofos”, seja de recusar a filosofia, ou promover premissas pós-filosóficas como a “nova” ou adequada filosofia, eles adquirem, como buscarei discutir, uma nova relevância, hoje, à luz das tensões contemporâneas entre a teoria crítica nas ciências humanas e as novas teorias pós-filosóficas que buscaram se fundamentar nas ciências duras ou na cibernética.

Na década de 60 e 70 na URSS, uma nova geração de intelectuais lógico-matemáticos e cibernéticos – alguns vindos da neurofisiologia e alguns vindos da linguística e economia – tentaram dotar as descobertas cibernéticas das implicações políticas da filosofia marxista.²⁴ O principal método estratégico de defesa da teoria cibernética e informática enquanto filosofia era o postulado da teoria sistêmica e computação como procedimentos dialéticos; ou seja, a cibernética precisava adquirir uma conceituação filosófica mais ampla do que simplesmente ser um campo aplicado da computação. Veniamin Pushkin e Arkadi Ursul, em seu livro *Informática, Cibernética, Intelecto* [N.T.: tradução livre] (original em russo: *Informatika, Kibernetika, Intellekt*, publicado em 1979) discutem a tentativa dos intelectuais da cibernética, nessa veia, de tratar a informação como um atributo da matéria, como seu principal reflexo (*otrazenie*) e, não simplesmente, como uma característica sistêmica da matéria entre tantas outras características. Nesse esforço, pode-se discernir claramente, no contexto da academia soviética para a qual apenas a filosofia poderia ter uma influência propriamente social e ideológica, a luta por dotar a pesquisa cibernética de autoridade filosófica. Se o livro de Dmitrii Pospelov e Modest Gaaze-Rappoport, *Da Ameba ao Robô* [N.T.: tradução livre] (publicado em 1987),²⁵ por exemplo, fosse apenas um estudo do isomorfismo sistêmico entre a biofísica, a neurofisiologia, a robótica e a psicologia social – entre o comportamento

²⁴ Veniamin Pushkin, um dos pioneiros da teoria cibernética soviética, mostra muito claramente como as expansões na computação e na engenharia digital tiveram que confirmar sua fidelidade à dialética materialista na sociedade soviética ideocrática. Com tal adesão declarada, um dos resultados foi que os representantes da teoria cibernética apoiaram amplamente a interface burocrática dos dogmas marxistas e até forneceram ferramentas sistêmicas para fortalecê-la. A gnosiologia filosófica e a teoria cultural marxista poderiam então ser consideradas implicitamente redundantes. Slava Gerovich fornece evidências interessantes em seu *Da Novilingua à Cyberlingua: Uma História da Cibernética Soviética* [N.T.: tradução livre] de como os representantes da filosofia da ciência e da lógica matemática – incluindo Alexander Zinoviev, autor de “*Lógica da Ciência*” [N.T.: tradução livre] (1971), entre outros – ardentemente mergulharam no novo campo da teoria cibernética, mas mais tarde, no final da década de 1970, tendo entendido que o papel aplicado da cibernética era o de subsumir o papel da filosofia como uma ciência suprema, abandonaram o campo. Ver Gerovich, *From Newspeak to Cyberspeak*, p. 275.

²⁵ Dmitrii Pospelov e Modest Gaaze Rappoport, *From the Amoeba to a Robot* [do original em russo: *Ot Amiobi do Robota*]. Moscou, Nauka, 1987. [Todas as traduções do russo para o inglês, exceto quando especificadas, são de responsabilidade da autora].

reflexológico e a sistematização e modelagem de informação – o livro de Pushkin e Ursul já tenta inscrever a informática (ou uma teoria da cibernética) em um campo mais amplo de gnosilogia filosófica.

Na verdade, apesar de afirmar que a filosofia e a cibernética têm diferentes objetivos de generalização, Pushkin e Ursul, não obstante, argumentam veementemente a favor do postulado da cibernética enquanto parte epistêmica da ideologia marxista e a dialética materialista. A esse respeito, eles apresentam três argumentos convincentes para se contrapor ao tabu de considerar a inteligência algorítmica como forma de razão pensante.

