

# K R I T E R I O N

REVISTA DE FILOSOFIA  
Fundada em 1947

NÚMERO FINANCIADO COM RECURSOS DO

***Programa de Apoio a Publicações Científicas***



Ministério  
da Educação

Ministério da  
Ciência e Tecnologia



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



# K R I T E R I O N

## REVISTA DE FILOSOFIA

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

---

VOLUME LXIII

Nº 153 setembro a dezembro / 2022

ISSN 1981-5336

KRITERION B.HORIZONTE V.LXIII Nº 153 p. 561-834 Set. a Dez./2022

Belo Horizonte

Minas Gerais

Brasil

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

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

**EQUIPE EDITORIAL**

**Editora-Chefe**

Patrícia Maria Kauark Leite, Universidade Federal de Minas Gerais

**Editor-Adjunto**

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

**CONSELHO EDITORIAL**

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

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

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

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

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

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

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

**CONSELHO CONSULTIVO**

Daniilo Marcondes, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Don Garrett, New York University

Edgar Marques, Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Eliane Escoubas, Université Paris XII

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

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

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

José Henrique dos Santos, Universidade Federal de Minas Gerais

Leiser Medanes, Universidad de Buenos Aires

Manfredo Araújo Oliveira, Universidade Federal do Ceará

Marcelo Aquino, Universidade do Vale dos Sinos

Marcelo Perine, Pontifícia Universidade Católica São Paulo

Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, Universidade de São Paulo

Marya Schechtman, University of Illinois Chicago

Nancy Fraser, The New School for Social Research

Nelson Gomes, Universidade de Brasília

Olimpia Lombardi, CONICET, Universidad de Buenos Aires

Paulo Margutti, Faculdade Jesuíta de Filosofia de Teologia

Ricardo Ribeiro Terra, Universidade de São Paulo

Ricardo Salles, Universidad Nacional Autónoma de México

**PRODUÇÃO EDITORIAL**

**Secretaria**

Larissa Pena Elguy (Universidade Federal de Minas Gerais)

**Revisão**

Lourdes Nascimento (português)

Leonardo Meirelles (espanhol)

Mateus Gomes (inglês)

**Diagramação**

Raniere Gonçalves de Lima

**FICHA CATALOGRÁFICA**

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

Kriterion / Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. v. 63, n. 153, (set./dez., 2022), [recurso eletrônico] – Belo Horizonte: UFMG, 2022.

Quadrimestral

ISSN Eletrônico: 1981-5336

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

CDD 050.981

# SUMÁRIO

ARTIGOS	567
<b>O problema teórico-filosófico da crise capitalista: o debate de Guy Debord com E. Bernstein e R. Luxemburgo</b> João Emiliano Fortaleza de Aquino	567
<b>Descrição: efeito de real ou efeito de igualdade? Um diálogo de Rancière com (e contra) Barthes</b> Daniela Cunha Blanco	589
<b><i>Distancia infinita: lectura y radicalización del concepto de “distanciamiento estético” en las obras de Maurice Blanchot y Walter Benjamin</i></b> Diego Fernández H.	613
<b>Friedrich Eduard Beneke: Psicologismo, Psicología y Metafísica</b> Mario Ariel González Porta	635
<b>El imperio de la ley y los límites a la discrecionalidad judicial en la teoría de la equidad de Aristóteles</b> Eduardo Esteban Magoja	659
<b>Crença, verdade e exatidão: o realismo científico encontra a filosofia das medições</b> Félix Flores Pinheiro	683
<b>Spinoza e McTaggart</b> Ulysses Pinheiro	709
<b>An epistemic non-individualistic conception of reflection: an essay</b> Waldomiro José Silva Filho	731

<b>True Pejorative Sentences Beyond the Existential Core: On Some Unwelcome Implications of Hom and May's Theory</b>	<b>757</b>
Ludovic Soutif André Nascimento Pontes	
<b>O lamaçal do progresso: imagens do esquecimento em Benjamin e Kafka</b>	<b>781</b>
Ulisses Razzante Vaccari	
<b>Rousseau e o Caso da Córsega: sistemas econômicos e formas de governo</b>	<b>803</b>
Thiago Vargas	
<b>Normas para publicação</b>	<b>827</b>

## ARTIGOS

### **O PROBLEMA TEÓRICO-FILOSÓFICO DA CRISE CAPITALISTA: O DEBATE DE GUY DEBORD COM E. BERNSTEIN E R. LUXEMBURGO\***

### ***THE THEORETICAL-PHILOSOPHICAL PROBLEM OF THE CAPITALIST CRISIS: GUY DEBORD'S DEBATE WITH E. BERNSTEIN AND R. LUXEMBURG***

*João Emiliano Fortaleza de Aquino*  
<https://orcid.org/0000-0003-0285-8628>  
[emiliano.aquino@uece.br](mailto:emiliano.aquino@uece.br)

*Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, Ceará, Brasil*

**RESUMO** *Este artigo trata do fundamento econômico da teoria crítica apresentada por Guy Debord em “A sociedade do espetáculo” (1967). Nesse ponto, a tese fundamental dessa teoria é que o capitalismo avançado teria dominado as tendências à crise pela atuação estatal. Essa atuação não expressaria a autonomia da política sobre a economia, mas, antes, o movimento autônomo da economia fetichista atuando conscientemente no Estado. Acompanhando Debord, o artigo tenta mostrar como essa concepção teórica retoma os termos filosóficos do debate de Rosa Luxemburgo e Eduard Bernstein sobre a crise capitalista, no início do século XX, posicionando-se de uma maneira muito própria diante dessa questão.*

\* Artigo submetido em: 12/07/2021 Aprovado em: 05/02/2022.

**Palavras-chave:** *Sociedade do espetáculo. Crise capitalista. Contratendências. Guy Debord.*

**ABSTRACT** *This article deals with the economic foundation of the critical theory presented by Guy Debord in “The society of the spectacle” (1967). At this point, the fundamental thesis of this theory is that advanced capitalism would have dominated the crisis tendencies through State action. This action would not express the autonomy of politics over the economy, but rather the autonomous movement of the fetishist economy acting consciously in the State. Following Debord, the article tries to show how this theoretical conception retakes the philosophical terms of Rosa Luxemburg and Eduard Bernstein’s debate on the capitalist crisis, in the beginning of the 20th century, positioning itself in regard to this issue in a very unique way.*

**Keywords:** *Society of the spectacle. Capitalist crisis. Counter tendencies. Guy Debord.*

*A Célia Zannetti.*

Guy Debord (1998b, p. 95) pretende haver retomado “a crítica da economia política compreendendo precisamente e combatendo ‘a sociedade do espetáculo’”. Essa é uma tese central à teoria crítica do assim chamado “espetáculo”, teoria que o apresenta como uma forma histórica assumida pelo capitalismo moderno. O espetáculo constitui-se de um modo de produção (o capitalista), concebido criticamente na teoria debordiana sob o ponto de vista da totalidade, o ponto de vista do que Marx (1984b) chama de processo global de produção capitalista. Em outras palavras, o espetáculo constitui-se no terreno da economia. Essa afirmação é um ponto pacífico na recepção brasileira da obra de Debord desde o final dos anos 1990, sob o impacto do livro de Jappe (1999), cujo principal esforço é justamente restabelecer esse traço da teoria crítica do espetáculo, discutindo sua atualidade à luz da crise colapsar da sociedade produtora de mercadoria (tendo como referência Kurz, 1992).<sup>1</sup>

1 Em seu livro, Jappe adapta a Debord a interpretação kurziana de dois Marx (o da crítica do valor e o da luta de classes, supostamente ainda engajado na modernização capitalista). O presente artigo, embora se oriente por outra interpretação tanto de Marx quanto de Debord, não trata polemicamente dessas interpretações de Kurz e Jappe. Para uma discussão crítica sobre essas interpretações, ver Aquino (2006).



Neste artigo, pretendo expor as bases econômicas da teoria crítica do espetáculo, reconstruindo-as conceitualmente. Antes de tudo, penso que essa reconstrução deva ser feita a partir de uma questão fundamental à crítica da economia política, tal como ela se desenvolve com base e a partir de Marx, que são as tendências da economia capitalista à crise. Desse modo, a compreensão sobre o problema teórico da crise econômica capitalista no pensamento de Debord diz respeito à reivindicada posição da teoria crítica do espetáculo no projeto histórico da crítica da economia política. Essa questão, da qual poderei apresentar aqui apenas uma formulação inicial, se torna particularmente necessária diante da posição debordiana de que o capitalismo espetacular teria conseguido “compensar o efeito das tendências à crise” (*SdS*, § 82).<sup>2</sup>

Neste texto, pretendo apresentar e explicar essa posição de Debord, sem que, com isso, a tome como fechada e atual; tampouco, pretendo justificá-la. Essa tese, comum naquele momento, e mesmo posteriormente, a outras correntes da autonomia operária, parece ter sido desmentida pelo desenvolvimento capitalista posterior, já a partir de poucos anos depois de anunciada (refiro-me à crise econômica que, de modo intermitente e cada vez mais grave, se desenvolve desde os anos 1970). Desse modo, a tentativa deste artigo é contribuir para uma recepção mais integral, ou um desvio mais bem baseado, do pensamento de Debord entre nós.

## 1. O espetáculo e o processo global de produção capitalista

O espetáculo constitui-se, para Debord, num modo de produção, que inclui a produção (em sentido estrito) e sua reprodução (ampliada), pela mediação da circulação do capital (sob a forma da mercadoria e do dinheiro). Em termos marxianos, diz respeito, portanto, ao processo global de produção capitalista. Este o sentido da reivindicação debordiana da categoria da totalidade para a compreensão do espetáculo: “O espetáculo, compreendido em sua totalidade, é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente” (*SdS*, §6) (Debord, 1998a). O espetáculo é, portanto, uma produção de relações sociais que, segundo a forma social da produção assalariada de mercadorias, se alargam da produção ao todo da vida social. É a afirmação da produção mercantil como modo de produção que, na extensão prática de suas relações ao todo do vivido, produz sua justificação: é, assim, “a afirmação onipresente da escolha

2 Assim serão feitas no corpo do texto as referências de “A sociedade do espetáculo” (Debord, 1998a).

*já feita* na produção, e seu consumo/consumação corolário/a [*consommation corollaire*]” (*idem*).

O elemento fundamental desse alargamento da forma-mercadoria, e sua inteira forma social, é que o tempo quantitativo, que é o tempo próprio ao trabalho abstrato constitutivo do valor, se torna a forma histórica do tempo vivido mesmo fora da produção em sentido estrito: “O espetáculo é também [e Debord poderia ter dito melhor: por isso mesmo] a *presença permanente* dessa justificação, enquanto ocupação da parte principal do tempo vivido fora da produção moderna” (*idem*). Amplia-se aí o uso do tempo-mercadoria, com o tempo vivido fora do trabalho sendo também um tempo da e sob a mercadoria e, *por isso mesmo*, tempo de “inatividade [que] não é em nada liberada da atividade produtiva”, pois “depende dela [e] é submissão inquieta e admirativa às necessidades e aos resultados da produção; é ela mesma um produto de sua racionalidade” (*SdS*, § 27). Essa é justamente a questão do assim chamado tempo livre no capitalismo moderno, como consumo (realização monetária) de mercadorias: “Não pode haver liberdade fora da atividade, e no quadro do espetáculo toda atividade é negada, exatamente como a atividade real foi integralmente captada para a edificação global desse resultado [da produção]” (*idem*). Como replicação fora da produção da mesma lógica mercantil dada na produção, o uso da totalidade do tempo constitui o espetáculo não apenas como modo de produção, mas como formação econômico-social: “o espetáculo não é nada mais do que o *sentido* da prática total de uma formação econômico-social, seu uso do tempo” (*SdS*, § 11).

Como formação socioeconômica, o espetáculo baseia-se numa tese que é conceitual e histórica: o autodesenvolvimento da economia capitalista-mercantil, que dispõe de forças produtivas desenvolvidas, resulta, nas condições do capitalismo moderno, numa abundância mercantil. Se o espetáculo “submete a si os homens vivos na medida em que a economia os submeteu totalmente” (*SdS*, § 17), se, no mesmo passo, ele é a “ocupação total da vida social pelos resultados acumulados da economia” (*idem*), ou ainda, “o momento em que a mercadoria atingiu a ocupação total da vida social” (*SdS*, § 42) (e são muitas as passagens no mesmo sentido), é porque se conforma aí uma “abundância econômica” (§ 50), própria a um momento do desenvolvimento capitalista em que “o capital não é mais o centro invisível que dirige o modo de produção: sua acumulação o desenvolve [o estende, o mostra, *l'étale*] até a periferia sob formas de objetos sensíveis” (*idem*).

Debord explica essa abundância mercantil pela “expansão econômica” do capitalismo nas décadas que sucederam a segunda guerra; ela é, e assim ele a apresenta, a “economia se movendo por si mesma” (*SdS*, § 32). Esse

desenvolvimento autônomo da economia, como acumulação do poder do trabalho que se constitui em poder separado do trabalhador (valor econômico, capital), que, em busca de autovalorização (acumulação), se faz expansão econômica, abundância de produtos mercantis e, no mesmo movimento, ocupa toda a vida social, é concebido por Debord nos termos marxianos do “fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por ‘coisas suprassensíveis ainda que sensíveis’, que se realiza absolutamente no espetáculo” (*SdS*, § 36). A natureza fetichista da mercadoria (Marx, 1983, pp. 70-78), ao inverter a relação sujeito-objeto, produtor-produto, homem-coisa, institui relações econômicas autonomizadas que, sob a forma do valor-capital, ganham vida própria diante dos homens em virtude do seu processo contínuo de valorização nas condições da concorrência capitalista. No dizer de Marx (*ibidem*, pp. 129 e 130), a “circulação do dinheiro como capital é [...] uma finalidade em si mesma [...]”, e, por isso mesmo, “o valor se torna aqui sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, modifica sua própria grandeza [...], se autovaloriza”.<sup>3</sup> Em outras palavras, tornando-se sujeito de seu próprio processo de autovalorização, o capital é a economia que se move segundo seus próprios fins, como produção social regida pelas leis fetichistas da produção/reprodução do valor, que está presente na expansão econômica e em sua abundância mercantil, que é o conteúdo do espetáculo.

Já aqui podemos identificar algumas categorias fundamentais à teoria econômica do espetáculo: capital acumulado, produção concentrada, expansão econômica, abundância mercantil, todas fundadas na natureza fetichista da economia capitalista-mercantil. Impulsionada por seu caráter fetichista, a economia move-se autonomamente, já que o capital é valor que só se mantém como tal se permanece em perpétuo movimento de autovalorização, do que resultam a expansão econômica e a abundância mercantil.

Ora, do ponto de vista do debate clássico (e tenho em vista, principalmente, a polêmica entre Eduard Bernstein e Rosa Luxemburgo), uma questão se impõe: o problema da realização monetária da mercadoria produzida, na qual se encontra o valor a mais que lhe é acrescentado em sua produção assalariada. Em outras palavras, se Debord se refere ao movimento autônomo da economia

3 “[C]omo o objetivo que move as ações de cada capitalista é o lucro, quanto maior o diferencial de valor entre o que adiantou e o que recebeu de volta, maiores serão seus ganhos. Por conta disso, todos são empurrados a revolucionar constantemente as condições de produção, o que acaba por transformá-los em prisioneiros da necessidade de acumular por acumular. Entretanto, quanto mais se entregam a essa corrida pela valorização, tanto mais o movimento do capital se impõe como ente autônomo em confronto com as previsões e cálculos do capitalista individual. E assim, tanto mais o capital adquire existência independente, a ponto de se transformar em algo idêntico a si mesmo, que se compara consigo mesmo nas diferentes fases do seu movimento cíclico” (Teixeira, Santos, 2020).

capitalista-mercantil, enquanto “desenvolvimento econômico infinito” (*SdS*, § 51), é legítimo perguntar pelas condições em que esse desenvolvimento se dá mediante a reprodução ampliada do capital (justamente como o faz Luxemburgo (1985)), reprodução que só se efetiva pela realização monetária da mais-valia materializada nas mercadorias produzidas (que devem, pois, ser vendidas), possibilitando ao capital, assim acumulado, dar início a um novo ciclo D-M-D’. Este ciclo, como expõe Marx (1984a, p. 25 ss), divide-se em dois momentos independentes: D-M, o de compra de meios de produção e força de trabalho, e M-D’, de venda das mercadorias produzidas, já acrescida do mais-valor, donde justamente a necessidade econômica de sua nova transformação em dinheiro. É nesse hiato entre o primeiro e o segundo momentos do ciclo do capital, cuja unidade, contudo, é condição para que um novo ciclo se inicie (dando prosseguimento, assim, à reprodução/acumulação indefinidas do capital), que se inscreve a possibilidade da crise de superprodução de capitais e mercadorias. Essa crise manifesta a superioridade da capacidade produtiva do capital em face da capacidade do mercado de absorver e realizar monetariamente as mercadorias produzidas, já acrescidas de mais-valor; manifesta, portanto, a não equivalência, que, contudo, é imanente e necessária à produção do capital, entre a massa salarial em circulação e a massa de valor disponível em forma de mercadoria em busca de realização monetária. A crise econômica, assim entendida, expressa “a contradição interna existente entre a produção privada e o consumo, de um lado, e o nexos social de ambos, de outro”; expressa, pois, “contradições gerais da produção capitalista” (Luxemburgo, 1985, p. 17). O debate no interior da social-democracia alemã na passagem do século XIX ao XX entre Rosa e Bernstein diz respeito justamente a essa questão, com a primeira sustentando a tese da inevitabilidade da crise, ao termo de determinado processo acumulativo do capital, e o segundo defendendo que a modernização do capitalismo havia desenvolvido, de modo imanente à própria economia capitalista, contratendências à crise. Voltarei a essa questão.

Debord tinha plena consciência desse problema, tal como fora elaborado por Rosa Luxemburgo e Eduardo Bernstein no debate da social-democracia alemã, de modo que se posiciona em face dele, posição esta que compõe a própria teoria crítica do espetáculo. No que diz respeito à pergunta mais geral sobre as possibilidades de contratendências à crise econômica do capitalismo, Debord toma explicitamente partido pela posição bernsteiniana; e o faz, de início, pela mediação de dois conceitos.

O primeiro deles é o de “sobrevivência aumentada”. Determinado pela necessidade da reprodução ampliada do capital, o

desenvolvimento incessante da potência econômica sob a forma da mercadoria [...] chega cumulativamente a uma abundância na qual a questão primeira da sobrevivência está sem dúvida resolvida, mas de uma maneira que ela deve se reencontrar sempre; é a cada vez posta de novo num grau superior (*SdS*, § 40).

Entendamos: as forças produtivas garantem a satisfação das carências constitutivas da ‘primeira sobrevivência’ (modifico um pouco os termos do próprio Debord), que está assim resolvida pela capacidade produtiva da sociedade, mas a abundância de mercadorias reconstitui a sobrevivência, ou constitui uma ‘segunda sobrevivência’, jamais resolvida, pois a cada vez se apresenta, em “grau superior”, como ainda carente, dada a produção de produtos mercantis sempre mais diversos e renovados. Por isso, a privação se reinstaura de outra forma: “se a sobrevivência consumível é alguma coisa que deve aumentar sempre, é porque ela não cessa de trazer consigo a privação”, uma “privação tornada mais rica” (*SdS*, § 44). Essa sobrevivência aumentada, que contém a privação, sob a “necessidade [*nécessité*] do desenvolvimento econômico infinito”, constitui-se pela substituição da “satisfação das primeiras carências [*besoins*] humanas sumariamente reconhecidas, por uma fabricação ininterrupta de pseudocarências [*pseudo-besoins*] [...]” (*SdS*, § 51).

Nessa última passagem, o importante me parece ser a distinção entre *necessidade* econômica e *carências* humanas. Com base nela, o conceito de *pseudocarências* nomeia a submissão da esfera das carências (na qual se situam o valor de uso e seu consumo) à esfera da necessidade econômica (da reprodução ampliada do capital, na qual se inclui a realização monetária do valor mercantil). Longe de qualquer naturalismo das carências humanas, esse conceito visa a explicar por que as carências constitutivas da segunda sobrevivência já não se situam no terreno dos desejos, das fantasias, das tradições culturais e suas rupturas etc. (cf. *SdS*, § 30), ou ainda, de um “desenvolvimento orgânico das carências sociais” (*SdS*, § 68), mas são carências produzidas pela necessidade econômica (por isso, pseudocarências); diz, assim, que quando as carências constituídas historicamente podem satisfazer materialmente, a necessidade econômica da reprodução do capital se impõe, produzindo carências à sua imagem. Tomada a categoria da necessidade em seu sentido filosófico forte (oposto à contingência e, no limite, à possibilidade), as pseudocarências, que sob ela se constituem, expressam a natureza fetichista da forma-mercadoria.

Mas algo mais se passa aí: seria própria às relações sociais produzidas pela economia mercantil, quando esta assume a totalidade da vida social, a correspondente produção de carências adequadas e submetidas à necessidade econômica da realização monetária do valor; e, portanto, em decorrência da produção planejada, calculada, dirigida pelos diversos níveis de especialização

e gestão do sistema produtivo. Não se trata, pois, de manipulação dos desejos, das fantasias etc., mas da produção social de carências (e todas as carências, mesmo as imediatamente naturais, são sempre socialmente elaboradas), com base na produção de seus meios de satisfação no interior da reprodução cíclica do capital. É assim que, “Mobilizando todo uso e se assenhorando do monopólio da satisfação, [o valor de troca] findou por dirigir o uso. O processo de troca se identificou a todo uso possível e o reduziu a seus efeitos [à *sa merci*]” (*SdS*, § 46).

Este seria um primeiro e importante fator a contra-atacar às tendências da crise de superprodução, pois, na submissão da carência à necessidade econômica, garante a realização monetária do valor mercantil. O espetáculo, como uma totalidade de relações sociais produzidas na experiência mercantil, produz forma de sensibilidade, inclinações, tendências etc.; repito, ele é o *sens* (ao mesmo tempo, a orientação, o critério de julgamento, o sentimento, a sensibilidade) da “prática total de uma formação econômico-social” (*SdS*, § 11). Desse modo, quando as primeiras carências estão satisfeitas, a produção mercantil, enquanto produção mercantil de meios de satisfação, torna-se também produção de novas carências, determinadas não apenas pelas possibilidades produtivas da época, mas pelas *necessidades* econômicas do conjunto do sistema, que dominam aquelas possibilidades. “A esse ponto da ‘segunda revolução industrial’”, diz Debord de uma maneira desajeitada, “o consumo alienado se tornou para as massas um dever suplementar à produção alienada” (*SdS*, § 42). Essa não é uma crítica sociológica (tampouco moral) do assim chamado consumismo, mas uma tese no terreno da crítica da economia política sobre o consumo mercantil como continuação da produção (apesar do uso equívoco da expressão “dever suplementar”). Se a contrapartida do trabalhador ao primeiro momento do ciclo do capital (D-M) é vender sua força de trabalho, no segundo momento (M-D), ele precisa comprar as mercadorias produzidas; ele “deve”, porque o ciclo reprodutivo do capital disso necessita. Daí a afirmação de que “o grau de abundância atingido na produção de mercadorias exige uma colaboração excedente do operário” (*SdS*, § 43).<sup>4</sup>

O segundo conceito importante nas contratendências às crises de superprodução, e que vem em complemento ao de sobrevivência aumentada, é o da “baixa tendencial do valor de uso”.<sup>5</sup> Esse fenômeno auxilia a realização monetária do valor das novas mercadorias, segundo o ritmo e a quantidade das

4 A abundância mercantil produz uma espécie de subjetivação (no sentido foucaultiano); produz o espectador, o trabalhador assalariado antecipadamente carente da próxima novidade mercantil, diante da qual é tão passivo quanto o é no trabalho, *et pour cause*.

5 É a Debord que Mészáros (2002) deve o conceito de “taxa de utilização decrescente”, embora não tenha a, digamos, ‘gentileza’ de reconhecê-lo. Todo esse fenômeno e sua função econômica (e, igualmente,

forças produtivas em constante desenvolvimento; em consequência, favorece que a reprodução ampliada do capital, estando garantida, imponha sempre, a cada ciclo, novas carências de consumo. Ele se determina tanto pela inovação tecnológica permanente (que deixa meios de produção e meios de consumo direto rapidamente obsoletos) quanto pela necessidade econômica de que os produtos, retirados da circulação mercantil e dirigidos ao uso, sejam o mais rapidamente substituídos por outros, o que retroalimenta o consumo mercantil. Isso se dá pelo caráter de bugiganga das mercadorias produzidas em massa, que rapidamente se deterioram, e pela forma de socialização mercantil, cuja interação, mediada pelas imagens (em sentido amplo), requer dos indivíduos sua participação no consumo mercantil abundante. Desse modo, a baixa tendencial do valor de uso compõe (ou complementa) a sobrevivência aumentada, reinstaurando a carência (logo, a privação, a penúria): “é uma nova forma de privação no interior da sobrevivência aumentada, a qual não é mais liberada da antiga penúria, já que exige a participação dos homens, como trabalhadores assalariados, no prosseguimento infinito de seu esforço” (*SdS*, § 47).

Tanto esse conceito como o de sobrevivência aumentada procuram responder ao debate do entreguerras no interior do marxismo sobre a crise econômica, no qual se encontra não apenas a tese da crise de superprodução (terreno no qual se dá toda a discussão entre Luxemburgo e Bernstein). A recepção crítica a “Acumulação do capital” (1913), de Rosa Luxemburgo, teve como um de seus efeitos a retomada, contra ela, da tese marxiana da lei tendencial de queda da taxa de lucros, como explicação das crises. Essa tendência se constitui pelo desenvolvimento das forças produtivas do capital e, nele, o aumento da proporção do capital constante (parte do capital D que compra meios de produção) em relação ao capital variável (parte do capital D que compra força de trabalho); haveria, assim, um aumento do que Marx chama de “composição orgânica do capital”. Da diminuição proporcional da compra de força de trabalho (e conseqüente eliminação do trabalho vivo no processo produtivo com sua substituição por meios de produção) decorre a diminuição proporcional da produção de mais-valia (cuja substância é o trabalho abstrato) em relação ao capital total, diminuindo a taxa de lucros (cuja fórmula é justamente o percentual da mais-valia produzida na composição do capital total: capital constante + capital variável + mais-valia produzida) (v. Marx, 1984b, p. 163



ss).<sup>6</sup> (No entreguerras, essa última tese foi sustentada por Henryk Grossmann e, no segundo pós-guerra, Paul Mattick, dentre outros).

O conceito da baixa tendencial do valor de uso não é apenas um desvio da tese marxiana da lei tendencial da queda da taxa de lucros, mas estabelece com ela uma posição polêmica (que é também uma polêmica com o chamado marxismo tradicional) na descrição do capitalismo desenvolvido. Para Debord, nas condições do capitalismo espetacular, o desenvolvimento das forças produtivas não atua no sentido da crise econômica imanente, nem mesmo daquela concebida pelo aumento da composição orgânica do capital: nas condições de abundância mercantil e de ocupação da totalidade do uso pela forma-mercadoria, amplia-se, ao contrário de diminuir, o tempo de trabalho social exercido como trabalho-mercadoria (e, portanto, como produção e manutenção do valor). Para explicar essa tese, cuja importância reside também em porque se refere à composição de classe do proletariado, preciso fazer duas longas citações.

Com a automação, que é ao mesmo tempo o setor mais avançado da indústria moderna e o modelo em que se resume perfeitamente sua prática, é preciso que o mundo da mercadoria domine [*surmonte*] essa contradição: a instrumentação técnica que suprime objetivamente o trabalho deve ao mesmo tempo conservar *o trabalho como mercadoria*, e único lugar de nascimento da mercadoria (*SdS*, § 45).