O primeiro, é o de que a cibernética, junto do controle e gestão de sistemas, pressupõe autodesenvolvimento (*samorazvitiè*) e autorregulação (*samoreguljazia*), que se tornam autoaprendizado na computação e cibernética. Desse ponto de vista, o autodesenvolvimento (ou autorregulação) da matéria e, de forma geral, qualquer forma de imanência material autorregulada – por exemplo, a circulação sanguínea – já é uma forma de cibernética; na medida em que a autopoiese dos organismos biológicos é considerada isomórfica em relação à autopoiese dos sistemas e redes. Consequentemente, se assumirmos que o desenvolvimento é sinônimo de dialética, então, a codificação da cibernética das várias formas de desenvolvimento pode ser considerada, também, dialética.²⁶

O segundo, é o de que se a consciência não é mais uma categoria física na conceituação marxista, mas é determinada por processos materiais e o ambiente social, então, a cibernética pode ajudar a minar o argumento principal a respeito da suposta impossibilidade de automação da consciência e de sua tradução em um modelo algorítmico. Isso porque, no longo prazo da evolução, a consciência se desenvolveu em um sistema socieneural. Consequentemente, se um indivíduo é parte do sistema social, então, o sistema pode regular ou modelar a consciência como seu produto.²⁷

Por fim, a cibernética é capaz de minar o principal argumento da parte da filosofia de que a lógica matemática e as ciências duras apenas se engajam na racionalidade instrumental (*Verstand*), ao invés da complexidade da razão (*Vernunft*). Pushkin argumenta que, em sua conexão dialética com o raciocínio, a razão se torna, inevitavelmente, ao longo do tempo, formalizada e, portanto, desenvolve-se em raciocínio; nesse caso, o raciocínio é meramente uma razão anterior; consequentemente, ao se negar o direito do raciocínio de ser considerado como pensamento, limitamos o próprio pensamento.²⁸

São tais premissas que os argumentos comunistas desenvolvidos por Ilienkov em seus quatro textos escritos sobre a inteligência maquínica e a filosofia – os dois panfletos “*O Mistério da Caixa-preta*” (de 1968) e “*As Notas sobre o Insano*” [“Insano”, do russo: *Bezumtsev*] (de 1978), o ensaio didático “*A Máquina e o Humano: Cibernética e Filosofia*” (de 1966) e seu livro seminal *A Dialética de Lênin e a Metafísica do Positivismo* (de 1980) [N.T.: traduções livres] – destinam-se a combater.

²⁶ Veniamin Pushkin e Arkadi Ursul, *Informatics, Cybernetics, Intellect*. Kishinev, Shtiinza, 1989, p. 92.

²⁷ *Ibid.*, 181.

²⁸ *Ibid.*, 145.

Em primeiro lugar, Ilienkov argumenta, é verdade que todas as internalidades biológicas, a circulação sanguínea, a digestão, são sistemas autorregulados em desenvolvimento; mas eles não podem ser considerados dialéticos apenas com base no autodesenvolvimento. Isso porque a dialética implica numa relação com os fenômenos externos aos sistemas autodesenvolvidos. Curiosamente, o próprio Pushkin reconhece que a autonomia da autorregulação sistêmica, por um lado, e a sua própria ênfase na prioridade do sujeito humano ao navegar redes neurais, por outro, não andam juntas. Se a dialética implica numa junção de desidentificação constante entre o eu e o nãoeu, então, sistemas autorregulados e suas imanências autônomas de autodesenvolvimento não podem ser consideradas dialéticas.

Em segundo lugar, embora uma junção de desidentificação constante, Pushkin reconheça a dimensão social da consciência, ele, não obstante, a trata como um desenvolvimento evolutivo do cérebro, isto é, ainda determinada por reflexos, cuja fonte, apesar de todas suas extensões sociais, permanece no cérebro. Por contrates, de acordo com a interpretação marxista da consciência (por exemplo, na psicologia de Vigotski, ou na própria lógica dialética de Ilienkov), a consciência é nãoindividual, externa e genérica/geral por definição, isto é, o cérebro sempre foi um órgão aplicado, secundário, tanto para consciência, quanto para a linguagem.

Em terceiro lugar, a razão e o raciocínio não formam uma unidade que garanta a necessária transmissão de um para o outro. Pensar não necessariamente implica numa racionalização da formalização, e raciocinar a formalização pode não necessariamente levar a qualquer salto intuitivo de uma mente pensante. Consequentemente, mesmo se o raciocínio permaneça como razão em sua variação formalizada, dentro dessa formalização, o raciocínio muda qualitativamente ao ponto em que não é mais um procedimento do pensamento e sua reversibilidade automática em pensamento não é possível.

Mesmo no seu último livro, *A Dialética de Lênin e a Metafísica do Positivismo* (1980),²⁹ Ilienkov, referindo-se particularmente a obra de 1908 de Lênin, *Materialismo e Empirio-crítico*, segue reiterando seus argumentos sobre por que a filosofia não deveria ser simplesmente identificada com as ciências duras. Como ele argumenta, meros dados não podem ser conhecidos sem meios gnosiológicos de generalização – e a generalização sempre implica em contradição dialética. Desse ponto de vista, a tensão dialética entre o abstrato e o concreto não pode ser resolvida através de isomorfismos técnico-naturalistas; além disso, não podem haver isomorfismos entre leis cibernéticas, biológicas, físicas e suas aplicações à vida social.

O contexto em que Ilienkov escrevia os textos acima mencionados era um de ansiedade de que a gnosiologia filosófica pudesse ser superada por programas de inteligência e algoritmos computacionais. De fato, à altura da publicação de seu panfleto, “*As Notas sobre o Insano*”, em 1978, numerosas posições burocráticas de liderança na filosofia acadêmica soviética e suas ciências humanas eram ocupadas por antigos físicos, engenheiros e cientistas.³⁰ Importante

²⁹ Evald Ilienkov, *Lenin's Dialectics and the Metaphysics of Positivism* (tradução do original em russo: *Leninskaya Dialektika i metafizika pozitivizma*). Moscou, Mir Philosophii, 2015. Disponível em inglês no endereço: <https://www.marxists.org/archive/Ilienkov/works/positive/index.htm>.

³⁰ Evald Ilienkov, “The Notes of Bezumtsev”, In. Evald Ilienkov, *Philosophy and Contemporaneity*, org. Andrey Maidansky. Belgorod, Belgorod Publishers, 2016, pp. 10–14.

lembrar, a preocupação de Ilienkov não se fundamentava em qualquer recusa obscurantista da pesquisa sobre inteligência artificial que, para ele, era um complemento técnico indispensável para o pensamento; mas, por medo que a dialética como principal método filosófico indispensável à sociedade comunista estivesse sendo substituída por métodos positivistas, discretos, de quantificação que era mais aplicável à sociedade do capitalismo burocrático.

“*As Notas sobre o Insano*” são escritas em nome de um personagem paródico, um PhD de “qualquer” ciência, que está entediado com todos os campos científicos existentes, e que, em busca de uma nova disciplina, decide combinar expertise com cães e teoria cinemática (*kinno*, termo do alemão para “cinema”) para construir uma nova metateoria da kinologia [N.T.: trocadilho com o termo “cinologia”, que é a ciência que estuda os cães]. A ciência da kinologia generalizaria não apenas cães, mas aqueles que generalizam cães em relação a outra disciplina: o cinema. Em última análise, o pseudocientista fictício de Ilienkov lista diversos acadêmicos com quem deseja colaborar, que são nomes alterados de alguns dos mais renomados cibernéticos soviéticos da década de 70: Victor Glushkov e Mikhail Rutkevich.³¹ O nome do personagem principal do panfleto é Upriamzev (do russo: o obstinado); um trocadilho em referência direta a Boris Ukrainzev, um engenheiro e construtor que assumiu o comando do Instituto de Filosofia da Academia de Ciências em 1974. Como escreve Andrei Maidansky em seu prefácio ao livro de Ilienkov, *Filosofia e Contemporaneidade*, Ukrainzev seguiu carreira na filosofia após ocupar vários cargos no partido, inclusive o de chefe de um dos setores ideológicos do comitê central do PCUS. Tornando-se diretor do Instituto de Filosofia, Ukrainzev fundou e presidiu, ali, a seção dedicada aos problemas filosóficos da cibernética. Segundo Maidansky, “para Ilienkov, a nomeação de Ukrainzev como diretor do Instituto de Filosofia teve consequências devastadoras. Ukrainzev era a encarnação de tudo que Ilienkov odiava – a ditadura ideológica combinada com ignorância filosófica militante, justificada pelas mais recentes conquistas das ciências contemporâneas”.³²