Essa é, digamos assim, a tendência de autoconservação das relações sociais mercantis, seu *conatus* irrenunciável, diante do contraditório movimento de eliminação técnica do trabalho e manutenção social do trabalho assalariado. Mas como, efetivamente, fazê-lo? A resposta que Debord dá a essa questão (do aumento da composição orgânica do capital) serve também para responder à outra tese clássica sobre a crise (a de superprodução):

Para que a automação, ou qualquer outra forma menos extrema de aumento da produtividade do trabalho, não diminua o tempo de trabalho social necessário à escala da sociedade, é necessário [*il est nécessaire*] criar novos empregos. O setor terciário, os serviços, são o imenso alongamento das linhas de etapas [*lignes d'étapes*] do exército da distribuição e do elogio das mercadorias atuais; mobilização de forças supletivas que encontra oportunamente, na facticidade mesma das carências relativas a tais mercadorias, a necessidade de uma retaguarda de uma tal organização do trabalho (*idem*).

6 Como explica Kurz (2010), essas duas teorias existem em Marx, mas em níveis (ou instâncias) distintas de sua exposição do processo global de produção capitalista: "Em Marx, existem dois níveis diferentes da teoria da crise, que não estão teoricamente unificados. O primeiro nível refere-se às contradições da circulação do capital: à disparidade entre compras e vendas, bem como à desproporcionalidade com esta relacionada entre os ramos da produção. O segundo nível, nos *Grundrisse* e no terceiro volume de *O Capital*, refere-se muito mais fundamentalmente à relação entre a produtividade e as condições da valorização, ou seja, à falta de produção da própria mais-valia, ao tornar-se supérflua demasiada força de trabalho".



A imagem das *lignes d'étapes* é militar e envia-nos à organização, própria ao antigo regime, dos locais de armazenamento de víveres, alimentação e descanso de tropas e regimentos em campanha militar (Biloghi, 1994); o alinhamento das etapas é, em consequência, a organização da sucessão de tropas nesses locais (cidades), o alongamento dessas linhas de etapas sendo seu aumento ou acréscimo. Desse modo, o que a imagem nos sugere é que, nos e por meio dos serviços, o trabalho assalariado se amplia, ao invés de diminuir; o desenvolvimento das forças produtivas, que elimina trabalho na produção, amplia-o nos chamados serviços, que são o prolongamento e a extensão daqueles. Há, assim, uma proletarização generalizada na sociedade, devido à “extensão da lógica do trabalho em fábrica que se aplica a uma grande parte dos ‘serviços’ e das profissões intelectuais” (*SdS*, § 114).

Contudo, essas contratendências às crises econômicas do capitalismo – a sobrevivência ampliada e, junto a ela, a baixa tendencial do valor de uso das mercadorias – precisam ser explicadas, pois sugerem uma forma de organização tal do capitalismo desenvolvido, em que os “fatores” econômicos precisam estar racionalizados. O que as explica, e que, assim, se constitui na principal tese econômica em que se baseia toda a teoria crítica exposta em *A sociedade do espetáculo*, é que “a intervenção constante do Estado conseguiu compensar o efeito das tendências à crise” (*SdS*, § 82). Essa tese é reafirmada 20 anos depois nos *Comentários*: entre as principais características da nova forma do espetáculo (o espetacular integrado) se encontram, ainda, a “renovação tecnológica incessante” e a “fusão econômico-estatal”. A contracorrente dos mais recentes discursos, até mesmo da esquerda radical, de um recuo do Estado no terreno econômico em virtude do estágio a que chegara a internacionalização do capital e das políticas assim chamadas “neoliberais”, Debord (1992, p. 26) afirma:

A fusão econômico-estatal é a tendência mais manifesta desse século; e aí tornou-se, no mínimo, o motor do desenvolvimento econômico mais recente. A aliança defensiva concluída entre essas duas potências lhes assegurou os maiores benefícios comuns, em todos os domínios: se pode dizer de cada uma que ela possui a outra; e é absurdo opor uma à outra, ou distinguir suas razões e suas desrazões. *Essa união se mostrou também extremamente favorável ao desenvolvimento da dominação espetacular, que, precisamente, desde sua formação, não foi outra coisa.* (*Comm.*, V) (1992, p. 26, itálicos meus).

A possibilidade de contratendências à crise no pensamento de Debord precisa ser mais bem discutida. Antes, porém, de fazê-lo no próximo tópico, convém retomar, em traços rápidos, a que estágio chegou essa exposição. No que diz respeito à questão teórica da crise capitalista, Debord dialoga principalmente,

embora não apenas, com a tese da superprodução de capitais e mercadorias; portanto, com aquela teoria da crise que se manifesta na reprodução ampliada do capital, dada a necessidade de realização monetária da mais-valia materializada nas novas mercadorias em cada novo ciclo da produção capitalista. O capitalismo moderno teria domado os efeitos das tendências à crise pela intervenção do Estado. É nesse quadro que o desenvolvimento autônomo da economia, incorporando o Estado à sua racionalidade, e submetendo-o a ela, manifesta-se numa expansão econômica, baseada em forças produtivas desenvolvidas, e que traz consigo uma extensão das relações mercantis, do trabalho-mercadoria (o salariado) e de sua lógica passiva ao conjunto da vida social.

Desse modo, a natureza fetichista da produção mercantil, longe de ser administrada pelo Estado, propriamente adequada à necessidade econômica o lugar do Estado no processo global da produção capitalista; e, ao fazê-lo, melhor realiza o domínio do valor de troca sobre o valor de uso, de modo que assim garante a realização monetária das mercadorias produzidas. Esse processo se efetiva, segundo a própria lógica do duplo expansão econômica/abundância mercantil, por meio da inclusão do desenvolvimento tecnológico na extensão das relações mercantis-capitalistas aos serviços (fortalecendo o salariado e, portanto, a proletarianização), o que amplia a abundância mercantil; e, pela falsificação permanente dos valores de uso em bugigangas, dada a queda tendencial do valor de uso, retroalimenta a reprodução capitalista de mercadorias e a realização monetária de seu valor.<sup>7</sup>

## 2. Teoria crítica e a questão da crise

Em sua discussão sobre a crise, Debord parte de um diagnóstico contemporâneo: houve crises, não há mais, pois as tendências que conduzem a elas foram domadas na estrutura do capitalismo contemporâneo. É isso que caracteriza fundamentalmente a nova fase da produção capitalista, a época da abundância mercantil e da participação reguladora do Estado na economia. Essa determinação, que é central ao espetacular difuso (e, em sequência, ao

7 Algumas dessas teses econômicas, a começar pelas contratendências à crise pela participação econômica do Estado, estão presentes em *O movimento revolucionário sob o capitalismo moderno*, de Cornelius Castoriadis, escrito em 1959 e publicado nos nºs 31 (dezembro de 1960), 32 (abril de 1961) e 33 (dezembro de 1961) de *Socialismo ou barbárie*. Essas datas são importantes, pois margeiam o período em que Debord se aproximou de *Socialismo ou barbárie*, tendo chegado mesmo a tornar-se um de seus membros durante alguns meses. Um confronto teórico entre *A sociedade do espetáculo* e *O movimento revolucionário sob o capitalismo moderno*, a fim de indicar seus pontos de encontro e ruptura, escapa a este texto. Cf. Castoriadis (1979), Thomas (2014), Quiriny (2009), Bourseiller (1999).

integrado), é comum ao capitalismo burocrático (espetacular concentrado),<sup>8</sup> no qual, em que pese a subprodução mercantil, há a mesma fusão econômico-estatal das economias capitalistas mais avançadas. Por isso, não é à toa que as referências às crises do passado ocorram, em *A sociedade do espetáculo*, sempre relacionadas de algum modo ao espetacular concentrado, até mesmo em sua forma fascista, explicando, por elas, o surgimento momentâneo deste nos países capitalistas desenvolvidos (aos quais é próprio o espetacular difuso). É assim quando Debord diz que o “espetacular concentrado pertence essencialmente ao capitalismo burocrático, ainda que possa ser importado como técnica do poder em economias mistas mais atrasadas, ou em *certos momentos de crise do capitalismo avançado*” (*SdS*, § 64, itálicos meus). Ou, ainda, quando explica o fascismo como “uma defesa extremista da economia burguesa ameaçada pela crise e pela subversão proletária”; e, justamente quanto a isso, ele apresenta a teoria do caráter racionalizador do Estado na economia em crise: o fascismo é “o estado de sítio na sociedade capitalista, pela qual essa sociedade se salva, e se dá *uma primeira racionalização de urgência fazendo intervir massivamente o Estado em sua gestão*” (*SdS*, § 109, itálicos meus).

Que o espetacular concentrado e, nele, o fascismo possam surgir como técnicas do poder em épocas de crise capitalista, é porque nessas conformações políticas o Estado se torna um elemento racionalizador da economia, debelando seus desajustes estruturais e suas crises. No que diz respeito aos países capitalistas industrializados, o fascismo constituiu-se numa primeira tentativa de racionalização da economia de mercado, com a intervenção massiva do Estado. “Mas uma tal racionalização”, adverte Debord, “é ela própria agravada pela imensa irracionalidade de seu meio [*moyen*]”, pois este meio de racionalização, o fascismo, é também “a forma mais onerosa [*coûteuse*] de manutenção da ordem capitalista” (*idem*). Por isso mesmo, precisou ser substituído, em face das necessidades econômicas, já na fase espetacular, por “formas mais racionais e potentes [*fortes*] dessa ordem” (*idem*).

Todas essas passagens apontam para a tese do domínio das tendências à crise nas condições do capitalismo moderno, pela intervenção do Estado, entendida como racionalização da e imanente à economia. A questão, contudo, é justamente a da força dessas contratendências à crise de superprodução, com a ampliação econômica e racionalização política do mercado, e que foi objeto do debate clássico entre Rosa Luxemburgo e Eduard Bernstein. Como

8 O conceito de capitalismo burocrático também é devido a Castoriadis (2007), que igualmente estende, como o fará Debord, essa característica estatizante da economia capitalista burocrática aos países industrializados do Ocidente.

é sabido, este defendia haver “possibilidades de ajustamento na economia moderna”, como diz o título de um subcapítulo de sua obra clássica sobre o tema (Bernstein, 1997, p. 74);<sup>9</sup> e elenca duas classes de contratendências, uma econômica e técnica, relativa à “extensão do mercado mundial, em conjunto com uma extraordinária brevidade de tempo necessário para a transmissão de notícias e para os transportes”; outra, institucional, organizacional, “com a elasticidade do moderno sistema de crédito e a aparição dos cartéis industriais” (*ibidem*, p. 78). Enfim, essa racionalização imanente à economia de mercado, com o avanço das técnicas de informação e de transportes, com a emergência de associações industriais com capacidade de concentração e planejamento da produção, teria, eis as hipóteses em favor das quais Bernstein argumenta, “aumentado as possibilidades de ajustamento das perturbações”, “de modo que as crises comerciais gerais, semelhantes às mais antigas, tenham de ser encaradas como improváveis” (*idem*). Como na argumentação de Rosa é muito forte a natureza anárquica da produção nas condições da concorrência capitalista, em que cada capitalista individual tem controle apenas de sua própria produção, Bernstein considera que a organização jurídico-institucional do crédito, apoiado em sistemas de transportes e informações mais ágeis e rápidas, assim como a racionalização da produção nas associações capitalistas, têm como consequência que “o sistema de créditos está hoje sujeito a menos, não a mais contradições conducentes à paralisação geral da produção e assim é que, portanto, ocupa um lugar subalterno como fator de formação da crise” (*ibidem*, p. 82); igualmente, “as associações de fabricantes fazem face a tal inflação de produção”, tendo “capacidade para influenciar as relações entre a atividade produtiva e a situação de mercado, no sentido da diminuição do perigo de crises” (*ibidem*, pp. 82-83).

Não pretendo reconstruir aqui o debate Luxemburgo-Bernstein. A evocação das posições desse último tem como objetivo situar a posição teórica de Debord quanto às contratendências à crise, contratendências que, assim como em e para Bernstein, são possíveis numa racionalização imanente ao próprio desenvolvimento capitalista, em seus aspectos técnico-produtivos e institucionais-legais (e, antes de tudo, para Debord, o Estado); racionalização imanente que, para este último, se explica pela natureza fetichista do automovimento da economia. Este mesmo retoma as posições de Bernstein em sua reflexão crítica do que chama de “economicismo” (économisme), manifesto na tentativa, que seria própria à social-democracia alemã entre o final do século XIX e as primeiras

9 Trata-se de *Die Voraussetzung des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* [As premissas do socialismo e as tarefas da social-democracia], de 1901, vertida ao português brasileiro por *Socialismo evolucionário*.

décadas do XX, de transformar a crítica da economia política em ciência e, portanto, de assegurar, por meio de previsões científicas, a inevitabilidade da crise capitalista, da necessidade econômica da passagem do poder ao proletariado e da transformação socialista da sociedade.

Debord enfrenta essa questão, primeiramente, no âmbito da teoria da história, adotando, portanto, uma argumentação diretamente política: “O amadurecimento das forças produtivas não pode garantir um tal poder [ao proletariado], mesmo pelo desvio da despossessão crescente que traz consigo” (*SdS*, § 88). Na concepção social-democrata, da qual decorria toda sua tática política, conduzida cotidianamente em lutas por reformas no interior do sistema, a previsão da crise capitalista era central; dela dependia, num esquema de natureza econômica, a superação da atual ordem, na medida em que esta, na crise, se demonstrasse incapaz de conter o desenvolvimento das forças produtivas e as reivindicações operárias. Mas e se a crise generalizada da economia capitalista não for de fato um dado previsível, uma certeza científica? Se essa tática política, que depende da crise e da incapacidade econômica do capitalismo de se reformar, demonstrar-se falsa justamente porque, de algum modo, o sistema consegue contra-atacar às tendências à crise? Em outras palavras, para que essa tática “preserve alguma coisa de revolucionário, precisaria que o capitalismo se encontrasse oportunamente incapaz de *suportar* esse reformismo que ele tolerava politicamente na sua [dos social-democratas] agitação legalista” (*SdS*, § 96). A continuidade imediata dessa passagem deve ser citada em separado, pois é fundamental lhe prestar atenção: “é uma tal incompatibilidade que a ciência deles garantia; e que a história desmentia a cada instante” (*idem*).

Esse desmentido histórico da previsão científica da impossibilidade do capitalismo de absorver e realizar as reivindicações operárias refere-se, primeiramente, ao capitalismo avançado do segundo pós-guerra, o capitalismo da abundância mercantil em que as tendências à crise estão controladas. Mas, para Debord, não é menos verdade com relação ao próprio momento em que a social-democracia desenvolvia essa tática, conduzida por, ele assim as caracteriza, ilusões ideológicas numa futura crise generalizada da economia capitalista. O reformismo da tática social-democrata estaria justamente nisso, em que as lutas por conquistas operárias no interior da ordem de modo algum levariam ao confronto do proletariado com o capitalismo, estando este em condições de absorvê-las e realizá-las; em consequência, o confronto revolucionário, assim como a crise que o ocasionaria, constituíam a ideologia revolucionária de uma efetiva prática reformista. É este o modo como “a história” desmentiu o que aos social-democratas sua “ciência garantia”.

Como não é possível deixar de ver nesse último diagnóstico certa proximidade da posição de Bernstein contra a ortodoxia científica da social-democracia, Debord o traz ao texto: “Essa contradição, da qual Bernstein [...] teve a honestidade de querer mostrar a realidade [...] somente deveria, contudo, ser demonstrada sem réplica pelo próprio movimento histórico” (*SdS*, § 97). Que contradição? Contradição não entre as reivindicações operárias e o que delas o sistema pode suportar, bem entendido; mas a contradição entre a previsão científica de que o capitalismo, tendendo à crise, não pode suportar essas reivindicações e a história que a desmente seguidamente. Bernstein teve a honestidade de querer mostrar essa contradição, afirmando, em sua posição reformista sem ideologia revolucionária, que a crise não era inevitável, embora possível, e que o capitalismo podia suportar as reivindicações sindicais dos operários (na Alemanha, como na Inglaterra). Foi isso que o desenvolvimento histórico, que resultou no capitalismo desenvolvido do espetáculo, demonstrou sem réplica. E em que consiste a honestidade de Bernstein? Em que “negara que uma crise da produção capitalista viesse milagrosamente forçar a mão aos socialistas, que somente queriam herdar da revolução por essa sagração legítima” – a crise (*idem*).

Evidentemente, Debord não concorda com as conclusões políticas que Bernstein tira da compreensão de que as crises podem ser contratendenciadas; ao contrário, chega a posições opostas.<sup>10</sup> O que lhe interessa é, antes de tudo, mostrar teoricamente que seu próprio diagnóstico do capitalismo espetacular se funda num movimento imanente à economia em sua natureza fetichista; e, por isso, faz uma discussão sobre o próprio estatuto teórico da crítica da economia política (a “teoria de Marx”, *SdS*, § 81), questão que está diretamente ligada à concepção da história. De modo simples, pois segurar no rabo da macaca neste ponto me levaria para muito longe, não é possível, para Debord, qualquer previsão científica<sup>11</sup> sobre crises generalizadas, pois a teoria crítica da sociedade não é uma ciência; como teoria histórica da práxis humana e das contradições, ela é “uma compreensão da luta, não da lei” (*idem*). O que essa frase quer dizer,

10 Esse inesperado encontro de Debord com Bernstein no âmbito do *diagnóstico do capitalismo*, quanto às tendências e contratendências à crise, Quiriny (2012) também o reconhece em Castoriadis: “suas orientações políticas são, seguramente, estritamente opostas às de Castoriadis, mas suas críticas a Marx assemelham mui largamente com a sua” (§6). Mais ainda: “A crítica de Castoriadis, no detalhe como na lógica de conjunto, recupera diversos elementos do revisionismo [de Bernstein]” (§7). Quiriny refere-se justamente a *O movimento revolucionário sob o capitalismo moderno*.

11 Bernstein (1997, p. 81) lembra que “a fórmula de crises, em e para Marx, não era um quadro do futuro, mas do presente, do dia de hoje, que se esperava poder a vir repetir-se no futuro, sempre em formas mais nítidas e com maior acuidade”. Com isso, busca situar historicamente e justificar cientificamente seu diagnóstico das tendências presentes do capitalismo ao ajustamento, à adaptação; e, portanto, contra a previsão científica de futura crise.

do ponto de vista da explicação do espetáculo, é que este, sendo o resultado do desenvolvimento fetichista da economia, é antes de tudo resultado da derrota das revoluções operárias do início do século XX, que abriram franco para que o movimento autônomo da produção mercantil prosseguisse; e resultado, igualmente, das lutas sindicais, cujas reivindicações são absorvidas e realizadas no capitalismo da abundância mercantil (pleno emprego, salários altos etc.).

Nesse sentido, o pensamento de Marx, quanto a seu estatuto teórico, liga-se legitimamente ao pensamento científico num aspecto, e somente: “a compreensão racional das forças que se exercem realmente na sociedade. Mas está fundamentalmente além do pensamento científico, que é nele conservado somente porque ultrapassado” (*idem*). As tentativas de previsões científicas das crises econômicas, nas quais a social-democracia depositou todo o seu otimismo político e a garantia científica de seu sucesso histórico, negligenciam justamente o “papel da história na própria economia” (*SdS*, § 82); desprezam, pois, o impacto, nela, das lutas de classes, de suas vitórias parciais, de suas derrotas históricas, de sua recuperação para a lógica do sistema; ignoram, enfim, “o processo global que modifica seus próprios dados científicos de base” (*idem*). O que decorre daí é “a vaidade [no sentido de serem vãos] dos cálculos socialistas que acreditavam ter estabelecido a periodicidade exata das crises” (*idem*).

É sintomático que, ao retomar o debate interno à social-democracia no início do século, Debord não se refira ao papel que, nele, teve Rosa Luxemburgo, por quem mantém um profundo respeito.<sup>12</sup> Mas, nesse debate, a posição ortodoxa revolucionária da social-democracia foi manifesta justamente, e ao melhor, por Rosa Luxemburgo, em cujo argumento, mais em termos de concepção de história do que em teoria crítica econômica, Debord busca posicionar-se. Defendendo-a contra Bernstein, Luxemburgo (2015, p. 23) argumenta que “a teoria socialista afirmava até agora que o ponto de partida da transformação socialista seria uma crise geral e catastrófica”; sendo essa a “ideia fundamental” (conceitual), cuja “forma exterior” (histórica) pode dar-se ou não com uma crise comercial, ela explica que “o regime capitalista, devido às suas próprias contradições internas, prepara para si mesmo o momento em que tem de ser desmantelado, em que se tornará simplesmente impossível” (*idem*). Para Rosa, Bernstein elimina, em sua teoria da racionalização imanente do capitalismo pelos cartéis, pela organização

12 Basta lembrar que lhe reconhece haver descoberto, em sua denúncia da repressão social-democrata ao movimento revolucionário de 1918/1919, “o segredo das novas condições criadas por todo o processo anterior”, “a organização espetacular da defesa da ordem existente”: “A representação revolucionária do proletariado nesse estágio se tornara ao mesmo tempo o fator principal e o resultado central da falsificação geral da sociedade” (*SdS*, § 101).



de crédito etc., um pressuposto fundamental da crítica da economia política, que são essas contradições internas, imanentes ao sistema, das quais a primeira e mais importante é a “*anarquia* crescente da economia capitalista” (*idem*), pois “a necessidade histórica da revolução socialista manifesta-se antes de tudo na anarquia crescente do sistema capitalista, anarquia que o leva a um impasse” (*ibidem*, p. 24).<sup>13</sup> Daí, a consequência necessária do diagnóstico bernsteiniano: “Se admitirmos com Bernstein que o desenvolvimento capitalista não conduz à sua própria ruína, então o socialismo deixa de ser objetivamente necessário” (*idem*).

Ora, é essa necessidade objetiva, com base nas contradições internas, imanentes ao capitalismo, que, para Rosa Luxemburgo, constitui o elemento “científico” do socialismo; por isso, como também o fará, embora por outro motivo, Benjamin em 1940, ela denuncia a natureza neokantista – que, a rigor, é reconhecida pelo próprio Bernstein na conclusão de seu livro – da posição bernsteiniana, para quem o socialismo se constituiria, então, num “ideal, repousando sua força de persuasão unicamente nas perfeições que se lhe atribuem” (Luxemburgo, 2015, p. 26). E, assim como intuirá Debord, para quem Bernstein é o social-democrata “mais francamente ligado à metodologia da ciência burguesa” (SdS, § 97), Rosa Luxemburgo (2015, p. 26) denuncia sua posição teórica como “uma explicação do programa socialista por intermédio da ‘razão pura’ [...] uma explicação idealista, ao passo que a necessidade objetiva do socialismo, isto é, a explicação do socialismo por toda a marcha do desenvolvimento material da sociedade, cai”. Disse que Debord apenas *intui*, embora acertadamente, porque não distingue claramente, como o faz Rosa, a concepção neokantista de ciência daquela que, reivindicada pelos fundadores da crítica economia política, se reivindica dialética; e se mantém, como o faz o próprio Bernstein, embora com posicionamento oposto deste, na oposição entre ciência e dialética.<sup>14</sup>

À questão, tão fundamental, colocada por Rosa – o que pode ser o projeto de superação do capitalismo por uma sociedade sem classes, se se lhe retira a

13 Cada capitalista individual, ao ter controle apenas sobre sua própria produção, desarticula-a de outros ramos da produção capitalista, bem como a mantém, inclusive aí mesmo, separada das possibilidades do mercado de absorvê-la. É o que constituiria a inevitabilidade da crise, expressão da contradição entre as forças produtivas e suas relações de troca privadas (mercantis), contradição na qual a capacidade produtiva da sociedade capitalista se defronta com a capacidade do mercado de realizar a mais-valia produzida (Luxemburgo, 1985; 2015).

14 O debate sobre o estatuto teórico da crítica da economia política permanece sempre aberto. Marcos Müller (1982), num ensaio absolutamente central para essa questão, reflete sobre ela ao se perguntar pelo uso, em e por Marx, da dialética como “um método que pretende ser teoria *stricto sensu*, ciência, não só no sentido do paradigma moderno de ciência, mas também no sentido hegeliano, dentro do pressuposto materialista de uma realidade prévia e irreduzível à sua reconstrução lógica no pensamento”. A ler!



necessidade histórica fundada nas contradições internas da própria economia –, questão à qual Bernstein responde filosoficamente, por um fundamento ético de caráter kantiano, Debord responde com um diagnóstico central à sua teoria crítica do espetáculo: neste, “o proletariado dos países industriais perdeu completamente a afirmação de sua perspectiva autônoma e, em última análise, suas *ilusões*, mas não seu ser. Ele não está suprimido. Ele permanece existindo na alienação intensificada do capitalismo moderno” (*SdS*, § 114). A intensificação das alienações, fundadas na extensão da forma-mercadoria à totalidade do vivido, desde o uso do tempo ao uso do espaço urbano (do que decorrem múltiplas outras formas de crise da sociedade capitalista), em confronto com as forças produtivas que tornam possível a satisfação não mercantil das carências humanas, é, para Debord, a base objetiva da crítica revolucionária, que, não se constituindo em ciência, tampouco se constitui em ideal (ou mesmo utopia). Essa extensão intensificada da alienação mercantil, fundada no trabalho assalariado, constitui as condições da formação, como classe, da “maioria de trabalhadores que perdeu todo poder sobre o uso da vida, e que, *desde que saibam*, se definem como o proletariado, o negativo em obra nessa sociedade” (*idem*). Coerente com sua crítica do estatuto científico da teoria crítica, e sem negar a natureza fetichista (autônoma) da economia mercantil, Debord reconhece apenas na luta de classes, e com base nas condições presentes do capitalismo moderno, a força histórica capaz de tornar *necessária* a superação do capitalismo.<sup>15</sup>

\* \* \*

O momento histórico em que Debord elabora sua teoria crítica é, como todos sabemos, o de reconstrução e expansão do capitalismo europeu, que, na base política de um pacto entre Estado, capitalistas e organizações operárias tradicionais (sindicatos, partidos), de uma orientação teórica keynesiana e de uma política internacional de alargamento de crédito, conduziu ao chamado “estado de bem-estar social”. Poucos anos depois da publicação de *A sociedade do espetáculo*, no início dos anos 1970, fenômenos indicam o ressurgimento da crise econômica, que, de modo intermitente, mas tendencial e agravante, se prolonga até os nossos dias. O diagnóstico de Debord sobre o controle das tendências imanentes à crise econômica demonstrou-se, por aí, falso; igualmente,

15 Dois anos depois, em “O começo de uma época”, editorial do último número da revista *Internationale Situationniste* (nº 12, p. 3), a IS (1997, p. 571), ele diz que o movimento de ocupações, em maio de 1968, “foi o retorno repentino do proletariado como classe histórica, ampliado [élargi] a uma maioria de assalariados da sociedade moderna”.

sua justificativa teórica do “desenvolvimento não perturbado do capitalismo moderno” (*SdS*, § 65).

Em seu favor, contudo, podemos lembrar que, no próprio livro de 1967, justamente quando afirma a impossibilidade de previsão científica da crise, ele recusa “o mesmo gênero de raciocínio [científico] que vê nesse equilíbrio [do capitalismo moderno] uma harmonia econômica definitiva” (*SdS*, § 82). Ampliando um pouco mais a defesa de sua teoria, dessa vez num momento em que a crise econômica do capitalismo já poderia ser largamente reconhecida, Debord (1997, p. 9) afirma no Prefácio à edição francesa de 1992 de *A sociedade do espetáculo*: “Uma teoria crítica como esta não se altera, pelo menos enquanto não forem destruídas as condições gerais do longo período histórico que ela foi a primeira a definir com precisão”.