De forma similar, em *O Mistério da Caixa-Preta*,³³ panfleto publicado em 1968, Ilienkov criou uma distopia tecnocrática na qual há uma superação total da razão e do pensamento pela inteligência maquínica. O texto pode ser lido como uma tentativa de revelar os parâmetros da lógica dialética que não podem ser sequestrados pelo raciocínio algorítmico. *O Mistério da Caixa-Preta* toca, dessa forma, em algumas das questões mais cruciais em jogo, hoje, eu diria, na investigação sobre o que é a razão. Quais são esses componentes da razão humana que não podem ser emulados por qualquer forma de inteligência maquínica? A inteligência maquínica é capaz de se tornar uma Sujeito autopoietico soberano e autônomo, cuja natureza epistêmica é diferente da forma de especulação humana, ou ela permanece complementar à

³¹ Victor Glushkov, matemático soviético e um dos fundadores da computação soviética, tornou-se autor muito frequente em revistas filosóficas de meados da década de 60 em diante. Mikhail Rutkevich, físico por especialização, nomeado decano da faculdade de filosofia na Universidade dos Urais.

³² Andrei Maidansky, prefácio ao livro de Evald Ilienkov, *Philosophy and Contemporaneity*, p. 10.

³³ Evald Ilienkov, “The Mystery of Black Box. Sci-Fi Prelude”, In. *On the Idols and the Ideals* (tradução livre do original em russo: *Ob Idolakh I Idealakh*). Politizdat, 1968, pp. 11–28. Disponível online no endereço: <http://libelli.ru/works/idols/index.htm>

razão humana? Em outras palavras, precisamente estas questões que Negarestani e Parisi afirmam responder e seus textos recentes.

Na história contada no panfleto de Ilienkov de 1968, um estudioso cibernético, Adam Adamich, decide que o cérebro humano não possui quaisquer diferenças essenciais da computação maquínica. Certo de que a máquina tem mais chances de incrementar sua inteligência do que a mente humana, que se desenvolve de forma muito lenta, ele inventa uma inteligência artificial destinada a acelerar processos de pensamento. Ela emula o pensamento de forma mais eficiente do que o cérebro humano. Todas aquelas discussões sobre a diferença qualitativa entre a inteligência humana e a maquínica, conforme representada por categorias tais como razão, vontade, o ideal ou o sublime, são rejeitadas por Adam Adamich como nada mais do que mitologia obsoleta; uma mitologia que um dia foi confundida com filosofia. A máquina de inteligência incrementada criada pelo estudioso, gradualmente prolifera-se em um sistema neural mais amplo, permitindo que cada máquina adquira a capacidade de implementar autonomamente o autoaprendizado e autoaperfeiçoamento.

Surge um problema, no entanto, quando uma das mais avançadas máquinas – “um ouvido pensante” – alcança seu objetivo último: ele “aprende” a ouvir tudo no planeta; mas como não há sons no cosmos, seu posterior aperfeiçoamento se torna desnecessário, ao passo que o algoritmo de melhoria inscrito em sua codificação incessantemente instiga a máquina a se desenvolver ainda mais. Essa situação cria uma contradição: a perfeição é uma capacidade interminável de uma inteligência artificial, mas não há necessidade disso. Eventualmente, para resolver tal contradição, o sistema neural estabelece a autoridade de uma “Caixa-Preta”: uma máquina de metainteligência que, simplesmente, neutraliza todas as contradições, e na qual todos os dados em excesso podem desaparecer quando não são mais necessárias. Assim, quando qualquer outra máquina passa a falar por causa da contradição, a Caixa-Preta imediatamente neutraliza o problema. A Caixa-Preta torna-se, em outras palavras, um dispositivo para entrar e devorar os excessos de algoritmos e dados que não são logicamente necessários, mas que tinham de se proliferar como consequência de uma capacidade infinita de resultados algorítmicos – isto é, bastante similar ao incomputável descrito por Parisi.

Em *O Mistério da Caixa-Preta*, no fim das contas, o inventor do sistema, Adam Adamich, é culpado por pensamento excessivo; as máquinas o decapitam e substituem sua cabeça por um dispositivo de memorização de dados. A conclusão didática é que a perfeição da computação foi alcançada, mas a infinitude de produção que foi inscrita na máquina se torna desnecessária. Então, paradoxalmente, a infinitude, quando cessa de ser uma categoria do pensamento e da dialética, e é considerada como um mero fluxo de dados, não pode manifestar sua verdadeira natureza, que deveria ser dialética e contraditória. Na busca pelo limite garantido da infinitude, as máquinas alcançam a condição do fim absoluto do pensamento, que coincide com o vazio permanente da Caixa-Preta.

Apesar do fato de *O Mistério da Caixa-Preta* ter sido escrito no fim da década de 60, num contexto muito diferente da academia soviética, as principais reparações técnicas no incremento da mente que estão presentes na obra são, na verdade, bastante similares àquelas encontradas nas teorias atuais da computação. Elas podem ser resumidas assim:

1. Uma capacidade de autoaperfeiçoamento, aceleração e autoaprendizado pela máquina.
2. O caráter discreto de tarefas algorítmicas e o despejo de quaisquer entradas borradas, contraditórias, quem possam bloquear as saídas.
3. A infinitude desses dados discretos.
4. A divisão total de atividades e, portanto, de trabalho, como consequência da extrema discrição da algoritmização.
5. A autonomia e autopoiese da inteligência maquínica.

Enquanto a dúvida e a contradição (ou a “deficiência da filosofia”) diminuem a eficiência da razão e a tornam impotente nas teorias pós-filosóficas da mente ou do cérebro, para Ilienkov, é precisamente esses traços que constroem o pensamento. A “deficiência” da mente está inscrita na habilidade da mente. Essa deficiência é superada, não por meio de um armazenamento de conhecimento incrementado ou de dados conhecidos e funcionalidade do pensamento. Ao invés disso, é uma consciência da deficiência da razão humana em seu tratamento das contradições da realidade que é capaz de redimir tal deficiência. Além disso, a inevitável deficiência e perecibilidade do pensamento, e sua ligação como a neotenia humana – isto é, a retenção de capacidades protetivas para sobreviver em ambientes naturais, como condição em que a existência das espécies humanas é fundamenta – não contradiz sua busca pelo Absoluto.³⁴

Como Ilienkov afirma diversas vezes, fenômenos filosóficos e dialéticos são espirais, ou como bolas de neve – constantemente em movimento e, portanto, indiscretos como seres. O bem comum, o trabalho, a razão ou a cultura são, como tais, não autopoieticos, mas se realizam enquanto “não seres determinados por outrem”. A autopoiese implica na permanência do organismo como o eu, mesmo cercado por uma externalidade ambiental e em troca com ela, enquanto que os fenômenos listados acima – o bem comum, o trabalho, a razão, a cultura – pressupõem postular-se como não seres. “O Outro-eu”, nesse caso não é, simplesmente, um fora-do-eu, mas o princípio formativo do eu como do não eu, da não identidade. Dessa perspectiva, é impossível algoritmizar o pensamento, uma vez que o pensar não se restringe aos movimentos numa rede neural, ou dentro de um cérebro por si só, mas evolui externamente, incluindo o corpo, com seus sentidos, seu envolvimento em atividade, engajamento na sociabilidade, e outros seres humanos de todas as gerações e locais. Consequentemente, se alguém fosse emular uma inteligência artificial ou pensamento digitalmente, teria de criar toda uma civilização maquínica (uma que seria, além disso, completamente autônoma e independente da humana).³⁵ Ao mesmo tempo, a própria ideia de programar uma consciência humana ou um pensamento enquanto entrada não é implementável, uma vez que não há um único momento sequer que um ser humano e sua razão teria uma interface programática estável e discreta que pudesse ser usada como entrada. Como argumenta Ilienkov, se há alguma função no pensamento, é a de superar essa função. Como tal, mesmo que a computação inscreva dentro de si o incomputável como sua

³⁴ Ver Evald Ilienkov, “Cosmology of the Spirit”, trad. para o inglês por Giuliano Vivaldi, *Stasis Journal*, v. 5:2., 2017, pp. 164–90.