A questão que, sem dúvida, resta é justamente a de saber em que medida permanecem, nesse longo período histórico de crise capitalista, “as condições gerais” que essa teoria teria sido “a primeira a definir com precisão”. Pela exposição acima feita, creio que, quanto a isso, dois aspectos permanecem inseparáveis no pensamento de Debord: o primeiro é a crítica da natureza fetichista da economia capitalista, a “economia se movendo por si mesma” (*SdS*, § 32), modo como nele se manifesta a tese marxiana de que a “circulação do dinheiro como capital é [...] uma finalidade em si mesma” (Marx, 1983, p. 129), processo no qual “o valor se torna [...] sujeito” (*ibidem*, p. 130); o segundo, nele inseparável, é a tese, expressa nas considerações históricas do surgimento do espetáculo e de sua possível superação, de que essa dominação da economia tem como condição determinados resultados da luta de classes, sendo esta, portanto, o elemento da “luta” a ser compreendida no plano histórico, em substituição à tese marxista vulgar da “lei”. Por pouco, pois abstratas, que sejam, abrem caminho para um diálogo ainda a ser realizado com a atual discussão sobre a crise, diálogo que ultrapassa os limites do presente artigo.

## Referências

- AQUINO, J. E. F. “Reificação e linguagem em Guy Debord”. Fortaleza: EdUece, 2006.
- BERNSTEIN, E. “Socialismo evolucionário”. Trad. bras. M. Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Ed.: Instituto Teotônio Vilela, 1997.
- BILOGHI, D. “Logistique et ancien régime : les étapes du roi et de la province de Languedoc aux XVIIe et XVIIIe siècles». *Études sur l’Hérault*, Nr. 10, 1994, pp. 69-72 [Online]. Disponível em: <http://www.etudesheraultaises.fr/wp-content/uploads/1994-09-logistique-et-ancien-regime-les-etapes-du-roi-et-de-la-province-de-languedoc-aux-xviii-et-xiiiie-siecles.pdf> (Acessado em 11 de agosto de 2019).
- BOURSEILLER, C. «Vie et mort de Guy Debord». Paris: Plon, 1999.

- CASTORIADIS, C. «Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne». In: *Capitalisme moderne et révolution*, t. II. Paris: Editions 10/18, 1979. pp. 47-202.
- \_\_\_\_\_. «Les rapports de production en Russie». In: *Socialisme ou Barbarie. Anthologie*. Paris: Acratie, 2007. pp. 36-52.
- DEBORD, G. “A sociedade do espetáculo; Comentários sobre a sociedade do espetáculo”. Trad. E. S. Abreu. Rio de Janeiro: 1997.
- \_\_\_\_\_. “Commentaires sur la société du spectacle”. Paris: Gallimard, 1992.
- \_\_\_\_\_. “La société du spectacle”. Paris: Gallimard, 1998a.
- \_\_\_\_\_. “Notes pour servir à l’histoire de l’I.S. de 1969 a 1971. La Véritable Scission dans l’Internationale”. Paris: Fayard, 1998b.
- INTERNATIONALE SITUATIONNISTE. “Internationale Situationniste (1958-1969)”. Paris: Fayard, 1997.
- JAPPE, A. “Guy Debord”. Trad. bras. I. Poleti. Petrópolis: Vozes, 1999.
- KURZ, R. “A teoria de Marx, a crise e a abolição do capitalismo”. In: *Exit! Crise e crítica da sociedade das mercadorias*. 2010 [Online]. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz363.htm> (Acessado em 26 de junho de 2021).
- \_\_\_\_\_. “O colapso da modernização: Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial”. Trad. bras. K. E. Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- LUXEMBURGO, R. “A acumulação do capital: Contribuição ao estudo econômico do imperialismo”. Trad. M. V. Lisboa. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. (Os economistas)
- \_\_\_\_\_. “Reforma ou revolução?” Trad. bras. de Lívio Xavier. 3ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- MARTINEZ, M. “O que é obsolescência programada?” *eCycle*, s/d [Online]. Disponível em: <https://www.ecycle.com.br/1721-obsolescencia-programada> (Acessado em 10 de agosto de 2019).
- MARX, K. “O capital: Crítica da economia política, Vol. I, Livro I, Tomo I”. Trad. R. B. e F. R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os economistas)
- \_\_\_\_\_. “O capital: Crítica da economia política, Vol. II, Livro II, Tomo I”. Trad. R. B. e F. R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984a. (Os economistas).
- \_\_\_\_\_. “O capital: Crítica da economia política, Vol. III, Livro III, Tomo I.” Trad. R. Barbosa e F. R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984b. (Os economistas).
- \_\_\_\_\_. “Prefácio de *Para a crítica da economia política*”. Trad. J. A. Gianotti e E. Malagodi. In: MARX, K. *Manuscritos econômicos filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).
- MÉSZÁROS, I. “Para além do capital: Rumo a uma teoria da transição”. Trad. P. C. Castanheira e S. Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MÜLLER, M. L. “Exposição e método dialético em *O capital*”. *Boletim SEAF*, Belo Horizonte: Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, 2, 1982.
- QUIRINY, B. «Révolutionnaires et réformistes face au marxisme». In: CAUMIÈRES, P., KLIMIS, S., VAN EYNDE, L. «Socialisme ou Barbarie aujourd’hui : Analyses et témoignages. Nouvelle édition [en ligne]». Bruxelles: Presses de l’Université Saint-

Louis, 2012. Disponível em: <http://books.openedition.org/pusl/680> (Acessado em 3 de junho de 2019).

\_\_\_\_\_. «Socialisme ou Barbarie et l’Internationale Situationniste. Note sur une «meprise»». In: *Lieux communs*, maio de 2009 [Online]. Disponível em: <https://collectiflieuxcommuns.fr/?120-socialisme-ou-barbarie-et-l&lang=fr> (Acessado em 12 de agosto de 2019).

TEIXEIRA, F. J. S.; SANTOS, F. J. A. “Dinheiro e moeda em Karl Marx”. In: *A terra é redonda*, 03 de fevereiro de 2020 [Online]. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/dinheiro-e-moeda-em-karl-marx/> (Acessado em 21 de fevereiro de 2021).

THOMAS, F. «Entretien avec quelques anciens membres de Socialisme ou Barbarie». In: *Dissidence: le blog*, setembro de 2014 [Online]. Disponível em: <https://dissidences.hypotheses.org/5691> (Acessado em 5 de julho de 2019).



**DESCRIÇÃO: EFEITO DE REAL  
OU EFEITO DE IGUALDADE?  
UM DIÁLOGO DE RANCIÈRE  
COM (E CONTRA) BARTHES\* \*\***

***DESCRIPTION: AN EFFECT  
OF REALITY OR AN EFFECT OF  
EQUALITY? A RANCIÈRE DIALOGUE  
WITH (AND AGAINST) BARTHES***

*Daniela Cunha Blanco*

*<https://orcid.org/0000-0002-9425-6394>*

*danielablanca27@gmail.com*

*Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil*

**RESUMO** *Em “O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna”, Jacques Rancière criticará Roland Barthes, afirmando que sua interpretação do livro “Um coração simples”, de Gustave Flaubert, teria se mostrado incapaz de perceber a política da escrita da literatura romanesca. Para Thomas Clerc, leitor de Barthes, Rancière teria se deixado confundir pelo duplo caráter do pensamento barthesiano: ao mesmo tempo estruturalista e crítico. Ambos os autores, Barthes e Rancière, se empenham por recusar um pensamento pautado pela noção de representação. Nossa hipótese, porém, é a de que os autores divergem em relação ao próprio sentido da representação, tendo*

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

\*\* Artigo submetido em 19/05/2021. Aprovado em 12/07/2022.

*como consequência uma divergência também na compreensão da política, o que embasaria a crítica de Rancière a Barthes não como uma confusão, mas, antes, como uma recusa à política da escrita barthesiana. Pretendemos, com isso, reconstruir os argumentos de ambos em torno de Flaubert, para perceber a política da escrita que operam. Recusando o ponto de vista ao mesmo tempo estruturalista e desmistificador de ideologias de Barthes, Rancière aponta para outra leitura que vê na literatura romanesca a ruptura em relação à política da escrita do regime representativo e a configuração do regime estético.*

**Palavras-chave:** *Jacques Rancière. Literatura romanesca. Representação. Regime estético. Política da escrita. Roland Barthes.*

**ABSTRACT** *In “The Lost Thread: the democracy of Modern Fiction”, Jacques Rancière will criticize Roland Barthes, stating that his interpretation of Gustave Flaubert’s book “A simple heart” would have shown himself unable to understand the politics of writing of romanesque literature. For Thomas Clerc, reader of Barthes, Rancière would have been confused by the double character of Barthesian thought: both structuralist and critical. Both authors, Barthes and Rancière, strive to refuse a thought based on the notion of representation. Our hypothesis, however, is that the authors diverge in relation to the very meaning of representation, resulting in a divergence in the understanding of politics, which would support Rancière’s criticism of Barthes not as a confusion, but, rather, as a refusal to the politics of Barthesian writing. With this, we intend to reconstruct the arguments of both authors around Flaubert, to understand the politics of writing that they operate. Refusing the structuralist and ideology-demystifying point of view of Barthes, Rancière points to another reading that sees in the Romanesque literature the rupture in relation to the politics of writing of the representative regime and the configuration of the aesthetic regime.*

**Keywords:** *Jacques Rancière. Literature Romanesque. Representation. Aesthetic regime. Politics of writing. Roland Barthes.*

## **Introdução**

A literatura, desde seu surgimento no século XIX, afigura-se como um incômodo, como se configurasse um espaço não apenas diverso em relação às normas políticas e sociais, mas, também, capaz de desviá-las, de desordená-las. Ora são seus personagens imorais que parecem incomodar ou cometer uma espécie de crime – como a adúltera Emma Bovary do livro de Gustave

Flaubert (2011)<sup>1</sup> –, ora é a própria circulação material do livro que se apresenta como um perigo – incorrendo no erro de fazer chegar ideias às almas erradas –, ora, ainda, são os detalhes, os objetos sem utilidade que parecem apresentar alguma espécie de perigo silencioso. Em uma ou outra forma, a literatura parece sempre encenar o “crime do livro” apontado por Jacques Rancière: esse perigo sempre a se recolocar no encontro entre as palavras e os corpos, entre a letra e a vida dos “quaisquer”. Já no século XIX, o escritor Barbey d’Aurevilly (1865) dedicava suas críticas aos livros de Flaubert, apontando, em seus excessos descritivos, a completa ausência do autor, cuja função deveria ser a de dar corpo à obra. No início do século XX, André Breton, o escritor surrealista, também expressará seu incômodo em relação às descrições intermináveis de Flaubert: “E as descrições! Nada se compara ao seu vazio; são superposições de imagens de catálogo, o autor as toma cada vez mais sem cerimônia, aproveita para me empurrar seus cartões postais, procura fazer-me concordar com os lugares-comuns” (Breton, 1924).

No livro “O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna”, Rancière (2017b) nos mostra como os detalhes e as descrições, tão caros à escrita flaubertiana, dão, ainda, vazão a conflitos no pensamento de um outro autor, qual seja, Roland Barthes. No texto “O efeito de real”, publicado em 1968, Barthes (2012a) parte da descrição da sala da senhora Aubain, no livro “Um coração simples”, de Flaubert, para pensar aquilo que denomina de “notação insignificante” na estrutura narrativa, empenhado em dar-lhe uma função, utilidade ou justificativa no interior da análise estrutural do texto. Para Rancière, esse empenho de Barthes dá continuidade aos gestos de Breton e de d’Aurevilly contra as descrições flaubertianas; gestos cujo modo de pensamento é aquele da representação. Rancière afirma, em uma palestra realizada no Instituto de Investigação Cultural de Berlim, em 2009, que

a análise de Barthes não leva em consideração a questão política porque, na minha opinião, a ideia de estrutura que sustenta sua investigação sobre o estatuto do ‘real’ na literatura está de acordo com a ideia de estrutura implicada na lógica representativa: a estrutura como arranjo funcional de causas e efeitos que subordina as partes ao todo. (Rancière, 2010a, pp. 80-81)

1 Em 1857, alguns meses após a publicação de “Madame Bovary” em formato de folhetim, Gustave Flaubert foi acusado e processado pelo Estado francês. A acusação afirmava dois crimes e fornecia a direção para encontrá-los na história da personagem Emma Bovary: “a ofensa à moral pública está nos quadros lascivos que porei sob vossos olhos, a ofensa à moral religiosa, nas imagens voluptuosas misturadas às coisas sagradas” (França, 1857, *on-line, tradução nossa*). *O processo ficou famoso e movimentou a cidade de Paris com artigos sobre o caso publicados nos jornais e discussões acaloradas.*

Barthes teria sido incapaz de perceber a política da escrita flaubertiana, pois seu pensamento obedeceria a uma lógica representativa, a uma noção de estrutura configurada pelas relações de causa e de efeito, de funcionalidade e de totalidade.

Em resposta à crítica de Rancière dedicada a Barthes, Thomas Clerc (2015), no texto “Barthes apreendido por Rancière”, afirma que este teria se deixado confundir pela duplicidade fugidia do pensamento barthesiano. Nas palavras de Clerc,

Chega a ser surpreendente que Rancière produza uma crítica contraditória de Barthes no seu texto: ele o vê ao mesmo tempo como formalista e como ‘denunciador’ do realismo. A posição instável de Barthes enlouquece Rancière: Barthes aparece marcado duplamente por sua filiação estruturalista e pelo pertencimento à tradição crítica. (Clerc, 2015, p. 94)

Clerc (2015) argumenta que Rancière teria dado atenção em demasia ao caráter estruturalista da leitura feita por Barthes do livro de Flaubert, sendo incapaz de perceber que o pensamento de Barthes apontaria, ao mesmo tempo, para o caráter interno da textualidade e para o caráter externo, de referencialidade. Com isso, diz Clerc, o texto “O efeito de real”, de Barthes, marcaria já um afastamento em relação à lógica fechada do estruturalismo, dando a ver uma preocupação com o aspecto político do texto a partir de uma consideração do sensível. Outros leitores de Barthes, como Leyla Perrone-Moisés (2012), confirmam essa mudança gradativa de seu pensamento, que passa a se afastar do estruturalismo em direção ao texto e à escritura, traçando, com isso, uma passagem do projeto semiológico e estruturalista para a teoria da escritura e do prazer do texto. Perrone-Moisés aponta, ainda, que, no pensamento de Barthes,

em sua produção como em sua recepção a obra literária tem estratos mais numerosos e mais imbricados do que os que a metalinguagem estruturalista pode descrever, e o signo verbal tem aí mais funções e mais aberturas de sentido do que aqueles que a semiótica pode nomear. (Perrone-Moisés, 2012, p. XIII)

Como afirmam, ainda, Leda Tenório da Motta e Rodrigo Fontanari, “sabe-se que nos anos 1970 Barthes gradativamente mudou de direção em relação ao universo dos termos técnicos, passando a ter novas experiências epistemológicas” (Motta e Fontanari, 2012, p. 164, tradução nossa), tendo como único princípio, continuam os autores, o prazer da escrita.

Partindo desse ponto comum entre Clerc, Perrone-Moisés, Motta e Fontanari, que diz respeito à gradual abertura do pensamento barthesiano para além da semiótica e do estruturalismo, pretendemos marcar que a crítica de Rancière ao autor não está interessada em recusar ou afirmar tal mudança. Sua interpretação



crítica do pensamento de Barthes fundamenta-se, muito mais, em um interesse por perceber e recortar a política da escrita nos textos de Barthes e de Flaubert. Assim, a desavença entre Clerc – que faz ressoar, também, as diversas interpretações sobre o pensamento de Barthes (Motta e Fontanari, 2012; Perrone-Moisés, 2012) – e Rancière abre um caminho para pensarmos algumas noções que fundamentam as diferenças entre o “efeito de real” – apontado por Barthes como expressão das “notações insignificantes” no texto de Flaubert – e o “efeito de igualdade” – sugerido por Rancière (2017b) como sendo a política da escrita flaubertiana, que teria sido ignorada pelo pensamento representativo de Barthes.

Em nossa hipótese, a primeira distância traçada pelo pensamento de Rancière e de Barthes é aquela que diz respeito à própria noção de representação. Ponto fulcral, tendo em vista que, tanto Barthes quanto Rancière pretendem refutar o pensamento representativo a partir de suas leituras de Flaubert. Para Barthes, como veremos, trata-se de operar uma dissolução do signo até alcançar seu completo esvaziamento de sentido. Ideia do “grau zero” da escrita, do livro homônimo, de 1953 (Barthes, 2015), cujo sentido, segundo Motta e Fontanari (2017), teria sido englobado posteriormente na ideia do “neutro”: uma espécie de não dizer, de sentido sem fechamento. Para Rancière, em contrapartida, recusar a lógica representativa significa refutar toda oposição entre razão e sensível, forma e conteúdo, realidade e ficção e, com isso, a oposição entre a massa de sujeitos ignorantes e o seletivo grupo daqueles que conhecem e dominam os discursos. Nosso intuito será, assim, analisar o modo com que ambos os autores compreendem a noção de representação para perceber como configuram uma ideia de política diversa.

A partir de um cotejamento entre a análise do texto o “O efeito de real”, de Barthes e a crítica feita por Rancière, no livro “O fio perdido”, pretendemos configurar uma argumentação em torno da hipótese apresentada: a crítica de Rancière a Barthes fundamenta-se em duas divergências conceituais, quais sejam, aquela em torno da noção de representação e aquela em torno da noção de política. Nosso objetivo, assim, será, mostrar como a confusão apontada por Clerc nada tem a ver com uma incapacidade de Rancière de lidar com a duplicidade de Barthes – ao mesmo tempo formalista e desmistificador crítico da realidade – antes, pretendemos mostrar como é justamente essa duplicidade que embasa a razão representativa operante no pensamento barthesiano. Rancière e Barthes empenham-se em configurar um modo de pensamento que recuse a lógica representativa, mas, a partir das divergências conceituais que apresentaremos, compreende-se como a crítica a Barthes parte de um campo de pensamento no qual política e representação significam algo diverso daquilo que significava para Barthes.

## O barômetro da Sr. Aubain, de notação insignificante a efeito de real

Na interpretação de “Um coração simples”, de Flaubert, Barthes detém-se sobre um detalhe que poderia passar imperceptível e a partir dele desenvolve uma análise que culminará na ideia de “efeito de real”. Logo nas primeiras páginas do livro, a narrativa flaubertiana descreve a sala da senhora Aubain e faz aparecer nesse quadro um barômetro. O objeto polêmico, porém, aparece em meio a uma longa descrição no livro de Flaubert, percorrendo toda a extensão da casa, desde sua localização externa, passando pelo piso térreo e a sala, até o segundo andar. Um quadro descrito em seus mínimos detalhes do qual recortamos uma parte:

Essa casa, com seu telhado de ardósia, situava-se entre um beco e uma ruela que dava no rio. Por dentro, tinha diferenças de nível que provocavam tropeços. Um vestíbulo estreito separava a cozinha da ‘sala’, onde a sra. Aubain passava o dia inteiro, sentada junto à janela numa poltrona de palhinha. Contra os lambris, pintados de branco, alinhavam-se oito cadeiras de acaju. Um velho piano sustentava, abaixo de um ‘barômetro’, uma pilha piramidal de caixas e estojos. Duas *bergères* estofadas de tapeçaria ladeavam a lareira de mármore amarelo em estilo Luís XV. O relógio, centralizado, representava um templo de Vesta — e todo o piso térreo (apartamento?) tinha cheiro de mofo, pois o nível do assoalho era inferior ao do jardim. (Flaubert, 1996, pp. 5-6, grifo nosso)

O barômetro, assim, é mais um entre os diversos objetos, móveis e detalhes descritos por Flaubert. Mas, para Barthes (2012a), ele é indício de uma problemática com a qual a análise estrutural usualmente se encontra sem saber como analisá-la. Autores como Flaubert, diz Barthes (2012a), produzem uma série de

notações escandalosas (do ponto de vista da estrutura), ou, o que é mais inquietante, parecem concessões a uma espécie de luxo da narração, pródiga a ponto de dispensar pormenores ‘inúteis’ e elevar assim, em algumas passagens, o custo da informação narrativa. (Barthes, 2012a, p. 182)

Mas o que faria com que o barômetro fosse lido por Barthes como uma notação inútil enquanto o “velho piano” assim como a “pilha de caixas e estojos” ocupariam um outro estatuto na análise estrutural? Barthes (2012a) afirma que o piano apareceria como índice da classe burguesa à qual pertenceria a senhora Aubain, enquanto a pilha de caixas daria sinal da desordem da casa. Ambos, assim, fornecendo algumas pistas para a configuração de uma ambiência expressiva da personagem. Quanto ao barômetro, continua o autor, não há nada, à primeira vista, que justifique sua notação. O aparelho – medidor da pressão atmosférica com o intuito de fornecer sinais de prováveis mudanças

meteorológicas – era objeto comum nas casas, seja de pescadores ou senhoras de uma burguesia decadente como a personagem do livro. O barômetro, não aparecendo como índice de atmosfera, de classe ou personalidade da personagem, classifica-se, então, como uma dessas “notações escandalosas”: palavras ou frases sem função na estrutura narrativa.

Barthes (2012a), ao reconhecer o escândalo dessa notação sem função, retoma, para corrigir, um trabalho anterior no qual se empenhara por determinar um modo de fazer e pensar a análise da estrutura narrativa dos textos literários. O autor refere-se ao trabalho desenvolvido em “Introdução à análise estrutural das narrativas”, de 1966, que passará, já no texto “O efeito de real”, a ser apontado pelo autor como um dos exemplos de erros cometidos pelos analistas estruturais em relação às notações sem função. Na crítica dirigida a si próprio, Barthes afirma que a análise estrutural

tem deixado de parte, quer por excluir do inventário (não falando deles) todos os pormenores ‘superfluos’ (com relação à estrutura), quer por tratar esses mesmos pormenores (o próprio autor dessas linhas tentou fazê-lo) como ‘enchimentos’ (catálises), afetados de um valor funcional indireto, na medida em que, somando-se uns aos outros, constituem algum índice de caráter ou de atmosfera, e assim podem finalmente ser recuperados pela estrutura. (Barthes, 2012a, pp. 181-182)

No texto de 1966, Barthes (2001) diz ser necessária a criação de uma teoria capaz de dar conta da leitura estrutural da narrativa e propõe que se tome como modelo a própria linguística. Mas, se esta, na divisão das partes e objetos sobre os quais se dedica a pensar, tem como unidade última a frase, essa segunda linguística, afirma o autor, deve ter como unidade o enunciado. Passar-se-ia, assim, da língua para o discurso. A homologia metodológica pressuporia, ainda, outra homologia: “entre a linguagem e a literatura (na medida em que seja esta uma espécie de veículo privilegiado da narrativa)” (Barthes, 2001, p. 109). Tal ideia leva Barthes a pensar a análise estrutural a partir da divisão de níveis no interior da narrativa, capaz de organizá-la, não como mera soma de elementos, mas, sim, compreendendo-a como uma “hierarquia de instâncias. Compreender uma narrativa não é apenas acompanhar o desenrolar da história, é também, reconhecer ‘estágios’, projetar os encadeamentos horizontais do ‘fio’ narrativo sobre o eixo implicitamente vertical” (Barthes, 2001, pp. 111-112). A horizontalidade do encadeamento causal de acontecimentos traça, assim, um fio que deve ser seguido como o ponto principal da narrativa. Mas não basta passar de um acontecimento a outro, de um enunciado a outro, deve-se, também, passar de um nível a outro da narrativa, ver como o fio horizontal é sinuoso, descendo e subindo pelos diversos níveis verticais da história.

Barthes propõe distinguir a estrutura narrativa em três diferentes níveis de descrição: 1) o nível das funções; 2) o nível das ações; 3) e, por último, o nível da narração; devendo-se, ainda, levar em consideração o modo como os três níveis estão interligados progressivamente: “uma função só tem sentido na medida em que tem lugar na ação geral de um actante; e essa ação mesma recebe o seu sentido último do fato de ela ser narrada, confiada a um discurso que tem o seu próprio código” (Barthes, 2001, pp. 112-113). Deve haver uma preponderância do sentido na distribuição dos níveis e na definição das unidades. A “função”, assim, define-se como uma unidade narrativa ou segmento que tem início na aparição de um elemento qualquer e termina na sua justificação ou significação no interior de uma cadeia maior. E o percurso dessa função, entre a apresentação de um elemento e seu sentido, perpassa os diversos níveis da narrativa. Barthes explica assim:

Se em *Un coeur simples* [Um coração simples], Flaubert nos informa, em dado momento, aparentemente sem insistir, que as filhas do subdelegado de Pont l’Évêque possuíam um papagaio, é porque esse papagaio irá ter, em seguida, uma grande importância na vida de Félicité: o enunciado desse pormenor (qualquer que seja a sua forma linguística) constitui portanto uma função, ou unidade narrativa. (Barthes, 2001, p. 114)

No livro de Flaubert, o papagaio, que a princípio aparece como uma notação qualquer, será, posteriormente, dado de presente a Félicité, que irá criar uma intensa relação com o animal chamado Lulu. Assim, se em um primeiro momento ele parece não ter função na narrativa é porque não veríamos ainda sua unidade, que se completa quando Lulu passa a fazer parte da vida de Félicité.

Essas unidades ou funções da narrativa possuem, ainda, na análise estrutural de Barthes (2001), classes diversas. Haveria, por um lado, as “funções cardinais”, ou núcleos, assim denominadas pois se referem a unidades que, caso modificadas, alterariam a linha principal da narrativa. Como afirma Barthes, “para que uma função seja cardinal, basta que a ação a que ela se refere abra (ou mantenha ou feche) a alternativa consequente para a continuação da história, enfim, que inaugure ou conclua uma incerteza” (Barthes, 2001, p. 119). Haveria, por outro lado, a noção de “catálise”, referente às unidades que preencheriam os espaços entre os núcleos. Como diz Barthes, as “catálises permanecem funcionais na medida em que entram em correlação com o núcleo, mas sua funcionalidade é atenuada, unilateral, parasita; [...] puramente cronológica” (Barthes, 2001, p. 119). Trata-se de elementos que aparecem na narrativa em uma linha consecutiva, mas não consequente.

Retornando, assim, ao texto “O efeito de real”, Barthes (2012a) nele sugere estar corrigindo o fato de anteriormente ter considerado os pormenores

superfluos da narrativa como catálises ou enchimentos. E, com isso, dá a ver que a aparição do barômetro na sala da senhora Aubain não pode ser explicada como um preenchimento entre dois núcleos; bem como não possui a mesma função do papagaio das filhas do subdelegado (este sim tendo uma função nuclear), que, como vimos, formará uma unidade de sentido quando se tornar o animal de estimação de Félicité. Com isso, Barthes precisa encontrar outra categoria para o barômetro em sua análise estrutural, afinal – já no momento apontado por Clerc (2015) como o de um afrouxamento em relação a um estruturalismo estrito –, o próprio Barthes questiona: “e que valor poderia ter um método que não desse conta da integralidade de seu objeto, isto é, no caso presente, de toda a superfície do texto narrativo?” (Barthes, 2012a, p. 182).