³⁵ A. Arsenev, E. Ilienkov e V. Davidov, “Machine and Human: Cybernetics and Philosophy”, In. *Lenin’s Theory of Reflection and Contemporary Science*, org. F. Konstantinov. Moscou, Nauka 1966, pp. 265–283.

potencialidade autopoietica, ela não seria capaz de antecipar os caminhos concretos para lidar com a contradição, já que a condição da lógica algorítmica está em resolver ou neutralizar o paradoxo, e não de extrapolá-lo.³⁶

Como diz Boris Groys, a soberania do procedimento de pensamento só é possível quando ele é desfuncionalizado e mal comunicado. Além disso, um computador verdadeiramente interessante (artístico) seria aquele que "sempre produza o mesmo resultado - por exemplo zero - para todo e qualquer cálculo, ou que sempre produza resultados diferentes para o mesmo processo computacional".³⁷

Técnicas de alteridade dialética

Por que, em face das reivindicações para que a filosofia seja substituída pela pesquisa cibernética, deve a necessidade do método dialético, especificamente, ser insistida, pelo menos no que diz respeito à ontologia política do comunismo?³⁸ Para começar, para Ilienkov, a dialética é uma ferramenta específica de generalização (contra a abstração formal) que não simplesmente refina uma invariante da amplitude da realidade empírica, mas tem de reunir mente e corpo, coisa e conceito, concreto e abstrato. A mente e o corpo podem existir em equivocidade e paralelismo – como em Spinoza – ou estar encadeados em séries semióticas, independentemente de quaisquer lacunas topológicas e divergências. Por exemplo, no pós-estruturalismo e na semiótica de Guattari, a convergência do conceitual com o sensitivo/material foi implementada fornecendo um plano de representação para o significante e o significado. E isso se fez através de uma mera rejeição de qualquer incongruência semiótica entre eles: de forma que a combinação de uma coisa e um signo pudesse se dar performativamente e não semanticamente, isto é, sem sua fusão e sobreposição semântica. Na lógica dialética, por outro lado, uma coisa deve adquirir, também, uma dimensão numenal, isto é, deve ser generalizada na forma, também, de uma “noção”; e, vice-versa, a noção (*noumen*) deve ter a oportunidade de ser embutida e revelada na realidade, na atividade e na coisidade.

Isso é central para o argumento de Ilienkov: quando uma noção é abstraída das coisas, então, as coisas se tornam abstratas, também. A interpretação é indispensável, portanto, simplesmente porque uma coisa se uma noção, sem uma generalização, sem ser refletida como é refletida não tem um ser próprio. Como tal, a interpenetração de conceito e coisa é necessária para superar tal abstração. A interpenetração entre coisa e noção pode ser implementada apenas por procedimento dialético. Assim, a generalização é uma forma de abstração na qual uma noção nunca está descolada da realidade ou coisidade, mas mantém uma ligação com ela.

³⁶ Curiosamente, Alexander Zinoviev, o autor da "Lógica da Ciência", que em sua obra seminal tentou construir os matemas lógicos de várias ciências e seus léxicos e metodologias, reitera incessantemente em seu livro que a lógica matemática tem uma função instrumental aplicada e não pode substituir os procedimentos dialéticos ou filosóficos da razão.

³⁷ Boris Groys, "The Museum as a Cradle of Revolution", *E-flux*, v. 106, fevereiro de 2020, disponível no endereço: <https://www.e-flux.com/journal/106/314487/the-museum-as-a-cradle-of-revolution/>.

³⁸ Haveria uma questão adicional a respeito de por que a filosofia não poderia residir também em métodos não dialéticos; por exemplo, em um método spinozista. Mas isso teria que ser assunto de outro texto.