Para dar conta da totalidade do texto, Barthes operará um gesto que, a princípio, pode parecer irrelevante, mas que não podemos relegar a segundo plano: tornará equivalentes duas figuras, quais sejam, a “notação insignificante” e a “descrição”. Mesmo que a notação seja configurada por apenas uma palavra (o barômetro), haveria, segundo Barthes (2012a), um caráter enigmático nela tal qual aquele encontrado na descrição. Essa semelhança as faria ser apreendidas e compreendidas a partir da ausência de uma marca preditiva. A estrutura geral da narrativa, segundo o autor, é sempre preditiva, ou seja, ela repete a seguinte fórmula dada ao personagem ou ao leitor: “se você agir de tal modo, se escolher tal parte da alternativa, eis o que vai obter” (Barthes, 2012a, p. 183). O caráter preditivo quer dizer, simplesmente, que há uma série de consequências dadas na consecutividade dos elementos narrados. Bem diferente da descrição (que passa a abarcar, também, as “notações insignificantes”), cuja estrutura “é puramente somatória e não contém esse trajeto de escolhas e alternativas que dá à narração um desenho de vasto *dispatching*, dotado de uma temporalidade referencial” (Barthes, 2012a, p. 183). Por um gesto simples, Barthes acaba por colocar toda descrição na categoria da ausência de predição, ainda, na ausência de sentido – sendo este compreendido de maneira específica, qual seja, como uma narrativa pautada em um encadeamento causal. Dizendo de outra forma, a descrição configura-se, no pensamento de Barthes, como aquilo que está fora do sentido e que para este deve ser retornada ou conduzida. Assim, Barthes afirma que

a singularidade da descrição (ou do ‘pormenor inútil’) no tecido narrativo, a sua solidão, designa uma questão da maior importância para a análise estrutural das narrativas. É a seguinte questão: tudo, na narrativa, seria significativo, e senão, se subsistem no sintagma narrativo alguns intervalos insignificantes, qual é, definitivamente, se assim se pode dizer, a significação dessa insignificância? (Barthes, 2012a, p. 184)

É a partir da questão sobre a “significação da insignificância” que Barthes irá configurar um estatuto particular para a descrição (tornada equivalente a “notação insignificante”). Em seu esforço por reconduzir ao interior do sentido aquilo que ele próprio colocara fora, a descrição, o autor irá se empenhar em criar uma justificativa para o excesso realista ou excesso descritivo da literatura de Flaubert. Barthes (2012a) associa o discurso epidítico à escrita de Flaubert (2011) tal qual aparece no início de “*Madame Bovary*”, no qual vemos uma longa descrição da cidade de Rouen. Segundo Barthes (2012a), pode-se ver o caráter estritamente estético e estilístico dessa longa descrição pelo comparativo das seis versões diversas da cena deixadas por Flaubert. Entre elas não haveria nenhuma diferença que pudesse mostrar uma preocupação em relação à fidelidade ao modelo representado. Antes, tratava-se de fazer ajustes da imagem, de redundâncias fônicas, em suma, de estilo. “Vê-se enfim que toda a descrição é ‘construída’ com vistas a aparentar Rouen a uma pintura, é uma cena pintada que a linguagem assume” (Barthes, 2012a, p. 186). Trata-se, continua o autor, de uma mimese, tal qual compreendida por Platão no livro “*A república*”: a produção de uma verossimilhança artística, uma imitação da imitação, distante três graus da essência. Assim, diz Barthes, apesar de não ser pertinente ou preditiva em relação à estrutura narrativa de “*Madame Bovary*”, a descrição de Rouen não é escandalosa, pois “se vê justificada pela lógica da obra, ao menos pelas leis da literatura: seu ‘sentido’ existe, ele depende da conformidade, não ao modelo, mas às regras culturais da representação” (Barthes, 2012a, p. 186).

Barthes (2012a) encontra, assim, uma função estética ou de estilística para a presença das descrições ou notações inúteis de Flaubert. “A finalidade estética da descrição flaubertiana é toda mesclada de imperativos ‘realistas’, como se a exatidão do referente [...] ordenasse e justificasse sozinha, aparentemente, descrevê-lo” (Barthes, 2012a, p. 186). A descrição realista, porém, afasta-se do que Barthes (2012a) denomina de “atividade fantasística” da retórica clássica e, com isso, dá às descrições uma justa medida, já que, tendo como referencial o real, não se torna inesgotável. Tendo renunciado aos códigos retóricos, a descrição realista apresenta-se sob uma nova razão de ser, substituindo a velha verossimilhança por aquilo que Barthes (2012a) considera uma nova forma de verossimilhança. Na velha forma, diz o autor, “o real não podia em nada contaminar a verossimilhança” (Barthes, 2012a, p. 188). Não se tratava de representar a realidade tal qual ela era, mas, sim, de formar uma opinião sobre um tema, um modo de ver específico. A própria ideia da peripécia, em Aristóteles (2017), dá mostras disso, afinal, aquilo que parece ser, sempre será invertido, ao fim, em seu contrário, denotando o afastamento em relação à realidade, na qual aquilo que é simplesmente é. Ou, como diz Barthes, “na verossimilhança, o

contrário nunca é impossível” (Barthes, 2012a, p. 189). A nova verossimilhança, por sua vez, é o realismo, diz o autor, e acrescenta: “entenda-se todo discurso que aceita enunciações só creditadas pelo referente” (Barthes, 2012a, p. 189).

Com isso, Barthes estabelece um diálogo com a linguística de seu tempo atribuindo à descrição, bem como à notação insignificante, um estatuto de significante vazio de sentido. Tal ideia se refere à natureza tripartida do signo em uma releitura feita por Émile Benveniste (2005) do signo bipartido de Ferdinand de Saussure (2012). Se, para este, o signo era dividido em significante e significado, ou seja, entre a imagem acústica e seu sentido, para Benveniste (2005) a linguagem deveria ser pensada no próprio ato, na própria relação imediata, na “referência de situação” (Benveniste, 2005, p. 140), o que lhe forneceria um terceiro elemento: a referência. Benveniste afirma que “é no discurso atualizado em frases que a língua se forma e se configura” (Benveniste, 2005, p. 140).<sup>2</sup> Nesse sentido, quando Barthes dá à descrição o estatuto de um significante vazio de sentido, recupera o pensamento de Saussure e de Benveniste para afirmar a ausência de sentido no uso excessivo das palavras. Como afirma o próprio Barthes, “o ‘pormenor concreto’ é constituído pela colusão direta de um referente e de um significante: o significado fica expulso do signo” impedindo, continua o autor, o desenvolvimento da “própria estrutura narrativa” (Barthes, 2012a, p. 189). Esse movimento se dá justamente pelo excesso descritivo, pelas notações escandalosas que parecem não possuir nenhuma outra função a não ser aquela de denotar o real, de dizer, simplesmente, “isso é” ou “isso foi”.<sup>3</sup> Ao se coligar de maneira tão direta ao referente, sem se importar com o sentido ou com o que Barthes denomina de “forma do significado” (a própria estrutura narrativa),

2 A influência da linguística de Benveniste é declarada pelo próprio Barthes (2012b), no texto “Por que gosto de Benveniste”. Tal influência é analisada por Carolina Knack (2020), no texto “A linguagem (re)descoberta: contornos prospectivos da leitura barthesiana de Benveniste”, no qual a autora defende que a própria noção de escritura em Barthes teria sido reconfigurada pela leitura da linguística de Benveniste. Em especial, por esse aspecto referencial introduzido no pensamento da linguagem a partir da noção de pessoa, ou seja, da compreensão de que a categoria de sujeito deve ser pensada como uma instância do discurso. Nesse sentido, para Knack, a própria noção de que “o escritor constitui-se como tal *na* e *pela* instância de discurso” (2020, p. 713) seria consequência da influência de Benveniste no pensamento de Barthes. Daí surgiriam, ainda, as discussões em torno da morte do autor e da diferença entre escritor e escrevente.

3 A ideia de tornar presente uma realidade na fórmula “isso foi” reaparecerá no livro “A câmara clara”, de Barthes (2018), no qual o autor defende que haveria uma natureza da fotografia, mais forte do que na escrita, de “ratificar o que ela representa” (2018, p. 72). O autor afirma, ainda, que “o infortúnio (mas, também, talvez, a volúpia) da linguagem é não poder autenticar-se a si mesma. O noema da linguagem talvez seja essa impotência, ou, para falar positivamente: a linguagem é, por natureza, ficcional; para tentar tornar a linguagem inficional é preciso um enorme dispositivo de medidas: convoca-se a lógica ou, na sua falta, o juramento; mas a Fotografia, por sua vez, é indiferente a qualquer revezamento: ela não inventa; é a própria autenticação” (Barthes, 2018, p. 73). Nesse sentido, podemos pensar que toda essa maquinaria de criação do “efeito de real”, sendo construída pelo autor a partir da literatura de Flaubert, daria a ver essa necessidade de um “enorme dispositivo de medidas” que Barthes teria percebido, por comparação, ao analisar a fotografia ou a natureza da fotografia.



o significante constitui uma ideia de signo que se coaduna com a ideologia dominante, a da “referência obsessiva ao ‘concreto’ [...] sempre armada como uma máquina de guerra contra o sentido, como se, por uma exclusão de direito, o que vive não pudesse significar – e reciprocamente” (Barthes, 2012a, p. 187).

O realismo, ou o que Barthes denomina de “nova verossimilhança”, opera, assim, uma substituição: a enunciação realista é suprimida em seu sentido de significado de denotação para reaparecer como significado de conotação. Ou seja, o realismo das descrições deixa de designar um sentido direto e literal e passa a fazer referência a atributos implícitos na própria linguagem, para além de qualquer vínculo com a realidade. Barthes conclui, assim, que “a própria carência do significado em proveito só do referente torna-se o significante mesmo do realismo: produz-se um ‘efeito de real’, fundamento dessa verossimilhança inconfessa que forma a estética de todas as obras correntes da modernidade” (Barthes, 2012a, p. 190).

Barthes faz, com isso, uma crítica ao romance realista, afirmando que este teria, de certa forma, chegado apenas à metade do caminho na crítica à representação. Diz o autor:

A desintegração do signo – que parece ser a grande causa da modernidade – está certamente presente no empreendimento realista, mas de maneira algo regressiva, pois que se faz em nome de uma plenitude referencial, quando se trata, ao contrário, hoje, de esvaziar o signo e afastar infinitamente o seu objeto até colocar em causa, de maneira radical, a estética secular da ‘representação’. (Barthes, 2012a, p. 190).

Para Barthes, o romance realista faria encontrar o referente com sua expressão deixando ausente o significado ou sentido, conseguindo, com isso, desintegrar o signo, mas em nome disso que denomina de uma “plenitude referencial”. Haveria, assim, no realismo, uma espécie de representação sem sentido, compreendida como um modo de colocar apenas uma das partes do signo (o significante) em relação com o referente, mas sem deste abdicar.

Nesse sentido, ao afirmar que haveria uma ideologia dominante – a da concretude do real – expressa na estrutura do texto romanesco de Flaubert, Barthes (2012a) estaria traçando um diálogo com o trabalho desenvolvido em seu livro “O grau zero da escrita”, no qual o autor (Barthes, 2015) se empenha em desvincular a escrita da ideologia dominante, a partir da configuração da ideia de uma “escrita neutra”. Esse duplo caráter de um pensamento voltado, ao mesmo tempo, para o fechamento do texto sobre si mesmo e para sua relação com a realidade a partir da denúncia de uma ideologia dominante indica que a leitura de Rancière não estaria equivocada, tal qual denuncia Clerc (2015). Para Clerc, lembremos, Rancière teria sido obrigado “a manter um duplo discurso,



por conta da incerteza do sujeito Barthes: Barthes é politicamente cego porque ele é estruturalista; ele é, entretanto, crítico, apesar de ser estruturalista” (Clerc, 2015, p. 94). Para Rancière (2017b), porém, o caráter crítico ou político nada tem a ver com a vinculação ou desvinculação a uma leitura estruturalista. Antes, é a própria ideia de uma separação entre forma e conteúdo do texto que, para Rancière, mascara outra divisão ainda, qual seja, aquela entre estética e política.

André Fabiano Voigt e Miriam Mendonça Martins (2016), no texto “Arte, imagem e fotografia: um diálogo possível entre Roland Barthes, Walter Benjamin e Jacques Rancière”, afirmam que um dos principais pontos de divergência entre Barthes e Rancière é justamente o modo de pensar a relação entre estética e política. Como afirmam Voigt e Martins, “ao considerar que estética e política são campos opostos, o autor [Barthes] parte do princípio de que a imagem fotográfica, no seu sentido puro, é tão distinta que não consegue ser decodificada pelas massas” (Voigt e Martins, 2016, p. 253).

O mesmo vale para os signos da escrita. Enquanto para Barthes a imagem ou o texto só são considerados políticos a partir de um certo contexto ou efeito esperado, para Rancière, estética e política estão entrelaçadas já de partida na partilha do sensível. Como afirma Rancière,

Escrever é o ato que, aparentemente, não pode ser realizado sem significar, ao mesmo tempo, aquilo que realiza: uma relação da mão que traça linhas ou signos com o corpo que ela prolonga; desse corpo com a alma que o anima e com os outros corpos com os quais ele forma uma comunidade; dessa comunidade com a sua própria alma. [...] Ela [a escrita] é coisa política porque seu gesto pertence à constituição estética da comunidade e se presta, acima de tudo, a alegorizar essa constituição. (Rancière, 2017c, p. 7)

E é a partir de tal ideia da escrita que qualquer texto deve ser pensado. Seu caráter político lhe é intrínseco, já que alegoriza a comunidade, sempre a ser reconfigurada. O que interessa, para Rancière, é a questão sobre qual política a escrita ou o texto operam: aquela de uma lógica representativa – pautada na hierarquia entre palavra e imagem, entre real e ficção, entre forma e conteúdo, entre razão e sensível – ou aquela do pensamento estético – no qual o sensível é autônomo, produzindo sentido para qualquer corpo com o qual se encontra, sem a necessidade de um texto ou discurso explicativo de seu sentido. Como interpretam Voigt e Martins, o pensamento estético “postula um dissenso entre intencionalidade do autor e receptividade coletiva; em decorrência disso, não é necessário uma ‘estética fina’ ou um crítico apto para identificar os signos contidos em nenhuma produção artística” (Voigt; Martins, 2016, p. 259).

Para Rancière, estética e política não se separam, pois dizem respeito a um modo de configuração do sensível a partir do qual se estabelece uma ordenação

dos corpos em sociedade. A política diz respeito aos modos de visibilidade dos corpos, ao que o autor denomina de “partilha do sensível”:

um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo. (Rancière, 2009, pp. 16-17)

Assim, a “partilha do sensível” operada pelo pensamento de Barthes em torno da escrita flaubertiana seria aquela da representação, cujas hierarquias e regras configurariam uma série de oposições que dizem respeito à ordenação política da sociedade. Divisões entre realidade e ficção, forma e conteúdo, razão e sensível, que fundamentariam uma divisão entre duas inteligências diversas. O pensamento estético de Rancière, que recusa a lógica representativa do pensamento de Breton, D’Aurevelly e Barthes, opera como uma “refutação sensível dessa oposição entre a forma inteligente e a matéria sensível que constitui, no fim das contas, a diferença entre duas humanidades” (Rancière, 2005, p. 25).

Para Rancière, Barthes, ao tentar resistir ao pensamento representativo, acabaria por reafirmá-lo com sua leitura estruturalista e desmistificadora da ideologia dominante. O que está em jogo na crítica de Rancière a Barthes é justamente o estatuto da descrição, aquela que o autor estruturalista havia logo afirmado como equivalente à notação insignificante. Barthes teria banido a descrição para fora do campo do sentido e da significação para, logo em seguida, trazê-la de volta sob a ideia de uma significação da insignificância. Para Rancière, esse pensamento que coloca a descrição do lado de fora da razão é o que impede Barthes de perceber o caráter político da literatura flaubertiana e de sua busca por fazer um livro sobre nada.<sup>4</sup>

### **A revolução literária e o efeito de igualdade em Rancière**

Contrariando a leitura de Barthes (2012a), Rancière afirma que o realismo romanesco operou uma ruptura radical em relação à ordem representativa e as consequências dessa revolução podem ser sentidas em um campo ao mesmo tempo estético e político. Não se trata, para Rancière, de um retorno

4 Referimo-nos aqui à carta destinada a Louise Colet, amiga e correspondente, para quem Flaubert escreve: “o que me parece belo, o que eu gostaria de fazer, é um livro sobre nada, um livro sem apego exterior, que se sustentaria pela força interna de seu estilo, como a terra, sem ser sustentada, se mantém no ar, um livro que quase não teria um tema ou, pelo menos, onde o tema seria quase invisível, se isso fosse possível” (Flaubert, 2017).

da verossimilhança sob outra forma, tal qual afirmada por Barthes (2012a), tampouco de uma insistência por indiciar o real. Antes, trata-se de pensar que as descrições realistas rompem com aquilo que era o cerne da ordem representativa, a saber, a hierarquia da ação. E essa ruptura, diz Rancière,

está ligada ao que é o centro das intrigas romanescas do século dezanove: a descoberta de uma capacidade inédita dos homens e das mulheres do povo de obter formas de experiência que lhes eram, até então, recusadas. Barthes e os representantes da tradição crítica ignoraram essa reviravolta porque seus pressupostos modernistas e estruturalistas ainda estavam ancorados na tradição representativa que eles pretendiam denunciar. (Rancière, 2017b, p. 19)

Está em jogo uma divergência na própria noção de representação. Se, para Barthes, como vimos, ela é interpretada de um ponto de vista linguístico, para Rancière a questão é de ordem filosófica: não uma oposição entre significado e significante, entre forma e conteúdo, entre razão e sensível, entre imaginação e realidade, mas, sim, entre duas formas de pensamento. Sem se preocupar com a natureza tripartida do signo, a compreensão da representação estará longe de designar o modo como significante, significado e referente se relacionam. A representação, para Rancière, não é uma relação do signo com o real, tampouco uma prescrição que diz aquilo que a arte deve fazer – cópias semelhantes aos modelos. Ela é um “regime de identificação das artes”, ou seja, um modo de pensamento e de visibilidade que faz a arte aparecer sob uma determinada configuração. Como afirma Rancière,

não há arte, evidentemente, sem um regime de percepção e de pensamento que permita distinguir suas formas como formas comuns. Um regime de identificação da arte é aquele que põe determinadas práticas em relação com formas de visibilidade e modos de inteligibilidade específicos. (Rancière, 2005, p. 22, tradução nossa)

Aquilo mesmo que compreendemos como arte em um determinado espaço-tempo é definido a partir desse *sensorium* comum que estabelece “um modo de articulação entre as maneiras de fazer, formas de visibilidade dessas maneiras de fazer e modos de pensabilidade de suas relações” (Rancière, 2009, p. 13). A arte, assim, não é uma figura fixa que perpassa a história e os espaços destinados a ela; antes, ela é uma figura em constante transformação, sempre a ser repensada a partir das relações que estabelece com a não arte, a partir dos espaços nos quais suas linhas se encontram com o cotidiano da vida comum. E essa configuração que predomina em certos espaços-tempos é justamente o que Rancière denomina de “regime de identificação das artes”.

Assim, a representação, em Rancière, surge como uma questão filosófica expressa “pela elaboração aristotélica da *mimesis* e pelo privilégio dado à

ação trágica” (Rancière, 2009, p. 30). Aristóteles, no início de sua “Poética”, define as diversas artes poéticas como aquelas que, mesmo diferindo em seus meios, objetos e modos, “são, tomadas em seu conjunto, produções miméticas” (Aristóteles, 2017, pp. 37-39). Aristóteles aponta, ainda, que não se pode afirmar que Homero e Empédocles, por terem em comum o uso da métrica, sejam, ambos, poetas. Afinal, o primeiro usa a métrica para imitar as ações dos homens; enquanto o segundo usa a métrica para expor questões médicas ou científicas, devendo-se, assim chamá-lo de naturalista e não de poeta. Com isso, Aristóteles (2017) traça um corte na distribuição dos fazeres, levando a questão da *mimesis* para longe do que era sintetizado pelo pensamento de Platão, para quem, como afirma Rancière, a *mimesis* estava relacionada à “verificação habitual dos produtos das artes por meio de seu uso” ou, ainda, à “legislação da verdade sobre os discursos e as imagens” (Rancière, 2009, p. 30). Para Platão (2010), como vemos em “A República”, a *mimesis* é a cópia de um modelo sempre anterior cujo caráter de verdade é o que se pretende conhecer. Entre a *mimesis* feita pelo poeta, pelo artífice e pelo filósofo, há uma mesma mediação: aquela da verdade e do modelo. Aquilo que faz diferir essas três *mimesis* é a distância em relação ao modelo, é a maior ou menor capacidade de alcançar a verdade.<sup>5</sup> É essa mediação única em torno da *mimesis* que Aristóteles rompe ao afirmar que a produção mimética é exclusiva às artes poéticas, criando, com isso, um mundo do fazer artístico apartado.

Como afirma Rancière,

A poética clássica da representação quis, contra o rebaixamento platônico da *mimesis*, dotar o ‘plano’ da palavra ou do ‘quadro’ de uma vida, de uma profundidade específica, como manifestação de uma ação, expressão de uma interioridade ou transmissão de um significado. Ela instaurou entre palavra e pintura, entre dizível e visível uma relação de correspondência à distância, dando à ‘imitação’ seu espaço específico. (Rancière, 2009, p. 22)

Mas esse espaço específico da arte instaurou uma série de divisões, regras e hierarquias que, como afirma Rancière (2009), dizem respeito à partilha política da comunidade. Aristóteles (2017) define que a *mimesis* é sempre a imitação das ações dos homens: “é o ‘feito’ do poema, a fabricação de uma intriga que

5 O pensamento de Platão, para Rancière (2009), é a expressão ainda de um outro regime de identificação das artes, do qual não trataremos aqui em detalhes. Trata-se de compreendê-lo como um regime no qual estão em questão a origem e a destinação das imagens. Não existindo, nele, a arte em um sentido autônomo, as imagens em geral são pensadas a partir do modo como podem corroborar ou desviar a ordenação da sociedade. Entra em questão a conhecida cena da expulsão dos poetas na República de Platão (2010), cujo embaralhamento produzido por aqueles que fazem imitações é visto como maléfico para a ordenação da república.

orquestra ações representando homens agindo, que importa, em detrimento do ‘ser’ da imagem, cópia interrogada sobre seu modelo” (Rancière, 2009, p. 30). Nesse desvio operado pelo pensamento de Aristóteles, instaurou-se uma separação entre dois modos de encadeamento dos acontecimentos. Rancière aponta como o regime representativo configurou um princípio “que declara a construção de um encadeamento causal verossímil mais racional que a descrição dos fatos ‘como eles acontecem’” (Rancière, 2017b, p. 21). E, continua o autor, essa separação entre dois tipos de encadeamentos teria, ainda, engendrado duas naturezas diversas, duas humanidades: aquela que age, modificando a ordem das coisas, e aquela que permanece passiva, observando a passagem dos dias preenchidos por ocupações banais. Essa divisão, que diz respeito àquilo que a arte faz – imitar as ações dos grandes homens –, acaba, assim, como afirma Rancière, por configurar outra divisão que extravasa o campo da arte em direção ao espaço político. Afinal, como afirma Rancière,

A distinção poética entre dois tipos de encadeamentos dos acontecimentos se baseia em uma distinção entre dois tipos de humanidade. O poema, segundo Aristóteles, é uma organização de ações. Mas a ação não é simplesmente o fato de fazer algo. É uma categoria organizadora de uma divisão hierárquica do sensível. Segundo essa divisão, há homens ativos, homens que vivem ao nível da totalidade porque são capazes de conceber grandes fins e de tentar realizá-los enfrentando outras vontades e golpes do acaso. E há homens que simplesmente veem as coisas lhes acontecer, uma depois da outra, porque vivem na simples esfera da reprodução da vida cotidiana e porque suas atividades são, pura e simplesmente, meios para assegurar essa reprodução. Estes últimos são chamados de homens passivos ou ‘mecânicos’, não por não fazerem nada, mas apenas por não fazerem nada além de fazer, sendo excluídos da ordem dos fins que é o da ação. Esse é o âmagô político da política representativa. (Rancière, 2017b, p. 21)

O desvio operado pelo regime estético, assim, diz respeito à recusa de uma “partilha do sensível” que separa os homens que se perdem na reprodução banal dos fazeres sem fins daqueles outros homens cujas ações nunca são vazias ou desprovidas de sentido, mas, antes, sempre direcionadas a um fim. Essa é a questão: a ação não é sinônimo do fazer, mas, sim, da organização do fazer ou dos acontecimentos segundo a ordem dos fins. A finalidade em Aristóteles é aquilo que organiza o modo de pensamento. Assim, para Rancière, a insistência de Barthes em encontrar finalidades em cada parte do texto – e, até mesmo no caso dos elementos insignificantes, encontrar “a significação dessa insignificância” (Barthes, 2012a, p. 184) – seria a continuação dessa saga aristotélica. Para Rancière, Barthes – com sua ideia de que o “efeito de real” seria uma espécie de retorno da verossimilhança sob outra forma – perpetua a separação entre duas humanidades determinada pelo princípio da ação. Afinal, como afirma Rancière, “a verossimilhança, que é o âmagô da poética

representativa, não está ligada apenas à relação entre as causas e os efeitos. Ela também está ligada às percepções e aos sentimentos, aos pensamentos e às ações esperadas de um indivíduo segundo sua condição pessoal” (Rancière, 2017b, p. 22). Assim, afirmar outra espécie de verossimilhança que teria como função ou significância produzir um “efeito de real” é perpetuar não apenas as regras internas da poética aristotélica, mas, também, a política da arte que ela opera, a “partilha do sensível” que ela configura.

Para Rancière, o barômetro, bem como as infinitas descrições flaubertianas que marcaram a literatura romanesca, expressam não um “efeito de real”, mas, antes, um “efeito de igualdade”. Com a ruptura em relação às hierarquias e às regras do regime representativo, a literatura teria operado aquilo que o autor compreende como uma “revolução literária”, um transtorno capaz de embaralhar a divisão dos corpos em sociedade, fazendo chegar a qualquer um os sentimentos que antes não lhe eram destinados. Essa revolução, diz Rancière, criou “afetos novos, embaralhando a narrativa das paixões, a etiologia de suas causas, as formas de suas expressões e sua destinação a determinada condição social” (Rancière, 2017a, p. 24, tradução nossa). No “regime estético”, qualquer corpo pode se encontrar com as paixões e os sentimentos; indivíduos de qualquer condição social podem experimentar o sensível. Como afirma Rancière, retornando ao livro de Flaubert,

esse é o transtorno causado pelo relato atravancado do famoso barômetro. ‘Um coração simples’ é a história de uma pobre criada cuja existência monótona é marcada por uma série de paixões infelizes ligadas, sucessivamente, a um namorado, a um sobrinho, à filha de sua patroa e, para terminar, a um papagaio. É nesse contexto que o barômetro ganha seu sentido. Ele não está lá para atestar que o real é bem real. Porque a questão não é saber se o real é real. É saber a textura desse real, ou seja, o tipo de vida que é vivido pelos personagens. (Rancière, 2017b, pp. 24-25)

O transtorno ao qual se refere Rancière é a operação de uma confusão na antiga divisão da sensibilidade. Os sentimentos destinados às “almas de ouro” veem-se misturados de tal forma às emoções das “almas de ferro destinadas às atividades prosaicas” (Rancière, 2017b, p. 24), que a própria divisão entre esses dois tipos de humanidades é embaralhada.

“Um coração simples” é mais um dos textos desestruturados de Flaubert, no qual as partes nem sempre se coadunam com o todo; e, por isso mesmo, é, também, uma textura sensível na qual as paixões se destinam a qualquer corpo que as desejar viver. As “notações insignificantes” perseguidas por Barthes em seu intento de lhes dar um sentido não estão ali para dividir o mundo entre os ricos e os pobres, entre aqueles a quem os nobres sentimentos estão destinados e aqueles outros a quem cabe apenas o trabalho árduo do corpo. Não se trata

de, com as descrições e detalhes, fornecer ao leitor provas de uma realidade que se quer expressar. Para Rancière, o barômetro e tantos outros elementos descritivos da narrativa estão ali para partilhar uma textura sensível: a textura da vida de “qualquer um”. E, podemos dizer, o poder da escrita descritiva é justamente esse de partilhar um comum, de construir – e não de reconstituir ou representar – o real.

Como afirma Rancière, o barômetro da sra. Aubain, na narrativa de Flaubert, irá marcar

o elo dessas existências obscuras com o poder dos elementos atmosféricos, as intensidades do sol e do vento e a multiplicidade dos acontecimentos sensíveis cujos círculos se ampliam no infinito. O mundo dos trabalhos e dos dias não é mais o da sucessão e da repetição opostas à grandeza da ação e de seus fins. Ele é a grande democracia das coexistências sensíveis que evoca a estreiteza da ordem antiga das consequências causais e das conveniências narrativas e sociais. (Rancière, 2017b, p. 25)

O “efeito de igualdade”, assim, não pressupõe uma divisão entre forma e conteúdo, entre realidade e ficção. Com a revolução literária operada pelo realismo, “o real não é mais um espaço de desenvolvimento estratégico para os pensamentos e as vontades. Ele é a cadeia das percepções e dos afetos que tecem esses pensamentos e essas vontades” (Rancière, 2017b, p. 29). Como afirma Rancière, o que se instaura é o que um crítico de Flaubert, Armand de Pontmartin, denominava, pejorativamente, de “democracia literária”, que “quer dizer gente demais, excesso de personagens semelhantes a todos os outros, indignos, portanto, de serem distinguidos pela ficção” (Rancière, 2017b, p. 22). Rancière vê, justamente nesse excesso da “democracia literária”, a política ou a partilha do sensível que essa nova ficção opera. Se, para Pontmartin, a democracia na literatura dá provas de um tempo no qual não se sabe mais fazer a “boa poética”, para Rancière, ela dá mostras, ao contrário, do surgimento da literatura, compreendida como um regime da palavra ou da escrita no qual o princípio da ação – que estruturava um certo tipo de narrativa e uma ordem política – é rompido. Aquilo que era apontado como um excesso de quadros imóveis é, no realismo, a textura sensível do real, é a “partilha do sensível” desenhada por nossos modos de viver e de pensar tanto quanto pela escrita literária. O que é próprio à literatura é aquilo que Rancière (2017c) denomina de “ser literário” ou de “literaridade”, ou seja, um poder da palavra de, ao se destituir das regras e hierarquias da representação, circular livremente, desviando os corpos de suas funções, redesenhando as vidas dos quaisquer. Como afirma Rancière, “o ser da literatura seria o ser da língua onde esta se furta às ordenações que dão aos corpos vozes próprias para colocá-los em seu lugar e em sua função: uma

perturbação na língua análoga à perturbação democrática dos corpos quando só a contingência igualitária os põe juntos” (Rancière, 2017c, p. 31).

A “democracia ficcional” do realismo, denunciada por Pontmartin e outros críticos da época, é pensada por Rancière como a capacidade da escrita e da palavra de operar uma igualdade. Mas não se trata, como o autor (Rancière, 2014) analisa em “Nas margens do político”, de uma igualdade compreendida como um passado perdido para o qual deveríamos retornar; tampouco da igualdade compreendida como um ponto futuro para o qual deveríamos caminhar. Antes, diz Rancière, “a democracia ficcional coloca em ação uma forma bem específica de igualdade: a das frases que carregam o poder de união do todo, o poder igualitário da respiração comum que anima a multiplicidade dos acontecimentos sensíveis” (Rancière, 2017b, p. 35). Aquilo que Barthes vê como o “efeito de real” é apontado por Rancière como um “efeito de igualdade”; dessa igualdade específica que as palavras compartilham com as vidas “quaisquer”.

### **Considerações finais**

Retornamos, assim, à nossa hipótese inicial, qual seja, que a crítica de Rancière a Barthes baseia-se em uma divergência em relação à noção de representação, que daria a ver, ainda, a distância entre dois modos diversos de pensar a política. Para Rancière, haveria, do lado da representação, “a lógica das identidades sociais e das relações causais” (Rancière, 2017b, p. 37), apontando para um estatuto da descrição no qual o excesso de palavras corre sempre o risco de interromper a causalidade da ação, na medida em que deveria servir apenas para criar uma ambiência e identificar os personagens. A política da escrita representativa é aquela que divide forma e conteúdo, razão e sensível e, com isso, perpetua, ainda, outra divisão: aquela entre duas humanidades diversas, duas inteligências diversas. Só seriam capazes de conhecer a verdade por trás das aparências aqueles que, não se deixando enganar pelas aparências sensíveis, teriam o domínio da razão. Ideia que ressoa o pensamento de Barthes que, como afirma Voigt, “subestima a capacidade de julgamento estético das massas. O semiólogo francês, como já vimos, afirma que o grande público é incapaz de captar o sentido agudo de algumas fotos” (Voigt, 2016, p. 256). Assim, seu pensamento em torno do signo mascara uma hierarquia das inteligências contra a qual Rancière se posiciona.

Nesse sentido, a crítica de Clerc (2015) à suposta confusão rancieriana em relação à dupla posição de Barthes pode ser assim respondida: tanto o viés estruturalista de Barthes quanto seu caráter crítico configuram uma política da escrita avessa àquela pensada por Rancière. Por um lado, seria preciso todo



um arcabouço linguístico para se ter acesso a uma suposta totalidade do texto – conhecer as ferramentas para a análise estrutural da narrativa, em busca, até mesmo, da “significação da insignificância”. Por outro, partindo de seu viés crítico, o leitor comum estaria sempre sob o risco de se enganar pelas aparências ideológicas do texto, que esconderiam, sob suas engrenagens, a verdadeira configuração social e política à qual a literatura estaria associada. Assim, tanto o Barthes estruturalista quanto o crítico, ou mesmo esse que ocupa uma dupla posição, expressariam uma mesma política da escrita: aquela que configura uma “partilha do sensível” desigual. A divisão entre ficção e realidade que sustenta o “efeito de real” barthesiano tem, assim, como consequência uma configuração política desigual.

Em contrapartida, diz Rancière, haveria um outro modo de pensamento, o estético, capaz de recusar a lógica representativa e sua política. A revolução literária teria colocado em movimento “a lógica dos estados sensíveis coexistentes” (Rancière, 2017b, p. 37), a partir da qual a descrição surge como a potência da escrita de configurar um mundo sensível, de construir pontes entre o mundo da causalidade e o mundo da igualdade da experiência sensível. Nessa escrita como “partilha do sensível” a descrição deixa de ser vista como excesso a ser extirpado ou expulso para fora do sentido – como o fez Barthes. Se sua capacidade de interromper a causalidade do fio narrativo era condenada, agora passará a ser vista como o poder da escrita de criar um outro modo de pensar, ver e viver a vida. O “efeito de igualdade” proposto por Rancière nada tem a ver com mostrar a verdade por trás das aparências, tampouco com conscientizar aqueles que seriam incapazes de ver por si sós o que elas escondem. A recusa da divisão entre realidade e ficção implica pensarmos outra política da escrita. Nela, como afirma Andrea Soto Calderón, “a noção de aparência não é algo que se opõe ao real, nem ao verdadeiro, mas, sim, algo que faz parte de sua constituição” (2020, p. 41, tradução nossa). A política, assim, trata de reconfigurar essa aparência sensível para tornar visíveis aqueles que não o eram, trata de configurar uma “partilha do sensível” na qual “qualquer um” pode viver uma experiência sensível. Não se trata de conhecer ou dominar a razão para ter acesso à verdade das aparências, mas, antes, de simplesmente ter uma experiência. Como afirma Calderón, a política, em Rancière, não tem a ver com

conhecimento ou desconhecimento, mas sim com a posição de um corpo e com a colocação em jogo das capacidades desses corpos. Substitui a questão do desconhecimento pela do tempo: se estamos onde estamos não é por falta de saber, mas por falta de tempo – o dominado não possui tempo. A partir daí, para o autor, a emancipação não é uma “tomada de consciência”, mas, sim uma mudança de posição ou de competência. (Calderón, 2020, p. 38, tradução nossa)

Não se trata, portanto, de ultrapassar as aparências para alcançar a verdade da realidade, mas, sim, de configurar outra temporalidade a partir da experiência sensível que pode ser vivida por “qualquer um”. Daí a importância do “momento qualquer” sobre o qual Rancière afirma ser “o elemento de um tempo duplamente inclusivo: um tempo da coexistência [...], um tempo partilhado que já não conhece hierarquia entre aqueles que o ocupam” (Rancière, 2021, p. 138); um tempo no qual a literalidade, própria às palavras no regime estético, pode encontrar-se com os corpos para desviá-los das hierarquias que lhes são impostas. Félicité, a personagem de “Um coração simples”, é apenas uma pobre mulher cujo destino não interessa pela ligação que opera em relação ao mundo dos fins e das ações, mas, sim, por aquilo que compartilha com a vida de “qualquer um”, por embaralhar a divisão entre as duas humanidades ao configurar outra temporalidade.

## Referências

- ARISTÓTELES. “Poética”. Trad. Paulo Pinheiro. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017.
- BARBEY D’AUREVILLY, J. “M. Gustave Flaubert”. In: *Les œuvres et les hommes : IV. Les romanciers*. Paris: Amyot, 1865 [Online]. Disponível em: [https://obvil.sorbonne-universite.fr/corpus/critique/barbey-aurevilly\\_romanciers#body-7-1](https://obvil.sorbonne-universite.fr/corpus/critique/barbey-aurevilly_romanciers#body-7-1) (Acessado em 8 de março de 2022).
- BARTHES, R. “A câmara clara: nota sobre a fotografia”. Trad. Júlio Castañon Guimarães. 7ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Introdução à análise estrutural das narrativas”. In: *A aventura semiológica*. Trad. M. Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. “O efeito de real”. In: *O rumor da língua*. Trad. M. Laranjeira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.
- \_\_\_\_\_. “O grau zero da escrita”. Trad. M. M. Barahona. Lisboa: Edições 70, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Por que gosto de Benveniste”. In: *O rumor da língua*. Trad. M. Laranjeira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.
- BENVENISTE, É. “Problemas de linguística geral I”. Trad. M. G. Novak e M. L. Neri. 5ª ed. Campinas: Pontes Editores, 2005.
- BRETON, A. “Manifesto surrealista”. 1924 [Online]. Disponível em: <http://www.ufscar.br/~cec/arquivos/referencias/Manifesto%20do%20Surrealismo%20%20Andr%20Breton.htm> (Acessado em 8 de março de 2021).
- CALDERÓN, A S. “Los bordes de la representación”. *Theory now: journal of literature, critique and thought*, Vol. 3, Nr. 1, jan.-jun. 2020, pp. 30-49.
- CLERC, T. “Barthes apreendido por Rancière”. *Criação & crítica*, São Paulo, Nr. 14, 2015, pp. 91-104.
- FLAUBERT, G. “Lettre de Flaubert à Louise Colet (1846)”. *Correspondência eletrônica de Flaubert*. Ed. Yvan Leclerc e Danielle Girard, 2017 [Online]. Disponível em: <https://>

flaubert.univ-rouen.fr/jet/public/correspondance/trans.php?corpus=correspondance&i  
d=9900&mot=&action=M (Acessado em 12 de maio de 2021).

\_\_\_\_\_. “Madame Bovary”. Trad. M. Laranjeira. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. “Um coração simples”. Trad. C. M. Vaz, D. Vaz, S. K. Rickmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FRANÇA. Le Ministère Public. “Procès de Madame Bovary. Réquisitoire de M. L’Avocat Impérial, Ernest Pinard”. Gustave Flaubert. 1857 [Online]. Disponível em: [http://flaubert.univ-rouen.fr/oeuvres/mb\\_pinard.php](http://flaubert.univ-rouen.fr/oeuvres/mb_pinard.php) (Acessado em 12 de maio de 2021).

KNACK, C. “A linguagem (re)descoberta: contornos prospectivos da leitura barthesiana de Benveniste”. *Revista Linguagem e Ensino*, Pelotas, Vol. 23, Nr. 3, Jul.-Set. 2020, pp. 702-719.

MOTTA, L. T.; FONTANARI, R. “Escrever ‘no grau zero’ com a luz. Sobre a semiologia barthesiana da fotografia”. *Crítica cultural*, Palhoça, SC, Vol. 12, Nr. 1, Jan.-jul. 2017, pp. 87-94.

MOTTA, L. T.; FONTANARI, R. “Roland Barthes in *Camera Lucida*, the unfaithful semiologist”. *Matrizes*, Vol. 6, Nr. 1 e 2, jul.-dez. 2012, pp. 161-168.

PERRONE-MOISÉS, L. “Prefácio”. In: BARTHES, R. *O rumor da língua*. Trad. M. Laranjeira. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

PLATÃO. “A república”. Trad. J. Guinsburg. 1ª reimp. São Paulo: Perspectiva, 2010.

PONTMARTIN, A. “Le roman bourgeois et le roman démocrate”. In: *Le correspondant*, pp. 289-306, 25 de junho de 1857 [Online]. Disponível em: [https://flaubert.univ-rouen.fr/etudes/madame\\_bovary/mb\\_pon.php](https://flaubert.univ-rouen.fr/etudes/madame_bovary/mb_pon.php) (Acessado em 9 de março de 2021).

RANCIÈRE, J. “A revolução estética e seus resultados”. In: *Projeto Revoluções*. São Paulo, 2011 [Online]. Disponível em: <http://www.revolucoes.org.br> (Acessado em 15 de maio de 2021).

\_\_\_\_\_. “Le partage du sensible: esthétique et politique”. Paris: La Fabrique-éditions, 2000. Trad. port. M. C. Netto. São Paulo: Ed. 34, 2009.

\_\_\_\_\_. “Les bords de la fiction”. Paris: Éditions du Seuil, 2017a. Trad. port. F. Scheibe. São Paulo: Editora 34, 2021.

\_\_\_\_\_. “Aux bords du politique”. Paris: La Fabrique-éditions, 1998. Trad. J. P. Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014.

\_\_\_\_\_. “O efeito de realidade e a política da ficção”. *Novos Estudos – CEBRAP*, Nr. 86, 2010a, pp. 75-90.

\_\_\_\_\_. “O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna”. Trad. M. Mori. São Paulo: Martins Fontes, 2017b.

\_\_\_\_\_. “O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual”. Trad. L. Vale. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010b.

\_\_\_\_\_. “Políticas da escrita”. Trad. R. Ramallete, L. E. Vilanova, L. Vassalo e E. A. Ribeiro. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017c.

\_\_\_\_\_. “Sobre políticas estéticas”. Trad. M. Arranz. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.

SAUSSURE, F. “Curso de linguística geral”. Trad. A. Chelini, J. P. Paes, I. Blikstein. 34ª ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

VOIGT, A. F., MARTINS, M. M. “Arte, imagem e fotografia: um diálogo possível entre Roland Barthes, Walter Benjamin e Jacques Rancière”. *Oficina do historiador*, Porto Alegre, Vol. 9, Nr. 1, jan.-jul. 2016, pp. 250-264.



***DISTANCIA INFINITA:  
LECTURA Y RADICALIZACIÓN DEL  
CONCEPTO DE “DISTANCIAMIENTO  
ESTÉTICO” EN LAS OBRAS DE MAURICE  
BLANCHOT Y WALTER BENJAMIN\* \*\****

***INFINITE DISTANCE:  
READING AND RADICALIZATION OF THE  
CONCEPT OF ‘AESTHETIC DISTANCE’  
IN MAURICE BLANCHOT’S AND WALTER  
BENJAMIN’S WORKS***

*Diego Fernández H.*

*<https://orcid.org/0000-0001-6254-7720>*

*diego.fernandezh@mail.udp.cl*

*Instituto de Filosofía - Universidad Diego Portales, Santiago, Chile*

**RESUMEN** *Aunque el concepto de “distancia infinita” (DI) aparece como tal sólo en la obra de Maurice Blanchot, sostenemos que es legítimo imputárselo a Walter Benjamin para dar cuenta de un mismo problema. En el presente artículo, sostenemos (1) que el concepto de DI se elabora sobre la base de una revisión, una resignificación y una radicalización del concepto*

\* El presente artículo fue elaborado en el marco del Proyecto de Investigación FONDECYT 3180139, financiado por ANID (Chile). Deseo agradecer a los comentarios generosos de Felipe Alarcón, Matías Bascuñán y Amanda Olivares en el marco de nuestro *Taller de Filosofía y Literatura* desarrollado mensualmente en el Instituto de Filosofía de la U. Diego Portales.

\*\* Recibido en: 16/09/2021. Aceptado en: 03/05/2022.

moderno de “distanciamiento estético”, y que (2) esta modificación se realiza fundamentalmente a partir de las interpretaciones que tanto Benjamin como Blanchot hacen primero del temprano romanticismo alemán, y más tarde de la obra de Franz Kafka. Esa modificación, sostenemos, por último, (3) contiene un desplazamiento en el fundamento del concepto: el concepto de DI ya no tiene por base el ámbito de las facultades subjetivas (i.e. el ‘juicio de gusto’), sino el ámbito del arte y del lenguaje. Mostramos así (4) que el concepto de DI supone la existencia de un ‘impulso fragmentario’ al interior de las obras literarias, que se manifiesta como “experiencia-límite” para la subjetividad.

**Palabras clave:** *Distancia estética. Distancia infinita. Crítica de arte. Experiencia-límite. Désœuvrement.*

**ABSTRACT** *While the concept of “infinite distance” (ID) appears as such only in the work of Maurice Blanchot, in this paper we argue that it could be productively coined in Walter Benjamin’s as well. We argue that (1) the concept of ID is elaborated from a revision, a re-signification, and a radicalization of the modern concept of “aesthetic distance”, and that (2) this modification is fundamentally based on the interpretations that both, Benjamin and Blanchot, make first of early German Romanticism, and second of the work of Franz Kafka. This modification, we contend, (3) contains a shift in the ground of the concept: the concept of ID has no longer as ground the realm of the subjective faculties (i.e., the ‘judgment of taste’), but the realm of art and language. Finally, we show (4) that the concept of ID presupposes the existence of a ‘fragmentary impulse’ within literary works that can be understood as a “limit-experience” for the subjectivity.*

**Keywords:** *Aesthetic distance. Infinite distance. Art criticism. Limit-experience. Désœuvrement.*

## **1. Introducción: el concepto de ‘distanciamiento estético’ en el contexto de la modernidad estética**

De acuerdo a Jochen Schulte-Saße (1971-2003), la aparición del concepto de “distanciamiento estético” proporcionó en el tránsito de los siglos XVIII y XIX la condición de posibilidad para el surgimiento de una *Estética* y una *Poética* propiamente modernas. Tan es así, según Schulte-Saße, que el derecho a existencia de tales disciplinas (“*ihr ganzes Existenzrecht*”) queda justificada en virtud de la eficacia de dicha noción:

El concepto de distancia estética proporcionó un criterio a partir del cual fue posible trazar una distinción gruesa entre buenas y malas obras [de arte], entre el placer estético [*Kunstgenuß*] y el “mal gusto” [*Kitschgenuß*] [de tal modo que] la falta de distanciamiento [*Distanzlosigkeit*] quedó inmediatamente comprendida como una transición hacia el *kitsch*, [...] como un puro goce de sí [*Selbstgenuß*]. (Schulte-Saße, 1971-2003, pp. 267-8)<sup>1</sup>

Esta afirmación permite sostener que el concepto de “distanciamiento estético” no es *estético* con posterioridad a la disciplina que lo acuña, sino que es la Estética propiamente dicha – esto es, la “estética moderna”<sup>2</sup> – la que surge en virtud de sus esfuerzos por acuñar dicho concepto. El desplazamiento es particularmente evidente en la resignificación que adquiere el concepto moderno de ‘belleza’: éste deja progresivamente de ser entendido como una *propiedad* de los objetos para involucrar cada vez más una *capacidad* y una *facultad* de los seres humanos para percibirla. Un aserto clásico a este respecto lo encontramos en *The Standard of Taste* (1757) de David Hume. “La belleza – dice Hume – no es ninguna cualidad de las cosas mismas, existe meramente en la mente que las contempla, y cada mente percibe una belleza diferente” (Hume, 2015, p. 234). El contexto de este pasaje es fiel reflejo de la transformación referida y del nuevo ámbito de legitimidad que se inaugura con ella: no ya el *objeto*, sino las facultades del ánimo en el *sujeto* que posibilitan percibir, discernir y reconocer la belleza<sup>3</sup>. Tal ‘facultad de juzgar’ recibirá en los textos ingleses, franceses y alemanes de la época el célebre nombre de ‘gusto’ (*Taste, goût, Geschmack*), aunque es con Kant que este problema adquiere toda su radicalidad, al serle asignado a éste no ya un fundamento empírico sino uno trascendental<sup>4</sup>. El modo en que Kant aborda este problema es, en primer lugar, distinguiendo el tipo específico de juicio que es el ‘juicio de gusto’ (*Geschmacksurteil*) en su

- 1 En éste y en todos los casos en que el título de un texto aparezca en un idioma distinto del español en las referencias bibliográficas al final de nuestro artículo, la traducción será nuestra.
- 2 Una abundante literatura respalda los “orígenes modernos” (Bozal, 2000, pp. 19-32) de la Estética. Con todo, el punto de vista adoptado por el Jacques Rancière aporta un antecedente que merece tenerse en cuenta: para el francés, la “estética” no es solo una invención de la modernidad filosófica sino ante todo una transformación en los “modos de producción” y en los “modos de percepción” de las obras: “La ‘Estética’ – señala – no es el nombre de una disciplina [sino] el nombre de un régimen de identificación específico del arte. Los filósofos, a partir de Kant, se vieron obligados a pensar dicho régimen [, pero] no lo han creado” (2004, p. 17).
- 3 Así lo señala Kant, por ejemplo, en la nota al pie del § 1 de la *Crítica de la facultad de juzgar* que anticipa mucho de su propio desarrollo posterior: “La definición de gusto que aquí se pone por base dice que éste es la facultad de juzgar lo bello. Lo que, empero, se requiera para llamar a un objeto bello, lo tiene que poner al descubierto el análisis de los juicios de gusto” (1992, p. 121).
- 4 En efecto, y sólo para acotar nuestro problema a los ejemplos acá mencionados (Hume y Kant) el hallazgo de una norma (*Standard*) del gusto en el primero entraña un conjunto de aporías que emanan de su intento por hacer converger la “diversidad de gustos” con una “norma” (*Standard*) (Prada, 2017, p. 264). Esto se resuelve (de admitirse un argumento semejante) reemplazando el fundamento empírico del gusto (que, no sin variaciones, es común a Adisson, Shaftesbury, Burke y Hume) por el fundamento *trascendental* postulado por Kant. Para una defensa de Hume en contra de Kant en este punto, Cf. George Dickie (1996, pp. 123-141).

irreductibilidad frente a otros tipos de enjuiciamiento (*i.e.* lógico o moral), con lo cual, más allá del propósito específico de Kant en dicha obra, se pavimentó el camino para el desarrollo de una estética propiamente moderna (es decir, *autónoma*), en el sentido antes especificado: proporcionar reglas (trascendentales) para discernir la belleza de un caso, con independencia de las reglas que rigen las esferas del conocimiento y de la moral.

En un pasaje clave de *L'Entretien infini* que analizaremos en detalle en 3., Maurice Blanchot recurre a este trasfondo teórico a la hora de reformular la noción de “distanciamiento estético”. En breve, lo hace recurriendo a la noción (kantiana) de “complacencia desinteresada” trabajada por Kant en la primera parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* (la “estética”). Ahí sostiene Kant que el juicio de gusto sólo puede tener lugar – y ser “puro”, añadirá – a condición de no exhibirse de parte del sujeto el menor interés en la existencia real del objeto sobre el que recae dicho juicio, por cuanto sólo es adecuado para un juicio de esa naturaleza la representación (*Vorstellung*) del objeto:

se quiere sólo saber si la mera representación del objeto es acompañada en mí por complacencia, a pesar de lo indiferente que yo pueda ser en vista de la existencia del objeto de esta representación [...]. [A]quel juicio sobre belleza en que se mezcle el menor interés es muy parcial y no un juicio *puro* de gusto. (Kant, 1992, p. 123)

De este modo, ni el ‘desinterés’ ni la ‘distancia’ que busca asegurarse en virtud de esa actitud, tienen por fundamento la realidad empírica del objeto. Por el contrario, vía el desinterés, se trata ante todo de tomar distancia respecto de dicha realidad, lo que constituye a la vez una garantía de nuestra independencia, autonomía y “superioridad” frente a las “leyes de la naturaleza”<sup>5</sup> que rigen la realidad empírica. Esta *distancia*, en otras palabras, proporciona un ámbito de *distinción* en la cual la estética encontrará las condiciones de posibilidad para un despliegue propiamente autónomo, distinto de las leyes naturales y morales<sup>6</sup>. Como señalará Hegel algunos años más tarde, en el inicio de las *Lecciones sobre Estética*: “la belleza artística es *superior* a la naturaleza [...]”. Bajo el aspecto

5 Cf. Schiller (2000, p. 73): “¿Cómo llega el arte a representar algo que está más allá de la naturaleza, sin servirse de medios sobrenaturales? ¿Qué clase de fenómeno tiene que ser el que, siendo llevado a cabo por fuerzas naturales (pues de lo contrario no sería fenómeno), no puede, sin embargo, derivarse sin contradicciones físicas? Tal es el problema”.

6 En el *Malaise dans l'Esthétique*, Jacques Rancière ha encabezado una discusión sobre este problema: la *distancia* – y el correspondiente ámbito de *distinción* que, como arriba se argumenta, deriva de la otra – es reinterpretada en términos de división, separación, “reparto” (*partage*). La “distancia estética” elaborada por los autores del siglo XVIII y XIX deviene “reparto de lo sensible”, sobre cuya base se instala un sistema de reglas y normas que regulan las propias evaluaciones y percepciones estéticas, a lo cual denomina Rancière: “régimen estético del arte” (2004, p. 17).



formal, incluso una mala ocurrencia que pase por la cabeza del hombre, está por encima de cualquier producto natural, pues en tal ocurrencia está siempre presente el sello del espíritu y de la libertad” (2007, p. 23).