O paradoxo de unificar mente e matéria por meio do procedimento dialético pode ser encontrado no fato de que apenas a desidentificação da alteridade pode, assim, levar à generalização. Pode-se unificar e convergir a coisa e o conceito, não em virtude da identificação entre um e o outro, mas em virtude de cada identidade ser diferente de si mesma – a coisa sendo diferente de si mesma em seu aspecto numenal, e a noção sendo diferente de si mesma em sua concretização material. É essa constante alteridade autorresignada que implica postular tanto a coisa quanto o conceito em termos gerais. Esta é a razão por que a coisa e sua significação não podem ser codificadas e quantificadas. Tal obsessão com o monismo dialético é, de fato, um tipo de absolutismo comunista para Ilienkov, visto que somente a economia (comunista) não monetizada e não privatizada poderia fornecer o modo acima mencionado de convergência entre ser e pensar. Apenas numa economia não monetizada, ambas as coisas e as noções são incomensuráveis, não quantificáveis, generalizáveis. Inversamente, a forma monetária das coisas mercantilizadas implica e requerem quantificação formalizada, abstrata e discreta das coisas e seus significantes. A filosofia, como tal, torna-se um trabalho constante de generalização dialética não quantificável, em oposição à quantificação e abstração numérica, que sempre permanece discreta, como dados reversíveis, e nunca transcendem a uma qualidade irreversível.

O que Ilienkov mostra em seu livro anterior (e mais celebrado), *Dialética do Abstrato e do Concreto* [N.T.: tradução livre] (publicado em 1960), é que a lógica dialética não se encontra na mera extração da lógica da esfera vivente. Ao invés disso, essa lógica se encontra e se localiza apenas dentro da esfera viva incomensurável da atividade. Ainda assim, isso não significa que a soma dos fenômenos reais deva coincidir com a essência lógica desses fenômenos. Isso porque a lógica dialética de Marx é qualitativa; ela pressupõe a irreversibilidade da qualidade no procedimento dialético – uma abordagem que se difere da irredutibilidade naturalista e incompressibilidade dos dados empíricos e científicos. A lógica não dialética produz identificações abstratas através da destilação metafísica. A lógica dialética abstrai e generaliza, mas o faz manifestando a essência viva da coisa, do fenômeno, da lei de sua existência.

É nesse contexto que *Dialética do Abstrato e do Concreto* apresenta uma técnica de alteridade dialética – mostrar como o ser do “eu” é sempre o ser do “não eu” – que, para Ilienkov, implica num método não positivista de especulação, indispensável para o comunismo.³⁹ Ilienkov encontra um conjunto de exemplo de tal alteridade na economia política de Marx, assim, demonstrando que a análise de Marx da economia política – ao contrário da ideia de que a famosa 11ª tese de Marx sobre Feuerbach implicava um simples desvio da filosofia em favor da práxis social – foi um modelo de lógica dialética e, de fato, ela própria, uma gnosiologia filosófica. Por exemplo, como enfatiza Ilienkov, quando Marx define a lógica do valor, ele não o faz extraindo um traço unificador de vários tipos de valor, ou colhendo todos os dados sobre o valor e destilando um traço unificador disso – como uma lógica algorítmica sugeriria. Ao invés disso, para definir a lógica do valor (como mais-valor) ele dispensa a totalidade do reino da teoria do valor para descobrir sua lógica no reino que nunca foi uma

³⁹ Evald Ilienkov, *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Scientific and Theoretical Thinking* (tradução livre para o inglês do original em russo: *Dialektika Abstraktnogo i konkrernovo v Nauchno-teoreticheskom Mishlenii*) Moscou, Philosophy Institute of Academy of Sciences, 1960.

parte exemplar da teoria do valor. Este "outro" reino não relacionado à teoria do valor estava na realidade crua e era uma troca não monetizada de uma mercadoria por outra - de uma forma de trabalho com outra forma de trabalho. Essa troca não monetizada foi considerada como uma exceção na teoria do valor. Mas, precisamente essa exceção foi usada por Marx como a condição específica a partir da qual generalizar a lógica do valor. Nesse caso, Marx provou, de acordo com Ilienkov, que para entender o mais-valor, tem de se deixar de lado as características e funções do valor como tais, e partir de outros fenômenos, profundamente enraizados na troca bruta, na verdade, ainda não tendo qualquer significação articulada. Nesse caso, a essência conceitual generalizada de um fenômeno (o valor) foi encontrada em outro fenômeno ou através de outro fenômeno (a troca entre várias formas de trabalho).⁴⁰ Mas tal generalização poderia ter ocorrido, apenas, precisamente pela busca da lógica numenal na realidade bruta da troca, pela descoberta da lógica em procedimentos vivos, ao invés de dados abstratos já dados sobre o valor.