En su ensayo “La voz narrativa”, sobre el que volveremos largamente, Blanchot comenta este problema en los siguientes términos:

Lo narrado tiene *valor estético* en la medida en que el interés con que se lo toma es un *interés a distancia*; el desinterés – categoría esencial del juicio de gusto desde Kant e incluso Aristóteles – significa que el acto estético no debe fundarse sobre ningún interés si quiere producir alguno que sea legítimo. También el autor debe tomar y guardar heroicamente sus distancias para que el lector o el espectador permanezca a distancia. (Blanchot, 2008, p. 490)

De este pasaje se podría concluir que Blanchot confirma el criterio del “juicio de gusto” kantiano: la experiencia estética, parece decir, tiene por requisito una distancia sin la cual no existiría ese espacio de distinción que permite acreditar el “valor estético” de una narración. Así, independientemente de su *contenido* (los objetos o las obras), la singularidad de la experiencia estética habría de tener siempre como condición de posibilidad alguna clase de relación con un espacio de trascendencia, es decir, solicitar una distancia irreductible a cualquier magnitud empírica. La “experiencia estética” (o, indistintamente, como la llama Blanchot, la “experiencia literaria”) involucraría precisamente la “esfera *inobjetiva* de las obras” (Blanchot, 2008, p. 459). El problema que se suscita con esta consideración, no obstante, es si esa “esfera” coincide aún – y en qué grado o modalidad – con la *forma* de la subjetividad, es decir, si ella continúa o no – por qué medios, con qué transformaciones – la tradición del pensamiento estético desarrollada a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, pero parece ser inequívoco que no habría tal cosa como la “experiencia estética” o “literaria” sin el concurso de la distancia.

En el presente artículo sostenemos que tanto en Benjamin como en Blanchot existe una expresa apropiación del concepto de “distanciamiento estético”. Esta apropiación se desarrolla fundamentalmente a partir de dos interpretaciones cruciales para sus respectivas obras: la de los pensadores del primer romanticismo alemán (fundamentalmente Schlegel y Novalis), primero, y la de Franz Kafka, más tarde. Sostenemos igualmente que esta apropiación involucra una *recuperación* del concepto decimonónico de “distanciamiento estético”, pero sin un propósito exegético, sino con uno destinado a su *radicalización*. La idea de *radicalización* alude a que bajo un mismo nombre (“distanciamiento”) se señala una operación de destitución de la subjetividad (en lugar de su confirmación, como ocurre en el juicio de gusto decimonónico), que remite a un ‘impulso fragmentario’ al interior de las obras literarias. “Experiencia” es la palabra que, en Benjamin,

designa esta operación; “experiencia límite” es la que, en Blanchot, designa una operación no idéntica pero sí estructuralmente afín.

## 2. El concepto de “distancia estética” en el contexto de un concepto “superior” de experiencia en W. Benjamin

Para considerar, primero, cómo se reelabora el problema del “distanciamiento estético” en la obra de Benjamin, conviene considerar los términos de una respuesta que el crítico alemán ofrece a Gershom Scholem al demandarle éste su punto de vista acerca de la biografía que Max Brod había publicado recientemente sobre Kafka (Brod, 1974 [1938]). En su extensa respuesta, Benjamin se refiere al libro con los siguientes epítetos: “La posición del biógrafo [...] es la de la más completa *bonhomme*. La falta de distancia [*Der Mangel an Distanz*] es su particularidad más destacada [...]” (Benjamin, 2014, p. 77). Benjamin redonda sobre esta idea más adelante y habla de una “falta de tacto, de sentido para ciertos umbrales<sup>7</sup> y distancias [*Mangel... an Sinn für Schwellen und Distanzen*]” (2014, p. 78). Sin embargo, ¿qué clase de distancia es exactamente esa que Benjamin echa en falta, y de la peor manera, en los análisis de Brod?

El reproche podría tomarse con ligereza si no fuera por el extenso abordaje que esta noción tiene en la obra temprana de Benjamin (1915-1925), pero que, como puede verse en este mismo pasaje, seguirá surtiendo efecto en su obra de madurez (1925-1940). No se trata, desde luego, de una restauración de la distancia *subjetiva* – a la manera en que antes veíamos ocurrir con el “desinterés” propio del “juicio de gusto” de naturaleza kantiano. En efecto, el interés primario que Benjamin experimentó por el temprano romanticismo alemán atañe en primerísimo lugar a la elaboración de un concepto de “crítica de arte” (*Kunstkritik*)<sup>8</sup> desarrollado con independencia del postulado trascendental kantiano circunscrito a la noción de “juicio de gusto”. Así, la “tesis” mayor que Benjamin desarrolla en su disertación titulada “Sobre el concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán” (1919) sostiene que el romanticismo temprano habría permitido por primera vez formular un concepto de “crítica de arte” desde una esfera distinta a la de la subjetividad. Dice Benjamin:

Lo distintivo del concepto romántico de crítica es sin duda no reconocer una particular valoración subjetiva [*eine besondere subjektive Einschätzung*] de la obra en el juicio de gusto [*Geschmacksurteil*]. La evaluación es immanente a la investigación y el

7 Sobre la cuestión del umbral, clave en Benjamin en general y en este pasaje en particular, Cf. Menninghaus (2013).

8 Hemos desarrollado este problema en toda su envergadura en Fernández (2021).

conocimiento *objetivo* [*sachlich*] de la obra. No es el crítico el que pronuncia el juicio [*Urteil*] sobre ésta, sino el arte mismo [*die Kunst selbst*]. (Benjamin, 2006, p. 80)

Sólo con los románticos se impuso definitivamente la expresión crítica de arte frente a la más antigua de juez de arte. (*ibidem*, p. 53)

De este modo, y como puede observarse acá, la “crítica de arte” habrá de entenderse no como una facultad o una capacidad que confirma la subjetividad (en los juicios de lo bello y lo sublime, por ejemplo), sino como una instancia que apunta a su desfondamiento (*Abgrund*<sup>9</sup>), esto es, y para decirlo desde ya con un término caro a Maurice Blanchot, a su desobramiento (*désœuvrement*<sup>10</sup>). En la lectura que Benjamin realiza de los pensadores de Jena, el romanticismo sería el *movimiento*<sup>11</sup> genuinamente “desobranante” de la subjetividad, pero no lo sería a secas sino a través del mayor de sus conceptos: el de “crítica de arte”. De este modo, por mucho que esté amparada en el “desinterés” hacia su objeto, la crítica de arte (*Kunstkritik* – noción que, para todos los efectos, hay que entender como crítica literaria) deja de ser una “acción” – en cualquiera de los sentidos posibles en que un “sujeto” realiza una acción sobre una “obra” o un “objeto” – para designar, según los términos de nuestros autores una “experiencia”. De acuerdo con Peter Fenves – que en este punto prosigue una tesis previa de David Ferris (1992):

El problema que Benjamin desarrolla en su *Disertación* deriva casi directamente de la definición de experiencia con la que concluye el ‘Programa de filosofía venidera’. Para Friedrich Schlegel y Novalis, la crítica de arte consistía en la multiplicación ‘unificada y continua’ de aquello que resulta conocible en una obra determinada. De este modo, la ‘esfera de total neutralidad’ toma la forma de un *medio* en el que sujeto y objeto son constitutivamente idénticos el uno con el otro [...] en cuanto ‘medio de la reflexión’. (Fenves, 2011, p. 173)

¿En qué sentido preciso, no obstante, el concepto de *Kunstkritik* deriva de la tesis previa desarrollada por Benjamin en “Sobre el programa de filosofía venidera” (1917)? ¿Qué debemos entender a su vez por la noción de crítica ahí donde se prescinde de la idea de una “acción” que un sujeto realiza sobre un

9 Cf. Onetto y Portales (2005, p. 355) y Lacoue-Labarthe y Nancy (2012: 66 y ss.).

10 En un trabajo clásico, Irving Wohlfarth (1996, p. 134) lee la noción benjaminiana de *Medium* (que desarrollamos parcialmente a continuación) a través de esta noción, de inconfundible resonancia blanchotiana. “La metafísica del *Medium* – dice – es sinónimo de un cierto *désœuvrement*. No se trata ni de un ‘campo de acción’ ni de una ‘persona’, sino de una ‘vida’ que es ‘inmortal’, en cuanto ella es ‘sin duración’, ‘sin monumento y sin recuerdo’, ‘sin contenido y sin forma’. Inútil, ni buena ni mala para nada ni para nadie, extraña al trabajo manual o conceptual, y, por tanto, a la mediación (hegeliana o de cualquier otro tipo)”.

11 Volvemos sobre la especificidad de la noción de “movimiento romántico” en 3.1.

objeto (e incluso – como veremos – donde se prescinde de la idea misma de “relación” entre esas “entidades metafísicas”, sujeto y objeto)? La respuesta a estas preguntas obliga a revisar el postulado general del *Programa* de 1917.

### 2.1. El concepto de “experiencia” en el Programa de 1917

La apuesta de Benjamin en el *Programa* es, en un punto, simple: *superar* cuanto a sus ojos constituye un límite propio de la “época de Kant”, “cuya quintaesencia” estaba constituida por “la física de Newton” (2007a, p. 163). Se trata, así, de poner el concepto kantiano de “experiencia” a la altura de su propio tiempo, esto es – como dirá varios años más adelante Benjamin – del tiempo “auténticamente histórico”<sup>12</sup>. Por esto, y por mucho que no se formule aún de este modo, en el *Programa* está contenida *in nuce* la concepción benjaminiana de la historia de los textos de madurez, por cuanto se trata de poner el concepto de experiencia a la altura de un *tiempo otro*, distinto del de la temporalidad mecánico-newtoniana (identificado más tarde como un tiempo “homogéneo y vacío”<sup>13</sup>).

Esta impronta radicalmente histórica del *Programa* es formulada en términos de una “tarea” en la que se juega el porvenir de la propia filosofía. “La tarea [*Aufgabe*] de la filosofía venidera” (2007a, p. 164) implica el desarrollo de un concepto de experiencia que: “no sólo h[aga] posible la experiencia mecánica” (esto es, la de la *Aufklärung*, la de Kant) “sino también la experiencia religiosa” (2007a, p. 168). Este gesto, sin duda, no puede menos que llamar poderosamente la atención: la exigencia de modernidad – la exigencia de poner el concepto de experiencia a la altura de un tiempo novísimo –, proviene de la exigencia de hacerle lugar, en el marco de la filosofía crítica, a esa experiencia (“superior”) que resulta entonces ser “religiosa”. Ello, desde luego, con una prevención crucial que termina por dar la clave interpretativa para esa palabra (“religión”) que rara vez vuelve a aparecer en los textos posteriores<sup>14</sup>: “[Ello] no quiere decir que el conocimiento haga posible a Dios, pero sí, desde luego, que el

12 La distinción entre una dimensión débil y superficialmente histórica de determinados conceptos (en este caso el de “experiencia”) respecto de una dimensión que lo es *verdadera o auténticamente*, aparece reiteradamente a lo largo de la obra de Benjamin. Una ocasión magistral de esta distinción se desarrolla a propósito del concepto de “imagen dialéctica” en el contexto del “Convoluto N” del *Libro de los pasajes*: “Sólo las imágenes dialécticas son imágenes auténticamente históricas, esto es, no arcaicas. La imagen leída, la imagen en el ahora de la conoscibilidad lleva en el más alto grado la marca del momento crítico y peligroso que subyace a toda lectura” (2005, p. 465).

13 Cf. Benjamin (1995, p. 48): “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico del tiempo-ahora”.

14 En este sentido, el “Diálogo sobre la religiosidad del presente” (1912-1913) redactado por los mismos años que un breve texto que lleva por título “Experiencia” (1913), contiene un reclamo de índole similar. Cf. Benjamin (2007b, p. 25). Sobre el concepto de “religión” en Benjamin, Cf. Lavelle (2008).

conocimiento ha[ga] posibles lo que son su experiencia y su doctrina” (2007a, p. 168). Werner Hamacher se ha referido en términos muy precisos al singular alcance de la determinación “religiosa” de la “experiencia superior”:

La experiencia religiosa de la cual se ocupa Benjamin en su escrito programático tiene que descubrir así la estructura *singularmente temporal* de toda experiencia, tiene que presentar la experiencia de la temporalidad y, ciertamente, no de la temporalidad mecánica, sino de la temporalidad de la historia [;] y puede ser experiencia religiosa únicamente en la medida en que sea ella inmediatamente experiencia histórica. La religión no se refiere, pues, a lo permanente, sino a lo transitorio y sólo tiene dignidad como experiencia cuando sigue el curso de su propia transitoriedad, sin buscar un sustento en un plan divino que pueda serle accesible a algún conocimiento empírico. (2012, p. 92)

De este modo, y como el propio Hamacher sugiere más adelante, toda la apuesta del *Programa* tributa, sin confesarlo más que de soslayo, de la revisión que Hermann Cohen hiciera de la filosofía crítica de Kant<sup>15</sup>. La tributación se expresa en forma expedita en la necesidad, postulada por Benjamin (y antes, entonces, por Cohen) de escindir dos nociones que en Kant tienen aún el estatuto de una equivalencia, a saber, las nociones de conocimiento y experiencia. Este antecedente en la *Lógica del conocimiento puro* de Cohen permite entender dos aspectos clave del *Programa*: por un lado, las razones que llevan a Benjamin a utilizar un término particularmente cargado en su pensamiento (“mitología”<sup>16</sup>) para referirse a aquella concepción del conocimiento (y de la crítica) que tiene por base el presupuesto de una “relación” (*Erkenntnisrelation*<sup>17</sup>) que se da entre “sujeto” y “objeto”, dos entidades que aparecen severamente cuestionadas en su consistencia metafísica y, a su modo, epistemológica. Por otro lado, es de inspiración igualmente coheniana la apuesta por pensar la noción misma de conocimiento a partir de una “esfera” en la que tales entidades “disuelvan”<sup>18</sup> sus diferencias, para comparecer, la una junto a la otra, en la justa medida de

15 Cf. Deuber-Mankowsky (1999).

16 “La concepción habitual que se practica del conocimiento sensorial (y espiritual), tanto en nuestra época como en las épocas kantiana y pre-kantiana constituye una mitología [...]. Desde este punto de vista, la “experiencia” kantiana, por cuanto respecta a su ingenua concepción de la recepción de las percepciones, es metafísica o mitología, y una que es moderna y especialmente estéril para la religión”. (2007a, p. 166). Sobre el concepto de mito en el pensamiento de Benjamin. Cf. Hartung (2014).

17 En el “Prólogo epistemocrítico” (1925 [1928]), cuando vuelva sobre este problema a partir de la noción de “verdad” (y renunciando a la idea misma de “conocimiento”), Benjamin se referirá a aquella como una esencia “libre de mediaciones y directa”, pero sobre todo – en esa misma medida – de un ser que carece de relación. “La verdad – dirá – no entra nunca en una relación [*tritt nie in eine Relation*] y mucho menos en una relación intencional” (1990, p. 18).

18 *Auflösung, auflösen* (Disolución, disolver). Se trata de un término carísimo para el proyecto del temprano romanticismo alemán, que Benjamin se encargará de leer y así de radicalizar bajo el signo de la redención (*Erlösung*), sacando partido del parentesco semántico que existe entre los términos.

su distancia<sup>19</sup>. Pero para que algo así pueda ocurrir se necesita de una esfera – sugestivamente llamada por Benjamin de una “total neutralidad” – que el crítico alemán se propondrá “encontrar” (*finden*) en el romanticismo de Jena. Ello quiere decir que la “esfera de una total neutralidad” no es un objeto, pero tampoco alude ya a las condiciones trascendentales de la subjetividad. Se trata, en cambio, de una dimensión temporal, histórica y cognoscitiva (todo a la vez) en la que sujeto y objeto comparecen restituidos a la esfera *común* a la que pertenecen. Comparecen de ese modo, uno y otro, porque en esa esfera común, ellos (y en rigor toda cosa) es *llamada*. La esfera de una total neutralidad remite, así, a la esfera del Nombre, como Benjamin no deja de recordarlo hacia el final del *Programa*:

La tarea [*Aufgabe*] de la futura teoría del conocimiento, en lo que hace al conocimiento, consiste en encontrar [*finden*] la esfera de total neutralidad [*die Sphäre totaler Neutralität*] en relación con los conceptos de objeto y sujeto; o, en otras palabras: buscar [*suchen*] la esfera autónoma propia del conocimiento en que [el] concepto [de conocimiento] no se refiera ya en modo alguno a la relación entre dos entidades metafísicas [el sujeto y el objeto]. (2007a, p. 167)

## 2.2. Hacia la distancia infinita: la continuidad del Programa en la Disertación de 1919

Si la esfera de una total neutralidad no es algo dado sino algo que debe ser “buscado”, la tarea (*Aufgabe*) de su hallazgo debe romper con la idea de un ‘medio para’ (*Mittel*; esto es, una concepción instrumental de la lengua) en orden a buscar (*suchen*)<sup>20</sup>, y eventualmente “encontrar” (*finden*) – aunque podría decirse: *producir*, es decir, inscribir el problema en el marco de una *poiesis*<sup>21</sup> – el ámbito (el *Medium*) en el que esa disolución (*Auflösung*) podría lograrse. Tal cosa es lo que Benjamin intentará realizar subrepticamente en su lectura del

19 Como suele ser el caso, esta es una idea que prosigue en el pensamiento benjaminiano de madurez. En su ensayo sobre Baudelaire del 1939, Benjamin hace suyo un pasaje de Valéry que describe la experiencia del aura en términos muy similares a los que está en tránsito de elaborar en la *Disertación* de Berna. Al aura se refiere en dicho texto como “una simple igualación mía con la cosa” [*eine Gleichung zwischen mir und der Sache*] (2008b, p. 254). La clave es que esa igualación sólo podría ser pensada bajo la eficacia de un plano de neutralidad, que, como veremos, implica a la vez una modificación de la noción de distanciamiento (ya no más presupuesta en clave trascendental).

20 Cf. el siguiente pasaje de Novalis, en su afinidad con el proyecto de una “búsqueda”. “¿Que qué es lo que hago al filosofar? Busco un principio [*Grundsatz*]. A la base del filosofar yace un impulso hacia el pensamiento de un principio. [Pero] este absoluto que nos es dado puede ser reconocido sólo negativamente: en cuanto acto y en cuanto una búsqueda, en cuyo camino y a través de ninguna acción, llegamos a lo que buscamos. Esto puede ser llamado un postulado absoluto. Toda búsqueda de un principio sería un intento por cuadrar el círculo”. En Frank (2004, p. 32).

21 Volvemos más adelante sobre el juego de palabras elaborado por el temprano romanticismo entre la palabra *poiesis* y el neologismo “*Poesie*”.

romanticismo de Jena, a partir de los conceptos de i) “medio de la reflexión” (*Reflexionsmedium, Medium der Reflexion*) y ii) “medio del arte” (*Medium der Kunst*). En esta elaboración está en juego, sin jamás ser nombrada de ese modo, una tercera idea, que no obstante es anterior a todas las recién mencionadas: la idea de medio del lenguaje (*Medium der Sprache*), idea que por otra vía coincide con la ya aludida “esfera de una total neutralidad”. Es en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre” (1916) que Benjamin realiza por primera vez la distinción clave entre *Medium* y *Mittel*, esto es, entre el “medio” considerado en su dimensión puramente instrumental (*Mittel*) de comunicación y de conocimiento, y el medio considerado como un ámbito esotérico<sup>22</sup> en el que “sujeto” y “objeto” arreglan sus diferencias, y en donde lo comunicado, en consecuencia, no es ya ni el sujeto ni el objeto de una comunicación exterior, sino, plenamente, una suerte de pura comunicabilidad pura<sup>23</sup>.

Sin embargo, y como mostrábamos, si el romanticismo de Jena proporciona por primera vez un concepto de “crítica de arte” que prescinde de la idea de juicio de gusto y de enjuiciamiento (*Beurteilung*) de las obras, ello no implica renunciar a la noción de “distanciamiento”. Benjamin comprende que el concepto de crítica sólo puede ser acuñado sobre la base de esa distancia. La clave del desplazamiento reside, no obstante, en que la distancia no se encuentra antes de la crítica (no es ni antecedente ni fundamento ni condición para ésta), sino que la crítica de arte *consiste* enteramente en la producción de esa distancia en una obra. La distancia, en una palabra, es inmanente al ejercicio mismo de la crítica, y es esta la razón por la cual ella es, justamente, “inmanente” (como célebremente la llamará Benjamin). En ningún lugar, sin embargo, es más enfático Benjamin acerca de este problema que en “Las afinidades electivas” de Goethe” (1923); en particular, en un pasaje que reza: “La historia de las obras [*die Geschichte der Werke*] prepara su crítica [*{bereit} ihre Kritik vor*] y por eso la distancia histórica [*die historische Distanz*] incrementa su fuerza [*vermehrt deren Gewalt*]” (2000, p. 14).

Sin embargo, la *lectura* que Benjamin hace del romanticismo abre este desplazamiento fundamental en relación con el concepto benjaminiano de crítica de arte. En último término, porque éste se define en virtud de una historicidad inmanente que toda (verdadera) obra de arte despliega. Esta historicidad comparece como impulso fragmentario – una “violencia crítica” (*kritische*

22 Cf. Fernández-Castañeda (1999, p. 55): “Benjamin era consciente de que este término [*Medium*] podía entenderse en sentido esotérico, como cuando hablamos de un *médium*, y quizá por eso la primera vez que lo utiliza lo escribe entre comillas”.

23 Cf. Fernández (2021, p. 51).



*Gewalt*), terminará por decir Benjamin (2000, p. 79), subrayando así su carácter anti o (al menos) pre-subjetivo –, ajeno a toda intencionalidad, y que resiste toda pretensión de inscripción simplemente histórica, epistémica o estética.

A partir de estrategias diversas, Maurice Blanchot arriba a conclusiones patentemente similares, que subrayan entonces la idea de un distanciamiento (crítico) emancipado de los presupuestos de la subjetividad moderna o “trascendental”.

### 3. Maurice Blanchot y la noción de “distancia infinita”

El concepto de “distancia infinita” recorre el conjunto de textos que compone *L'Entretien infini* (1969). En ese recorrido, lejos de tener asignado un significado unívoco, el concepto se vincula con una serie de otras nociones, entre las que cabe destacar dos que nos interesan especialmente: “neutro” y *désœuvrement*. No es nuestro propósito examinar en toda su envergadura estas relaciones, sino mostrar cómo Blanchot, a propósito de sus análisis del proyecto del *Athenaeum* – así como, más tarde, en los análisis de Kafka en el mismo libro – radicaliza el concepto moderno de “distanciamiento estético” en un sentido patentemente afín a Benjamin. Para ello, resulta fundamental retomar el pasaje de “La voz narrativa” citado al comenzar; aquél en el que Blanchot reflexiona sobre el “valor estético” de una narración, recuperando la idea kantiana del “desinterés” (Blanchot, 2008, p. 490). Tal como ocurre con Benjamin, esta recuperación no implica una suscripción de los presupuestos metafísicos que soportan esa noción (los de la subjetividad trascendental). Como Blanchot señala: “La distancia [...] que era la del escritor y la del lector ante la obra, autorizando el goce contemplativo, entra ahora, bajo la especie de una extrañeza irreducible, en la esfera misma de la obra” (2008, p. 492). ¿Qué puede significar en este caso, no obstante, que la distancia “entr[e] en la esfera misma de la obra”? ¿De qué se trata con esa “esfera” como para que sea *en* ella donde “se” produce la “distancia (crítica)”? Desde luego, el “se” impersonal ofrece una primera pista para examinar el problema, toda vez que el impersonal sugiere la prescindencia de una instancia exterior (subjetiva) que la ejerce, para favorecer en cambio una instancia “objetiva”, esto es, aquella que sería propia de las obras<sup>24</sup>.

24 Subrayemos desde ya la sorprendente coincidencia con lo señalado por Benjamin en la “Introducción” de la *Disertación* de 1919: “La fundamentación *objetiva* del concepto de crítica de arte [*Die objektive Begründung des Begriffs der Kunstkritik*] tiene que ver solamente con la estructura *objetiva* del arte [*der objektiven Struktur der Kunst*] – en cuanto idea – y de sus productos – en cuanto obras –”. (2006, p. 13). Del siguiente modo, a su vez, lo ha planteado Howard Caygill (2008, p. 42): “la noción de objetividad de la obra de arte, separada



En lo que sigue nos proponemos reconstruir este problema ateniéndonos a los textos que – dentro de *L'Entretien infini* – Blanchot dedica al temprano romanticismo (3.1) y a Franz Kafka (3.2).

### 3.1. Blanchot y la lectura del Athenaeum

La lectura que Blanchot realiza en el capítulo “El Athenaeum” de *L'Entretien infini* es ostensiblemente menos sistemática y más breve que la desarrollada por Benjamin en la *Disertación* (Wadham, 2011, p. 173). Ello no quiere decir que el romanticismo haya sido menos influyente para su propio trabajo (Hughes, 2012; Berkman, 2011; Bident, 2011, p. 82), pero sí que el propósito con el que se examinan los autores fundamentales del círculo de Jena obedece menos al intento de formular un concepto específico (como el de “crítica de arte”, tan caro a la propia obra de Benjamin) que a plantear una hipótesis general acerca de su estatuto epocal: “el romanticismo – dirá Blanchot – [es el] advenimiento de la conciencia poética.[.] No [se trata sólo de] una simple escuela literaria, ni un momento siquiera de la historia del arte [sino que el romanticismo] abre una época” (2008b, p. 549 trad. mod.)<sup>25</sup>.

Es que construir una historia – o más aún escoger el punto en el que ésta se “abre” – dice a menudo más acerca de quien la cuenta que del objeto mismo. Esto es patente en Benjamin (resolver cuestiones relativas a su *Programa de filosofía* a través de los pensadores del *Athenaeum*) pero también lo es en el caso de Blanchot. El antecedente del pasaje recién citado lo muestra con claridad: se trata de la época en la que la literatura entra en escena a partir de sí misma; en el que ella irrumpe y se manifiesta no a través de algo distinto (un tema, un estilo, un tipo de objetos); más aún la época en que ella se revela como manifestación (de sí). Tal cosa es, para Blanchot, la “época romántica”; y tal es el lugar a su vez en el que el propio Blanchot se inscribe a sí mismo y a su obra, en vistas a continuar, perseverar y eventualmente radicalizar.

Es cierto que antes de los románticos no faltaron los manifiestos literarios, pero esta vez se trata de un acontecimiento muy diferente. Por un lado, el arte y la literatura parecen no tener nada que hacer sino manifestarse, es decir, indicarse, según el modo oscuro que les es propio: manifestarse, anunciarse, en una palabra, comunicarse, ahí el acto inagotable que instituye y constituye el ser de la literatura. Pero, por otro

de cualquier referencia a un sujeto creativo, se transforma en una cuestión axiomática para el concepto y la práctica de la crítica [de arte] de Benjamin”.

25 El carácter eminentemente “epocal” del romanticismo es una idea que germinará en todo su esplendor en el estudio que elaboran Lacoue-Labarthe y Nancy (2012), y que puede leerse como una extensión de esta tesis de Blanchot. Para ponderar la importancia que tuvo esta suerte de redescubrimiento del romanticismo en el pensamiento francés contemporáneo, expresado magistralmente en el estudio de Nancy y Lacoue-Labarthe, Cf. Lorent (2020).

lado – y allí está la complejidad del acontecimiento –, esta toma de conciencia de sí misma que la hace patente y la reduce a no ser nada más que su manifestación, conduce a la literatura a reivindicar no sólo el cielo, la tierra, el pasado, el porvenir, la física, la filosofía – esto sería poco –, sino todo, *el todo que actúa a cada instante, en cada fenómeno* (Novalis): sí, todo. (2008b, pp. 456-7)

La literatura como salida de sí (la *época* de la literatura) por un lado. “El *todo* en acto (o en escena: fuera de sí)”, por otro; el todo – un término carísimo a toda la época posterior a Kant – no es ya la totalidad capturada o aprehendida por el “sistema” (representación), sino “acción” (presentación) de la literatura por la literatura. El todo *actúa* – literal o literariamente – a cada instante. No ya la acción especulativa de la razón, ni la consumación de un programa filosófico, sino reconocimiento de la eficacia de una fuerza que trabaja (que *actúa*) *en* pero sobre todo *como* literatura. De este modo, “lo literario” no es ya un adjetivo que califica exterior o accidentalmente la totalidad, sino su determinación inmanente. Es la consistencia *ontológica*, si se quiere, la que se resuelve (o mejor: se *disuelve*) en lo literario, aunque ello suponga el abandono – o, nuevamente, la *disolución* y la *declinación* – de toda ontología en la literatura. Por esto, en una de las tesis mayores que expresa *L’absolu litteraire* de Lacoue-Labarthe y Nancy se dice que el romanticismo constituye “la inauguración de lo absoluto literario[;] no sólo el absoluto de la literatura, sino de la literatura en tanto que absoluto” (Lacoue-Labarthe y Nancy 2012, p. 34)<sup>26</sup>.

Con todo, no puede dejar de llamar la atención los términos de Novalis citados por Blanchot: el todo *actúa*. Dicho de esta manera podría pensarse que la literatura trabaja de forma progresiva en favor de una *obra* (¿total?) en la que (el) todo comparece, de modo que la filosofía sistemática intercambia roles con la literatura conservando un cometido similar (la aprehensión de la totalidad, el absoluto). Sin embargo, y en consonancia con una noción que hemos utilizado ya (*dés-oeuvre-ment*), sabemos que el todo-literatura “trabaja” de manera inversa, a saber, interrumpiéndose, esto es como fragmentación (infinita). Es la célebre “exigencia fragmentaria” que Blanchot reconoce intrínsecamente al proyecto romántico: “uno de los presentimientos más atrevidos del romanticismo [es] la *búsqueda* de una forma nueva de cumplimiento que movilice – haga móvil

26 “El romanticismo implica algo inédito, la *producción* de algo inédito [...]. El absoluto de la literatura no es tanto la poesía [...] como la *poiesis*, a partir de un recurso a la etimología que los románticos no dejarán de hacer. La *poiesis*, es decir, la producción. El pensamiento del ‘género literario’ concierne entonces menos a la producción *de* la cosa literaria que a *la* producción, absolutamente hablando”. Lacoue-Labarthe y Nancy (2012, pp. 33-34).

– el todo interrumpiéndolo y mediante los diversos modos de la interrupción” (2008b, p. 460 DN)<sup>27</sup>.

Recuperemos entonces el siguiente punto: el romanticismo *abre* una época, pero esta apertura no ofrecer ni contiene ningún programa para su consumación. Ni siquiera se trata de promesa, sino siempre de “búsqueda” [*suchen*] (un término que ya encontrábamos en los análisis de Benjamin, y antes todavía en Novalis). Pero si Blanchot se vale en un comienzo del término “conciencia” para dar cuenta de esta epocalidad (el romanticismo no deja de ser “conciencia de época”, “advenimiento de la conciencia poética”) – algo “demasiado” hegeliano, que no se le pasó desapercibido (2008b, p. 457) –, a poco andar el término cede su lugar a un “impulso fragmentario”, que como tal es anónimo e impersonal (“neutro”, en rigor, como veremos) que define a la vez “el ser de la literatura” como la consistencia – literaria entonces – de este todo.

Ahora bien, para efectos de nuestro problema, los equívocos que tienen lugar con el término “conciencia” permiten extraer algunas consecuencias preliminares en relación con el concepto de “distancia” que volverá a aparecer en textos posteriores de *L'Entretien infini*. En efecto, tal como comparece en los discursos modernos, la conciencia implica en primer término una capacidad (humana) bien específica: la de tomar *distancia*, justamente, frente al mundo y sus objetos; la capacidad de pensarnos *a distancia* de él. El apelativo “histórico”, a su vez, permite expresar que la “conciencia (histórica)” indica nuestra capacidad de pensarnos como diferencia (epocal) frente a un pasado que se separa del presente (Habermas, 1989, p. 17; Koselleck, 2004). Pero el problema se desplaza sustantivamente si esa *distancia* ya no está soportada por la estructura histórica o trascendental de la conciencia (el *Espíritu*, si se quiere<sup>28</sup>), esto es, cuando con ella se designa una operación negativa incalculable (un *désœuvrement*) que se realiza como y en tanto que fragmentación infinita, y donde por tanto no hay ya dialéctica (es decir ni superación ni consumación). Según hemos señalado, Blanchot persigue esta idea en un conjunto de textos y a través de la lectura

27 Cf. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (2012, pp. 86-7): “El fragmento se delimita por una doble diferencia: si, por un lado, el no es un mero ‘trozo’ [*morceau*], por otro, tampoco se trata de ninguno de esos términos-géneros de que se valen los moralistas: pensamiento, máxima, sentencia, opinión, anécdota, observación. Todos éstos tienen más o menos en común la pretensión de un acabamiento [*achèvement*] en la elaboración misma del ‘pedazo’ [*morceau*]. Por el contrario, el fragmento implica un inacabamiento esencial [*essential inachèvement*]. Es por esto que, según *Ath. 22*, él es idéntico al *proyecto*, ‘fragmento del porvenir’, en la medida en que el inacabamiento constitutivo [*inachèvement constitutif*] del proyecto es lo que le da toda su importancia [...]. En este sentido, todo fragmento es proyecto”.

28 Quizá no esté de más recordar que el primer título para *La fenomenología del espíritu* era “Ciencia de la experiencia de la conciencia”, en cuyo prólogo anota célebremente Hegel: “No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación” (2007, p. 12).

de una serie de autores, pero el caso Kafka adquiere especial relevancia para su argumento.

### 3.2. El concepto de “distancia infinita” en la lectura blanchoteana de Kafka

Si con Benjamin comprendimos que la crítica de arte no es ya más enjuiciamiento de obras (con el presupuesto de un distanciamiento de carácter subjetivo), sino el operador – o el *désœuvrement* – de una distancia en el corazón mismo de ellas, Blanchot identifica esta distancia con el término específico que da título a nuestra propuesta: “distancia infinita”<sup>29</sup>. Este concepto es desarrollado por Blanchot desde una plataforma diversa a la que toma Benjamin: no ya la crítica de arte (no al menos como punto de partida) sino la escritura (literaria), y más específicamente la constitución de la “voz narrativa”. La hipótesis de Blanchot es célebre: una escritura literaria *irrumpe* ahí donde el “yo” da paso al “él”, a la “tercera persona”.

Es en “La voz narrativa” donde Blanchot reflexiona acerca de la rara “impresión” que tenemos como lectores cuando reconocemos la eficacia de lo literario en un texto: la “impresión [...] – en sus palabras – de que alguien habla ‘por detrás’” (2008a, p. 494). Ese “habla por detrás” es el misterio que determina el carácter literario de un texto eventualmente redactado sin pretensión estilística o literaria (algo en lo que Kafka fue nuevamente ejemplar, especialmente en sus *Diarios*<sup>30</sup>). La determinación de esa voz extraña que habla – para decirlo con los términos de Benjamin esta vez – “más allá del poeta [y] le corta la palabra a la obra” (2000, p. 80) es el problema que Blanchot intenta dilucidar a través de la escritura de Kafka, la más radical en este punto. La célebre imposibilidad de escribir con la que Kafka llena páginas y páginas de sus *Diarios* (es seguro que ningún escritor escribió tanto acerca de la imposibilidad de escribir), y a la que Blanchot dedicó textos no menos célebres (1991a, 1991b<sup>31</sup>) encuentra en Blanchot una hipótesis de lectura: no ver en esa imposibilidad mera “impotencia”, sino la eficacia de una potencia otra: un “impulso fragmentario”, “impersonal” y “neutro” que concurre en la escritura de Kafka, y que atenta contra la idea de misma “obra”, idea que, con todo rigor, es extraña a Kafka<sup>32</sup>).

29 Sobre la noción de infinito en Blanchot, Cf. el “prólogo” a la edición inglesa de *L'Entretien infini*: Hanson (2003, pp. xxv-xxxiii).

30 Hemos desarrollado este problema con mayor extensión en Fernández (2019).

31 Sobre este problema en particular, Cf. Fort (2014).

32 Cf. Llovet (2007, p. 43): “Lo que es esencialmente kafkiano no es la ‘obra’ sino su contrario, como bien apuntó el autor en un pasaje del cuaderno que lleva aquí el número 37: ‘La escritura se me niega. De ahí el proyecto de las investigaciones autobiográficas. No escribir una biografía, sino investigar y averiguar los detalles más pequeños posibles’; algo que vale tanto para la llamada ‘escritura autobiográfica’ de Kafka, es decir, sus diarios y cartas, como para su escritura narrativa. En el sentido que acabamos de apuntar, no hay diferencias muy ostensibles, salvadas las excepciones, entre los textos que Kafka llegó a publicar, sean del género que

Así, de la manera en que Blanchot la concibe, la “tercera persona” no es tanto el “*él*” [*il*] como el “*se*” impersonal (lo que no deja de tener resonancias con el “*ello*” [*es*] freudiano<sup>33</sup>), porque contiene una potencia anónima de “fragmentación móvil” (lo que, a su vez, tiene fuertes resonancias con las ideas mayores del romanticismo, según acabamos de ver). Si narrar implica el paso del “yo” al “él”, este paso nunca puede caer bajo el control espontáneo del autor. Y es esto, hasta la desesperación, “lo que Kafka nos enseña”, que “narrar es poner en juego lo neutro” (2008a, p. 494), lo que implica que narrar es algo improbable y sometido a un cálculo de otro orden:

Lo que Kafka nos enseña – incluso si esta fórmula no podría atribuírsele directamente – es que narrar pone en juego el neutro. La narración que rige el neutro se mantiene bajo la custodia del “él”, tercera persona que no es una tercera persona, ni tampoco el simple abrigo de la impersonalidad. El “él” de la narración, en donde habla el neutro, no se contenta con ocupar el lugar que ocupa el sujeto en general, ya sea un “yo” declarado o implícito, ya sea el acontecimiento tal como tiene lugar en su significación impersonal. El “él” narrativo destituye a todo sujeto. (2008a, p. 494)

En una nota al pie clave del ensayo que complementa este pasaje, Blanchot precisa que el “él” no designa entonces una posición narrativa incómoda, improbable o indefinible, sino en último término la “deposición” de toda posición narrativa (“el excedente de todo lugar”), y que tal cosa sería, justamente, narrar, es decir, acoger esta paradoja radical: la de una posición imposible o una posición desplazada o destituida. La posición que reclama el “*se*” redundaría en la idea de que narrar es hacer uso de una posición inexistente, y que se abre espacio sólo con los medios de la literatura: la literatura, de este modo, no sería un lugar ni un campo (simbólico, disciplinario o teórico) sino el “paso más allá” que el lenguaje “*se*” abre en su devenir literatura. De este modo, cuando Blanchot precisa la “impresión” sobre la que antes llamábamos la atención, señala:

Esta impresión de que alguien habla ‘por detrás’ sin duda pertenece a la singularidad narrativa y a la verdad del círculo [narrativo]: como si el círculo tuviera su centro fuera del círculo, detrás e infinitamente detrás, como si el afuera fuese precisamente este centro que sólo puede ser la ausencia de todo centro. Ahora bien, este afuera [...] ¿acaso no sería la distancia misma que el lenguaje recibe de su propia falta como su límite, distancia ciertamente toda ella exterior, que, sin embargo, lo habita y en cierta

sean, y los miles de páginas que dejó esbozadas y sin publicar: todo atenta contra el carácter clausurado de la ‘obra’, ya en la medida en que todo es escritura esbozada, ya en la medida en que toda narración, por aparentemente ‘completa’ que sea, se abre a una dimensión exegética interminable”.

33 En efecto, en francés el *il* es el sujeto impersonal de una acción, a la manera en que ocurre con el “it” en inglés y con el “es” en alemán (i.e. “il pleut”, “it rains”, “es regnet”). Este alcance preciso se pierde en español, que permite la conjugación sin sujeto (i.e. “llueve”).

forma lo constituye, *distancia infinita* que hace que mantenerse en el lenguaje sea siempre estar ya afuera? (2008a, p. 488 DN)

La distancia infinita, entonces: la irrupción de una palabra (*parole*) que pulsa siempre hacia afuera de la estructura de significación del lenguaje. Cuando es “infinita”, la distancia no se refiere ya al sentido moderno que Blanchot partía por recordar – aquella que “es vivida [...] por el personaje central, siempre a distancia de sí mismo [y] de los acontecimientos que vive o de los seres con los que se encuentra” (2008a, p. 492-3) – sino una distancia “que lo distancia a él mismo” (es decir, al propio autor, que no es jamás el autor ni el productor de esa distancia). La distancia infinita no cae ya bajo la administración del narrador ni tampoco de un lector ‘distanciado’ o “emancipado” – para decirlo con los términos de Rancière (2008) –, porque se trata de la irrupción de un tiempo narrativo que ya “no es más mensurable ni discernible [...]”, y que en esa medida conduce a una “experiencia-límite” (2008a, p. 493).

#### 4. Consideración final

A medio camino entre un concepto y una mera expresión, la noción de “distancia” recorre por entero las obras de Benjamin y Blanchot. En su determinación se juega el problema de la “crítica” en sentido amplio (no sólo estética, literaria o de arte) sino acaso la posibilidad misma de una “teoría crítica” en sentido enfático. Ante la envergadura del problema, nos hemos focalizado apenas en una modalidad específica de la distancia: la “estética”, incluso si en el proceso de su radicalización conceptual – o infinitización – la esfera de la estética resulta ampliamente rebasada.

Ahora bien, el hecho de que, como expresión de su radicalización, la “distancia estética” comparezca en términos de “distancia infinita”, habla a favor de su condición “inaproximable” (*unnaahbar*). Benjamin se refirió de soslayo a esta idea en su célebre ensayo sobre la reproductibilidad técnica de la obra de arte (1936) al formular su concepto de “aura”. Lo definió célebremente como “aparición irreplicable de una lejanía (por cercana que pueda estar) [...]”. Lo esencialmente lejano es lo inaccesible [*das Unnaahbare*]” (2008b, p. 58).

Esta doble condición – que en rigor es triple, sin que podamos abordar acá la cuestión de la singularidad (*Einmaligkeit*) –, a saber, i) su condición “inaproximable”, ii) el hecho de que ella *aparezca* (como lejanía – irreplicable), resume las características que le hemos atribuido al concepto de “distancia infinita” en las obras de Benjamin y Blanchot. Esta doble condición permite arrojar luz por última vez sobre la especificidad de esta determinación (“infinita”)

en confrontación con la atribución que Hegel proyecta no menos célebremente sobre el romanticismo: la un “mal infinito”. Como señala Carlos Alfaro (2019, p. 166), se trata en ese caso menos de una búsqueda (*Suche*) que de una aspiración (*Sehnsucht*) en la que “el sujeto siempre se encuentra en una situación determinada, sin importar cuánto avance. De tal manera que sigue aspirando a lo infinito. La infinitud es así la proyección de una aspiración inalcanzable”.

Hay, pues, una diferencia sustantiva entre esta “aspiración inalcanzable” – intrínseca entonces al “mal infinito” – y la *distancia* inaproximable *porque* infinita. A la primera se la podría caracterizar con la imagen que el propio Kafka construye sobre la distancia – justamente – que separa y abisma al agrimensor – el que mide distancias – con respecto al castillo. Se trata acá de una distancia asintótica, de acuerdo con la cual, diríamos: mientras más cerca, mientras más próximos, más lejos, más distantes:

Así que continuó su camino, pero era un largo camino. Además, la calle, esa calle principal del pueblo, no conducía al castillo, sólo pasaba cerca; después, sin embargo, como intencionadamente, torcía y, aunque no se distanciaba del castillo, tampoco se aproximaba a él. K siempre esperaba que la calle finalmente se dirigiese hacia el castillo y sólo fundándose en esa esperanza seguía avanzando. (Kafka, 2013, p. 67)

La “distancia infinita” es de índole completamente distinta al infinito que abisma del castillo. Si ésta (la de *El castillo*) define la temporalidad en la que comparecemos como condenados – a la espera de una llegada que se aplaza *infinitamente* –, la distancia que hemos elaborado acá – infinita en sentido enfático – irrumpe de golpe. Es – como el aura – *aparición*, y – como el aura – *interrupción* de la temporalidad de la espera y del aplazamiento (esto es, de la temporalidad mítica). En su aparición/irrupción la distancia infinita desorganiza las jerarquías del pueblo, los órdenes del mundo, y las relaciones entre las “entidades míticas” (recordemos: el sujeto, el objeto). La distancia es infinita entonces porque designa la experiencia de un desgarró y un desorden del tiempo mítico (el pueblo de *El castillo*, que somos todos los pueblos de la historia): una apertura – una distancia – que persevera como indeterminación sin jamás dejarse cerrar ni significar.

## Referencias

### Fuentes

BENJAMIN, W. (1981). “Sobre Kafka”. Trad. M. Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.



- \_\_\_\_\_. (1919). “El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán”. In: BENJAMIN, W. *Obras*. Tomo 1. Vol. 1. BARJA, J., DUQUE, F., y GUERRERO, F. Trad. J. Navarro y A. Brotons. Madrid: Abada. 2006.
- \_\_\_\_\_. (1917). “Sobre El programa de filosofía venidera” In: BENJAMIN, W. *Obras*. Tomo 1. Vol. 1. BARJA, J., DUQUE, F., y GUERRERO, F. Trad. J. Navarro y A. Brotons. Madrid: Abada. 2007a.
- \_\_\_\_\_. (1912-1913). “Diálogo sobre la religiosidad del presente”. In: BENJAMIN, W. *Obras*. Tomo 2. Vol 1. BARJA, J., DUQUE, F., y GUERRERO, F. Trad. J. Navarro y A. Brotons. Madrid: Abada. 2007b.
- \_\_\_\_\_. (1913). “Experiencia”. In: BENJAMIN, W. *Obras*. Tomo 2. Vol. 1. BARJA, J., DUQUE, F., y GUERRERO, F. Trad. J. Navarro y A. Brotons. Madrid: Abada. 2007c.
- \_\_\_\_\_. (1925 [1928]). “El origen del drama barroco alemán”. Trad. J. Muñoz, Madrid: Taurus, 1990.
- \_\_\_\_\_. (1916). “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje del hombre”. In: BENJAMIN, W. *Obras*, Tomo 2. Vol 1. BARJA, J., DUQUE, F., y GUERRERO, F. Trad. J. Navarro y A. Brotons. Madrid: Abada. 2007d.
- \_\_\_\_\_. (1939). “Sobre algunos temas en Baudelaire”. In: BENJAMIN, W. *Obras*. Tomo 1. Vol 2. BARJA, J., DUQUE, F., y GUERRERO, F. Trad. J. Navarro y A. Brotons. Madrid: Abada. 2008a.
- \_\_\_\_\_. (1936). “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica”. In: BENJAMIN, W. *Obras*, Tomo 1. Vol 2. BARJA, J., DUQUE, F., y GUERRERO, F. Trad. J. Navarro y A. Brotons. Madrid: Abada. 2008b.
- \_\_\_\_\_. (1923). “‘Las afinidades electivas’ de Goethe”. In: *Dos ensayos sobre Goethe*. Trad. G. Calderón y G. Mársico. Barcelona: Gedisa, 2000.
- \_\_\_\_\_. (1927-1940 [1983]). “El libro de los pasajes”. Trad. I. Herrera, L. Fernández, F. Guerrero. Madrid: Akal, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1940 [1980]). “Sobre el concepto de historia”. In: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad. P. Oyarzun, Santiago de Chile: Lom, 1995.
- BLANCHOT, M. “L’Espace littéraire”. Paris: Gallimard, 1955.
- \_\_\_\_\_. (1949). “Kafka y la literatura”. In: *De Kafka a Kafka*. Trad. J. Ferreiro. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991a.
- \_\_\_\_\_. (1955). “Kafka y la exigencia de obra”. Trad. J. Ferreiro. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991b.
- \_\_\_\_\_. “De Kafka à Kafka”. Paris: Gallimard, 1981.
- \_\_\_\_\_. “L’Entretien infini”. Paris: Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. “La voz narrativa” (el ‘él’, el neutro). In: (1969). *La conversación infinita*. Trad. I Herrera. Madrid: Arena, 2008a.
- \_\_\_\_\_. “El *Athenaeum*”. In: (1969). *La conversación infinita*. Trad. I Herrera. Madrid: Arena, 2008b.



## Comentarios

- ALFARO, C.V. “El vínculo entre la figura del espíritu denominada ‘alma bella’ y el ‘mal infinito’ o ‘mala infinitud’ en la filosofía de Hegel”. *Eidos*, Nr. 30, 2019.
- BERKMAN, G. “‘Une histoire dans le romantisme?’ Maurice Blanchot et l’Athenaeum”. In: MCKEAN, J. y OPELZ, H. (eds.). *Blanchot Romantique. A collection of essays* (Vol. 17). Oxford y Nueva York: Peter Lang, 2011.
- BIDENT, Ch. “Le Neutre est-il une notion romantique?”. In: MCKEAN, J. y OPELZ, H. (eds.). *Blanchot Romantique. A collection of essays* (Vol. 17). Oxford y Nueva York: Peter Lang, 2011.
- BROD, M. (1938). “Kafka”. Trad. C. Grieben. Madrid: Alianza, 1974.
- BOZAL, V. “Orígenes de la estética moderna”. In: BOZAL, V. (Ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Vol. 1. Madrid: Visor, 2000.
- CAYGILL, H. “Walter Benjamin: The Colour of the Experience”. New York: Routledge, 2008.
- DEUBER-MANKOWSKY, D. “Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung”. Berlin: Verlag Vorwerk 8, 1999.
- DICKIE, G. “The Century of Taste: The Philosophical Odyssey of Taste in the Eighteenth Century”. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- FENVES, P. “The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time”. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- FERNÁNDEZ-CASTAÑEDA, L. “Experiencia y lenguaje en Walter Benjamin”. Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la U. Autónoma de Madrid, 1999.
- FERNÁNDEZ H., D. “La justa medida de una distancia”. Santiago de Chile: Orjikh, 2021.
- \_\_\_\_\_. “L’arrêt du langage dans l’écriture: Le *Journal* de Kafka lu par Piglia, Blanchot et Benjamin”. *Cahiers Maurice Blanchot*, Nr. 7, pp. 65-76, 2019.
- FERRIS, D. “Truth is the Death of Intention: Benjamin’s Esoteric History of Romanticism”. *Studies in Romanticism*. Vol. 31, Nr. 4, 1992.
- FORT, J. «The Imperative to Write. Destitutions of the Sublime in Kafka, Blanchot, and Beckett». Nueva York: Fordham University Press, 2014.
- FRANK, M. (1994). “The Philosophical Foundations of Early German Romanticism”. Trad. E Millán- Zaibert. Nueva York: State University of New York, 2004.
- HABERMAS, J. (1985). “El discurso filosófico de la modernidad”. Trad. M. Jiménez. Madrid: Taurus, 1989.
- HANSON, S. “This Double Exigency: Naming the Possible, Responding to the Impossible”. In: BLANCHOT, M. *The Infinite Conversation*. Minnesota: The University of Minnesota Press, 2003.
- HAMACHER, W. (1998). “No-llamado”. In: *Lingua Amissa*. Trad. L. Carugati y M. Burello, Buenos Aires: Miño & Dávila, 2012.
- HARTUNG, G. (2000). “Mito”. Trad. M. Castel. In: OPITZ, M. Y WIZISLA, E. (eds.). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014.

- HEGEL, G.W.F. (1842). “Lecciones sobre estética”. Trad. A. Brotons. Madrid: Akal, 2007.
- \_\_\_\_\_ (1807). “Fenomenología del espíritu”. Trad. W. Roces. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HUME, D. (1757). “Of the Standard of Taste”. In: *Essays: Moral, Political, and Literary*, Forgotten Books, 2015.
- HUGHES, J. “Renewing the Infinite Conversation: System and Method in Blanchot”. *Philosophy Today*. Vol. 56, Nr. 4, 2012.
- KAFKA, F. (1926). “El Castillo”. Trad. M. Sáenz. Madrid: Alianza, 2013.
- LLOVET, J. “Prólogo” IN: KAFKA, F. *Obras completas*. Vol. III, trad. A. Kovacsics, J. Parra y J. J. del Solar. Barcelona: Galaxia de Gutenberg, 2007.
- LORENT, F. “Genèse et réception de *L’Absolu littéraire*. Les échappées d’une commande”. *CONTEXTES. Revue de sociologie de la littérature*. Vol. 29, 2020.
- KANT, I. (1790). «Crítica de la facultad de juzgar». Trad. P. Oyarzun, Caracas: Monte Ávila, 1992.
- KOSELLECK, R. (1974). «historia / Historia». Trad. A. Gómez. Madrid: Trotta, 2004.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph., y NANCY, J.-L. «L’absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand». Paris: Seuil, 1978.
- \_\_\_\_\_ (1978). “El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán”. Trad. C. González y L. Carugati. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.
- LAVELLE, P. «Religion et histoire: sur le concept d’expérience chez Walter Benjamin». Paris: Cerf, 2008.
- MENNINGHAUS, W. (1986). “Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito”. Trad. M. Vargas y M. Simeesen. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- ONETTO, B. y PORTALES, G. “Poética de la infinitud”. Santiago de Chile: Intemperie/ Palinodia, 2005.
- PRADA, J. M. “David Hume y el juicio estético” *Revista de Filosofía*. Vol. 73, 2017.
- RANCIÈRE, J. «Malaise dans l’esthétique». Paris: Galilée, 2004.
- \_\_\_\_\_ . «Le spectateur émancipé». Paris: La Fabrique, 2008.
- SCHILLER, F. (1795). “Escritos sobre estética”. Trad. M. G. Morente, M. J. Callejo, J. González. Madrid: Tecnos, 2000.
- SCHULTE-SABE, J. “Distanz / Distanzlosigkeit, ästhetische”. In: RITTER, J., GRÜNDER, K., GABRIEL, G. (Eds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basilea: Schwabe, 1971-2003.
- WADHAM, J. “Blanchot, Benjamin, and the Absence of the Work”. In: MCKEANE, J. y OPELZ, H. (eds.). “Blanchot Romantique. A collection of essays”. Oxford y Nueva York: Peter Lang, 2011.
- WOHLFARTH, I. “Walter Benjamin: le ‘medium’ de l’histoire”. *Etudes Germaniques*, Vol. 51, Nr.1, 1996.

**FRIEDRICH EDUARD  
BENEKE: PSICOLOGISMO,  
PSICOLOGIA Y METAFÍSICA\***

***FRIEDRICH EDUARD BENEKE:  
PSYCHOLOGISM, PSYCHOLOGY  
AND METAPHYSICS***

*Mario Ariel González Porta*

*<https://orcid.org/0000-0001-8220-1540>*

*mariopor@pucsp.br*

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo,  
São Paulo, Brasil*

**RESUMEN** *El nombre de Beneke ha quedado indisolublemente ligado al concepto de psicologismo y, por extensión, a la decisiva crítica que los Prolegómenos husserlianos dirigen a este movimiento. En el presente texto, procuramos ofrecer una visión más diferenciada de su filosofía considerando aspectos de su pensamiento hoy olvidados y situándolo dentro de la tradición del método psicológico. De esta forma, se abren perspectivas no sólo para la comprensión de la mencionada tradición, como también para una consideración del psicologismo y del Psychologismustreit, más adecuada a la realidad histórico-filosófica y menos unilateralmente influenciada por la autoridad de Husserl.*

**Palabras-claves:** *Psicologismo. Método psicológico. Questão lógica. Metafísica. Beneke. Brentano.*

\* Artigo submetido em: 06/09/2021. Aprovado em: 02/11/2021.