Comunismo, mortalidade e razão

Para Ilienkov, a lógica dialética, diferente da lógica algorítmica, manifesta um paradoxo de incomensurabilidade: a saber, que o universal (o absoluto) e a busca por ele no pensamento persistem precisamente devido à indiscrição funcional da existência humana, e as deficiências essências da razão e do pensamento. Em sua genealogia, a filosofia e especulações sobre a razão emergem com o eclipse das teocracias, de deuses e quaisquer criaturas sobrenaturais. Precisamente porque o corpo pensante não pode mais se valer de Deus, ou forças sobrenaturais, ele deve automaticamente postular sua razão como não individual, genérica, universal, inter-humana. Na verdade, o corpo-organismo humano precário, que é descrito por Descartes em seu *L'Homme* [N.T.: do francês: O Homem] como o mecanismo de um relógio, é o corpo deficiente sem animação ou apoio divinos, que se apega à razão e o pensamento como único recurso que o postularia em um sentido geral.

Em seu "*Cogito e História da Loucura*", escrito na mesma época dos textos de Ilienkov, Derrida defende que o *cogito* cartesiano poderia ser interpretado não como a mera hegemonia da racionalidade, mas como a coragem especulativa de declarar uma consciência da mortalidade, por um lado, e a capacidade de confirmar que ainda não se está morto devido ao ainda operante trabalho humano do pensamento, por outro.⁴¹ O *cogito* poderia ser interpretado, nesse caso, não como "eu, o sujeito racional, penso, portanto, eu existo", mas como "eu ainda não estou morto, não estou muito certo se estou são ou louco, como Deus não pode mais confirmar; mas parece que, se eu ainda posso pensar, eu ainda não estou morto, embora esteja constantemente à beira da morte". Na verdade, a gnosiologia filosófica desde Sócrates nunca cessou de enfatizar a mortalidade como aspecto crucial do pensamento e razão. A mortalidade é o resultado da intensidade da temporalidade e fatalidade sem a qual a razão humana e sua intencionalidade não pode ser imaginada. O *Fédon* de Platão, assim como sua *Apologia a Sócrates*, localiza a fonte do pensamento dialético na aceitação da morte por um filósofo. A gnosiologia filosófica, assim como a razão, é construída pela mortalidade humana

⁴⁰ Ibid., pp. 65–93.

⁴¹ Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness", In. *Writing and Difference*, trad. de Alan Bass Londres, Routledge, 1978, pp. 31–63.

na tentativa de superar especulativamente essa mortalidade.⁴² Como argumenta Boris Groys, a razão humana, diferente da inteligência maquínica, é formada pelo risco da morte, ou o medo e consciência da morte.⁴³

Do ponto de vista de um pensamento comunista que busca desenvolver seus próprios postulados militantes sobre o que é a razão, como argumenta Ilienkov, isso quer dizer que a razão humana não é um poder soberano, é um testemunho de estar sem qualquer suporte ontológico, na neotenia, neste mundo, junto com outros. A necessidade de desenvolver a palavra e novas cosmologias seculares, que são filosóficas e políticas, surge precisamente dessa fraqueza, falta de fundamento e abandono do humano - não da força do inumano, protegida por forças sobrenaturais, fantasias psicodélicas ou incrementos digitais.

⁴² Em artigo recente, Franco Berardi afirma a mortalidade e a temporalidade como os principais traços que confirmam a incomensurabilidade da consciência. “Sensitive Consciousness and Time against Transhumanist Utopia”, *E-flux*, v. 98, fevereiro de 2019, disponível no endereço: <https://www.e-flux.com/journal/98/257322/sensitive-consciousness-and-time-against-the-transhumanist-utopia/>

⁴³ Boris Groys, “*The Museum as a Cradle of Revolution*”.