**ABSTRACT** *Beneke's name has been inextricably linked to the concept of psychologism and, by decorum, to the decisive criticism that the Husserlian Prolegomena directed at this movement. In this text we try to offer a more differentiated vision of his philosophy, considering aspects of his thought that are now forgotten and placing them within the tradition of the psychological method. In this way, perspectives are opened not only for the understanding of the aforementioned tradition, but also for a consideration of psychologism and Psychologismusstreit more appropriate to the historical-philosophical reality and less unilaterally influenced by the authority of Husserl.*

**Keywords:** *Psychologism. Psychological method. Logische Frage. Metaphysic. Beneke. Brentano.*

## 1. Introducción

Si los *Prolegómenos* husserlianos son un documento imprescindible que debe ser tomado en cuenta en toda investigación del *Psychologismusstreit* (PS), no es menos cierto que quien quiera profundizar en el tema tiene que tomar distancia respecto de ellos. El hecho de que el abordaje historiográfico del problema del psicologismo haya sido determinado por los *Prolegómenos* ha tenido como consecuencia estudiar el PS siguiendo sin crítica las líneas directrices que ellos establecen, en vez de, al contrario, reconstruir este fenómeno histórico tal como el efectivamente aconteció para, de esta forma, fijar adecuadamente el horizonte en el cual ellos deben ser comprendidos. Si colocamos a los *Prolegómenos* en la perspectiva adecuada, resulta claro entonces que ellos trabajan en base a una serie de nivelamientos entre conceptos y procesos que pueden y deben ser diferenciados. Con respecto a lo primero, obsérvese que los *Prolegómenos* han sido decisivos en

- a. promover la idea de que el psicologismo es básicamente una cuestión referida a la lógica;
- b. igualar sin más psicologismo y método psicológico (MP)<sup>1</sup> y,
- c. dado que el psicologismo según Husserl necesariamente conduce al relativismo, introducir la idea de que el MP implica relativismo.

1 Inmediatamente clarificamos la noción de MP.

Con respecto a lo segundo, digamos que las identificaciones anteriores tienden a nivelar el fenómeno del MP y, eventualmente, el psicologismo que de él se deriva, con el psicologismo promovido como consecuencia de los desdoblamientos de la “*logische Frage*”<sup>2</sup>. En las líneas que siguen, nos proponemos corregir esas simplificaciones mostrando la inadecuación de las mismas en un caso particular, a saber, en el caso de Friedrich Eduard Beneke.

Ciertamente, algunos de los lectores del presente trabajo jamás han escuchado hablar de Beneke. Aquellos pocos que, sin embargo, conocen al menos su nombre, lo vincularán esencialmente al concepto de “psicologismo” y a los *Prolegómenos* husserlianos. La perspectiva anterior tiene como consecuencia que sólo se considera su *System der Logik als Kunstlehre des Denkens* y, sobre tal punto de vista, que se lo nivele en un mismo grupo con psicólogos tales como Sigwart, Erdmann, Wundt o Lipps. Con esto, aspectos esenciales del pensamiento de Beneke son simplemente ignorados y diferencias fundamentales con los antes nombrados pasadas por alto. Este artículo se propone ofrecer un punto de vista diferenciado sobre Beneke, clarificando su relación con ese fenómeno llamado “psicologismo”.

## 2. El Método Psicológico

El pensamiento de Beneke puede ser caracterizado como una reacción radical a la tendencia asumida por la filosofía alemana con el idealismo especulativo, al cual opone un no menos radical empirismo sustentado en el desarrollo exitoso de la *Naturwissenschaft* (NW). Se trata básicamente de, siguiendo el modelo de la NW, construir una filosofía como ciencia rigurosa, de certeza plena, basada en última instancia en la experiencia (1845, p. 52; 1832a, p. 51; (1877) 2006, p. XV; 1842, II, pp. 243-244). Dado que existen dos tipos de experiencia, interna y externa, y con la externa se ocupa la NW, corresponde a la filosofía ser la ciencia de la experiencia interna. En cuanto tal, la filosofía es básicamente “psicología” (1845, pp. 51, 91ss., 338; 1832a, pp. 89-91; 1833, p. 14). Pero, si lo que lleva a fundar la filosofía en la psicología es el deseo de fundarla en la experiencia, la psicología que puede cumplir con este papel debe ser ella misma plenamente empírica, esto es, “pura” (1832a, pp. 100) y, en consecuencia, autónoma tanto frente a la fisiología (contra el materialismo), cuanto a la metafísica (contra Herbart).

2 Clarificamos la noción de *logische Frage* más adelante.

De lo expuesto hasta ahora resulta obvio que Beneke es un claro representante de un movimiento característico del siglo XIX que se autodenominó “MP”. Ahora bien, si el MP está vinculado a la idea de una fundamentación puramente empírica de la psicología, se debe distinguir la discusión en torno al MP de la discusión en torno al método de la psicología. La cuestión referente al método de la psicología es la de cuál debe ser el método de una cierta disciplina singular, no pocas veces considerada como ciencia autónoma frente a la propia filosofía. La cuestión referente al MP, por el contrario, es una cuestión referente a la filosofía y a los caminos que ésta debe asumir para afirmar su derecho a la existencia en el marco de la llamada “crisis de identidad”. Ambas cuestiones están en un sistema de oposiciones diverso. Variantes del método de la psicología son, entre otras, introspeccionismo y conductismo. El MP, por su parte, se opone primero al método especulativo del idealismo alemán, luego al método transcendental neokantiano y, finalmente, al método fenomenológico.

En principio, y como lo hemos hecho, podemos decir sin más que el MP consiste en el proyecto de fundamentar la filosofía en la psicología. Sin embargo, es claro que este proyecto adquirirá formas específicas según como se entiende la filosofía y, más concretamente, según cuales sean las disciplinas que sean concebidas como integrantes de la misma.

Para Beneke, la filosofía consiste de lógica, ética, estética, metafísica, filosofía de la historia, de la religión, del derecho y pedagogía (1842, I, pp. 3; 1833, pp. 14, 18, 20-21). Si atendemos a esto, es claro que tenemos que preguntar, ulteriormente, cómo cada una de las disciplinas filosóficas se funda en la psicología. ¿Significa acaso lo mismo decir que la lógica, la metafísica o la filosofía de la religión se fundan en la psicología, o hay diferencias relevantes que deben ser consideradas en cada caso? Esta observación marca el camino que tomará nuestro artículo a partir de ahora.

Mas, para que tal comparación sea productiva, tenemos que comenzar por clarificar lo que Beneke entiende por “metafísica”, pues, como veremos, sin ello, no es posible fijar en qué sentido la metafísica se funda en la psicología y, mucho menos, establecer correctamente la relación de esta fundación con la de la lógica o la de la filosofía de la religión.

### **3. La Idea de Metafísica en Beneke**

Si el objetivo primario de Beneke es una fundamentación empírica de la filosofía, él, por otra parte, considera que la metafísica es una disciplina legítima. Esto implica, claro está, una cierta idea de metafísica que, en principio, sea coherente con su empirismo.

Pese a que, como veremos, Beneke se aparta en puntos esenciales de Kant, existe en él una clara y decisiva herencia criticista que se manifiesta en su convicción de la existencia de límites del conocimiento humano. Todo conocimiento humano está circunscripto a la esfera de la experiencia posible. En consecuencia, metafísica no es en Beneke, como en la tradición racionalista que Kant critica, conocimiento de objetos supra-empíricos, sino conocimiento de lo que es “en-sí”. Por tanto, conocimiento empírico no es necesariamente conocimiento fenoménico, sino que es posible conocimiento del en-sí en los límites de la experiencia posible.

Si metafísica no es otra cosa que conocimiento del ser en-sí, el problema fundamental y primero de esta disciplina es el pasaje de la representación (*Vorstellung*) al ser (1822, p. 8; 1840, pp. 37-38, 75; 1826, p. 3). Ahora bien, este pasaje solamente será posible en la medida en que encontremos una representación que coincida con el ser (1822, p. 6). Es esto lo que acontece en el auto-conocimiento y solo en él, pues, en este caso, el ser está dado con el mismo representar (1826, pp. 41-42; 1840, p. 123). La tesis de que todo objeto no es sino una representación (*Vorstellung*) es internamente contradictoria y se anula a si misma (1822, p. 9).

El punto central para la fundamentación de una metafísica empírica es, pues, la distinción entre dos modos radicalmente diversos de percepción, la interna y la externa, así como, más allá de lo anterior, la afirmación del radical primado epistemológico y ontológico de la primera sobre la segunda. La percepción interna es evidente, inmediata y nos da un en-sí; la percepción externa es dudosa, mediata y nos da únicamente un fenómeno (1845, p. 53; (1877) 2006, p. 129; 1822, pp. 10, 11, 12; 1826, pp. XIX-XX). Lo anterior implica: la tesis kantiana, reafirmada por Herbart, de la esencial fenomenalidad de la percepción interna, es falsa.

El conocimiento de mí mismo no solamente es conocimiento de un existente en-sí, sino también conocimiento de este existente tal cómo él es en-sí. Más aún, la percepción interna no solamente me proporciona conocimiento directo e inmediato del “como” de algo absolutamente existente, sino que, además, me da conocimiento de aquello que es propio y característico del ser absolutamente existente en cuanto tal, esto es, me da conocimiento de los principios del ser en cuanto ser, de sus *Grundverhältnisse*, a saber, tiempo, causalidad y substancia. Todas las relaciones fundamentales propias del ser en cuanto ser son conceptos simples que, por tanto, o se dan en una experiencia elemental, o no se dan en absoluto (1826, p. 59). La experiencia elemental en que se fundan estos conceptos nos es dada en la percepción interna, en la cual tenemos un acceso directo e inmediato a la temporalidad, la causalidad y la sustancialidad (1826, p.

61). En tanto que el espacio tiene un carácter puramente fenoménico, debiendo ser concebido como resultante de factores objetivos y subjetivos, el tiempo no es el modo en que el psiquismo aparece, sino el modo en que el psiquismo es. Asimismo, en la percepción interna está dado directamente el vínculo causal efectivo entre dos acontecimientos, siendo que la mera contigüidad sólo aparece en la percepción externa. Del mismo modo, en tanto la substancia no es algo que está por tras de los fenómenos, sino simplemente el conjunto coordinado de algo que propiamente es, el psiquismo es substancia

Si la percepción interna nos da acceso a un ser en-sí, es a partir de ella que sus determinaciones son proyectadas a la experiencia externa (1822, pp. 13-15). Para que esta proyección sea posible, tiene que haber un vínculo entre percepción interna y externa. Ese vínculo está presente porque hay una relación intrínseca entre la percepción interna y al menos una percepción externa, a saber, la de nuestro cuerpo. Es a partir de esta relación intrínseca que se hace posible, por grados, afirmar la existencia de transcendencias y de modos de ser que se alejan cada vez más de nuestra percepción interna. Si el conocimiento de mí mismo es el único conocimiento que tengo de algo en-sí, será sobre la base de este conocimiento que se construirá toda posibilidad de conocimiento de otro ser que no sea yo (1822, pp. 13, 15, 20; 1826, pp. XXI, 15).

#### 4. El Método Psicológico I

Una vez clarificado el concepto benekiano de metafísica, podemos volver a la cuestión referente al MP y hacer un análisis detenido de la misma. Un primer y fundamental argumento para afirmar que la filosofía debe fundarse en la psicología es que todos los conceptos, incluidos pues los conceptos de los cuales trata la filosofía, son “productos” de actividades psíquicas y que, por tanto, en cuanto es papel fundamental de la filosofía clarificar estos conceptos, corresponde a la psicología un rol decisivo en esta clarificación en la medida que investiga el proceso de su formación y, en definitiva, los remite a las experiencias básicas en las cuales ellos se sustentan y de las cuales ellos se originan (1832a, pp. 89-91; 1845, p. 349).

Establecido el principio general, veamos como él se aplica a casos concretos. Los conceptos básicos de la lógica, tales como concepto, juicio e inferencia, así como sus percepciones fundantes, no solamente son productos psíquicos, sino que todos ellos remiten a procesos psíquicos. Los conceptos de la metafísica, por su parte, son, en cuanto conceptos, productos psíquicos, tanto como los de la lógica. Pero, ¿son ellos conceptos de fenómenos psíquicos? Parecería, en principio, que tenemos que responder a esta pregunta de un modo afirmativo.



Sin embargo, inmediatamente debemos llamar la atención sobre una importante diferencia con otros conceptos, a saber, que ellos son conceptos referidos a algo que existe en-sí. Conceptos propios de la religión son, por su parte, según Beneke, el concepto de Dios e inmortalidad. Estos conceptos son tanto productos psíquicos como los anteriores, pero, a diferencia de ellos, por su propia naturaleza, pretenden referirse a una realidad supra-empírica. Por tal razón, el intento de génesis intencional fracasa en este caso y, dado que de hecho poseemos estos conceptos, la génesis intencional truncada es complementada con una génesis causal que no da cuenta propiamente de la legitimidad de sus contenidos específicos, sino tan solamente de su existencia (1833, pp. 25ss.).

Del rápido análisis efectuado, surge con claridad que la legitimación del MP basada en el hecho de que todos los conceptos filosóficos son productos psíquicos, solo puede valer como una primera respuesta, pero en ninguna forma agota el tema. Si se profundiza el análisis, se perciben diferencias decisivas de caso a caso. En el caso de los conceptos de la lógica y la metafísica, el análisis genético evidencia el origen intencional de estos conceptos en la experiencia, en el caso de la religión esto no sucede. Esto da al MP dos sentidos esencialmente diferentes, pues en tanto que la función que cumple en el segundo caso es meramente causal-explicativa, la función que cumple en el primer caso es legitimadora. Pero, aun cuando los conceptos de la lógica y de la metafísica tengan en común el que ambos pueden ser fundados en experiencias, existe aquí aún una diferencia fundamental, pues en tanto que los conceptos de la lógica son conceptos de nuestras actividades psíquicas, los conceptos de la metafísica son conceptos de un ser en-sí<sup>3</sup>.

## 5. El Método Psicológico II

Además de los ya referidos, existen otros textos en que Beneke, y de una forma no menos clara, ofrece otra fundamentación del MP, a saber, textos según los cuales, no propiamente nuestros conceptos, sino todos los posibles objetos de conocimiento son considerados “productos psíquicos”. En tal caso, la psicología es la ciencia fundamental porque todas las ciencias posibles no pueden tratar sino de objetos que se encuentran en el alma y son producidos por ésta (1845, pp. 92, 238-239; 339; 1833, p. 14; 1832a, p. 89). Veamos que ocurre cuando aplicamos esta tesis a lógica, religión y metafísica. Sin duda podemos decir que la lógica y la religión tratan de productos psíquicos, aun

3 Las diferencias apuntadas no son tematizadas por Beneke con la atención que merecen, aun cuando tampoco totalmente ignoradas. Compare 1845, p. 51.

cuando estos productos tengan una naturaleza muy diferente. ¿Pero podemos decir lo mismo de la metafísica? En principio, parecería que podríamos aplicar esta tesis también a la metafísica y decir que sus objetos son productos psíquicos. En este caso, obtenemos una variante ciertamente posible del MP. Pero, y este es el punto decisivo, esta variante claramente no es la de Beneke. Por el contrario, ella es una variante que él critica y descarta, tanto porque afirma que el objeto de la metafísica es un en-sí, cuanto porque para fundar la posibilidad de esta disciplina expresamente niega que todo objeto sea una representación, considerando tal tesis como internamente contradictoria.

En suma: si Beneke ofrece dos formas de fundamentación del MP, sin diferenciar expresamente una y otra, y pasando desapercibidamente de la una a la otra, una de ellas, sin embargo, no es totalmente coherente con otros aspectos de su doctrina.

## 6. Profundizando la Relación entre Psicología, Metafísica y Lógica

Sabemos que, contra Herbart, Beneke pretende fundar una psicología libre de “metafísica” en el sentido de un saber especulativo y no-empírico. Pues bien, Beneke no se limita a negar una tesis fundamental de Herbart, sino que pretende invertirla, esto es, no es la psicología que se debe fundar la metafísica, sino por el contrario, la metafísica que debe ser fundada en la psicología (1845, pp. 91, 94-95, 349). ¿Cuál es el sentido preciso de esta tesis?

Al decirse que la metafísica debe ser “fundada” en la psicología, se da por supuesto que ambas ciencias son diferentes y se evita colocar explícitamente la pregunta por su relación. Si la metafísica es la ciencia del en-sí, y ella puede ser ciencia empírica porque la percepción interna nos da un en-sí, ¿acaso la psicología no es justamente una ciencia exclusivamente fundada en la percepción interna y, por tanto, su objeto de estudio no es tanto un en-sí como lo es el objeto de estudio de la metafísica? ¿No debemos entonces afirmar sin más la identidad de ambas disciplinas, en vez de hablar de la “fundamentación” de una en otra? Si queremos aún considerar que psicología y metafísica son dos disciplinas diferentes, y ya que aparentemente ambas tratan de la misma realidad, la única salida parece ser decir que abordan esta realidad en diferentes perspectivas y, por tanto, tienen un diferente objeto. Pero, ¿en qué consiste entonces la diferencia de su “objeto”?

Para Beneke, es un rasgo esencial de la filosofía su pretensión de totalidad y universalidad (1833, pp. 3, 10). Esto se expresa de modo particularmente claro en la metafísica. Por tal razón, Beneke no meramente dice que la metafísica es conocimiento de un en-sí, sino que es conocimiento de los conceptos y

principios universales de todo ser en-sí. Con esto, pasa a primer plano un aspecto importante de la fundamentación de la metafísica en Beneke, que tiende a quedar en segundo plano. Si la metafísica se funda en la percepción interna, pues ésta nos da conocimiento de un en-sí, no nos da meramente conocimiento de un en-sí particular, sino también del en-sí en cuanto tal; esto es: los conceptos y principios que la metafísica establece en base a la percepción interna y por consideración a nuestro ser en-sí no valen meramente para él, sino que valen para todo ser en-sí (ver 3.).

Las precisiones establecidas con respecto a la metafísica son esenciales para poder fijar de modo correcto su relación con la psicología. Tanto metafísica como psicología se fundan en la percepción interna y tienen a través de ella conocimiento de un en-sí. Sin embargo, en tanto que la metafísica tiene como objeto ese ser en-sí en tanto ser en-sí, la psicología se ocupa con este ser en tanto el es un ser en-sí particular. La línea demarcatoria entre psicología y metafísica está dada por la esfera de aplicación de sus conceptos. Los conceptos de la psicología se aplican únicamente en un cierto ámbito de seres, aquellos que poseen “psiquismo”. Los conceptos de la metafísica, sin embargo, aun cuando tienen su origen en un ámbito restringido de seres, tienen pretensión de ser aplicados a todo existente. Esta diferencia fundamental entre ambas disciplinas se expresa concretamente en el *status* de sus leyes: en tanto que ambas disciplinas establecen leyes para el ser en-sí, en un caso se trata de leyes para todo tipo de ser en-sí, en el otro, para un tipo peculiar de ser en-sí. Más concretamente, en tanto que la metafísica establece como concepto primario del ser la causalidad, la psicología establece como ley básica de lo psíquico la tendencia a la asimilación recíproca de lo similar (ley esta correlativa a la de gravitación universal con respecto al fenómeno dado en la percepción externa) ((1877) 2006, p. 260).

Si tenemos en cuenta lo dicho, observamos que no solamente no podemos decir que metafísica y psicología son la misma cosa, sino siquiera que propiamente la metafísica se “funda” en la psicología. Esto es obvio cuando pasamos del plano general a los casos concretos, pues lo anterior sería tanto como decir que el principio de causalidad se funda en el principio de la fusión de lo similar. Pero obviamente lo inverso es lo correcto, o sea, el principio de la fusión de lo similar es un caso particular de ley causal. Por tanto, si nos expresamos con precisión, tenemos que distinguir psicología y percepción interna y decir, no que la metafísica se funda en la psicología, sino que tanto la metafísica, como la psicología, se fundan en la percepción interna. Dicho de otro modo: si la psicología pura se basa exclusivamente en la percepción interna, no todo

conocimiento obtenido por medio de la percepción interna debe ser considerado “psicológico” ((1877) 2006, pp. 260ss.; 1845, pp. 70-71).

Estas precisiones permiten otras, ulteriores, no menos decisivas para nuestros propósitos, en la medida que introducimos como tercer elemento de comparación la lógica. Ciertamente que para Beneke, lógica y psicología no son sin más lo mismo. Por un lado, la psicología se ocupa con la totalidad de los fenómenos psíquicos, en tanto que la lógica se interesa únicamente por un pequeño grupo de ellos, a saber, aquellos vinculados al pensar; por otro, aun cuando ambas disciplinas traten del pensar, en un caso se trata del pensar en general, en el otro, del pensar “normal”, que es una instancia particular del anterior y que, siendo como él real, se distingue del mismo porque su fijación implica una perspectiva normativa (1842, p. 8; 1845, p. 94). Establecido que lógica y psicología son ciencias diversas, podemos sin embargo afirmar que a diferencia de lo que ocurría con la metafísica, la lógica se funda en la psicología, y esto, en el sentido pleno de que los conceptos y leyes básicas de la lógica son casos particulares de los conceptos y leyes básicas de la psicología. Más concretamente, si los conceptos básicos de la lógica son concepto, juicio, inferencia, la clarificación de estos conceptos remite a un análisis de la actividad de conceptualizar, juzgar e inferir. Estas actividades, en cuanto eventos psíquicos efectivos, son casos particulares de la ley de fusión de lo similar. Más aún, si en la lógica no solamente tenemos conceptos básicos, sino también ciertas leyes fundamentales, tales como identidad y no-contradicción, también estas leyes fundamentales del pensar no son sino expresión de la ley psíquica fundamental.

En suma, obsérvese la relación radicalmente diferente de metafísica y lógica con respecto a la psicología y la percepción interna, lo cual se expresa tanto a nivel de sus conceptos, como de sus leyes específicas. Si los conceptos de la metafísica se basan directamente en la percepción interna, tanto como los de la psicología y, en consecuencia, no podemos decir propiamente que ellos se basan en los de la psicología, es este justamente el caso con respecto a los conceptos de la lógica. Por otra parte, si tiene pleno sentido decir que las leyes lógicas se basan en leyes psicológicas más fundamentales, no tiene sentido para Beneke decir que las leyes metafísicas se basan en leyes psicológicas, pues ellas no son un caso particular de leyes psicológicas, como si lo son las lógicas, sino que en este caso es la relación inversa, o sea, las leyes psicológicas son casos particulares de leyes metafísicas fundamentales. Tenemos pues aquí claramente tres niveles, las leyes universales del ser en cuanto ser, la ley psicológica fundamental, que rige nuestro ser como ser psíquico y las leyes lógicas, que son casos particulares, aplicados al ámbito restringido del pensar, de leyes psíquicas fundamentales que valen para todos los ámbitos del psiquismo.

## 7. El Psicologismo de Beneke

Partimos de la inadecuación de igualar sin más MP y psicologismo. Digamos ahora que, sobre otra forma, esta distinción ya fue requerida por varios autores. En efecto, en la medida en que psicologismo y relativismo se transforman a partir de Windelband y Husserl en sinónimos, autores tales como Meinong o Marty exigen distinguir entre un sentido descriptivo, sinónimo de MP, y un sentido peyorativo, sinónimo de relativismo. Aun cuando esta distinción deba ser considerada, su formulación lingüística, comprensible en un cierto contexto muy específico, no es de las más felices y, por tal motivo, proponemos volver al uso característico de la expresión MP en el siglo XIX, distinguiéndola del psicologismo en el sentido de Husserl (Cf. Porta, 2020a, pp. 49ss.).

Sobre la base de la clara distinción entre MP y psicologismo, y una vez efectuado un análisis más diferenciado del MP en Beneke, estamos ahora en condiciones de abordar el tema referente al psicologismo de este autor de un modo adecuado. Es claro que Beneke es psicologista en la lógica, y es claro porqué lo es. Es claro, también, no obstante, que tal constatación no pone un punto final al análisis, sino que, en el mejor de los casos, señala su comienzo. Este análisis tiene que ir en dos direcciones, según se tenga en cuenta, por un lado, cuál es el motivo preciso de la fundamentación de la filosofía en la psicología, por otro, como este motivo repercute en el caso específico de cada disciplina filosófica<sup>4</sup>.

Obviamente que, si se funda el MP en la tesis de que todo concepto es un producto psíquico, se incurre en una teoría psicologista del concepto. Como vimos, sin embargo, esta teoría tiene consecuencias muy diferentes en el caso de la lógica, de la metafísica y de la religión. En tanto que ella aun cuando por diferentes motivos está vinculada ulteriormente a una postura psicologista en el caso de la lógica y de la religión, ella no está vinculada de modo necesario a una postura psicologista en el caso de la metafísica. Ciertamente, la psicología puede estudiar el proceso de formación de todos los productos psíquicos, entre ellos, los conceptos y, por tanto, corresponde a la psicología estudiar el proceso de formación de los conceptos de la metafísica como de cualquier otro. Sin embargo, es justamente el estudio de estos conceptos que evidencia que ellos no remiten a objetos que son a su vez meros productos psíquicos.

Con lo anterior ya queda fijado un importante punto de partida para el análisis de la relación entre la primera fundamentación del MP y la segunda. Si todos los objetos de nuestro conocimiento fueran productos psíquicos, entonces

4 Compárese el análisis de Beiser (2014, pp. 143, 155-157).

ciertamente el psicologismo sería inevitable y, esto, en todas las disciplinas posibles por igual. Pero el problema está aquí en que la premisa mayor de toda la inferencia, en realidad, no es correcta. Es cierto que, por diferentes motivos, los objetos de la lógica y de la religión son productos psíquicos, pero no es cierto que los objetos de la metafísica e, incluso, los de la propia psicología, también lo sean.

El motivo por el cual la lógica se basa en la psicología es diferente del motivo por el cual la metafísica se “basa” en la psicología y, por tanto, las consecuencias de fundar la lógica en la psicología son totalmente diferentes de las consecuencias de fundar la metafísica en la psicología. La metafísica se “basa” en la psicología porque la percepción interna nos da acceso a un en-sí; la lógica se basa en la psicología porque sus objetos son productos psíquicos. La fundación de la lógica en la psicología conduce necesariamente al psicologismo; la fundamentación de la metafísica en la percepción interna, no.

Para dejar establecido el importante resultado anterior, conviene aquí observar en forma separada la situación de la psicología y de la metafísica. El MP tiene motivaciones diversas y coloca diferentes acentos: se puede tratar, en un caso, de insistir exclusivamente en el primado epistemológico de la percepción interna sobre la externa, de su absoluta inmediatez frente al carácter mediato de la externa, en consecuencia, de su absoluta evidencia frente a la dubitabilidad a la cual está sometida la externa. Este primado puramente epistemológico, por otra parte, puede ir junto con un reconocimiento del carácter fenoménico de ambas y, en tal sentido, con su equivalencia ontológica. Sin embargo, es posible atribuir a la percepción interna no sólo un primado epistemológico, sino también ontológico sobre la externa, afirmando, junto con su absoluta certeza e inmediatez, su capacidad de acceder a un ser en-sí. Estas dos variantes del MP conducen a dos ideas radicalmente distintas de psicología, tal que podemos decir que la primera variante conduce necesariamente al psicologismo porque es psicologista incluso con respecto a la propia psicología. Si todos nuestros objetos son productos psíquicos, también lo es entonces el objeto de la psicología. Pero esto no ocurre en la segunda variante: no todo objeto es un producto psíquico pues por lo menos los objetos de la propia psicología no lo son. Y esto nos conduce a otra cuestión, a saber, a que tampoco los objetos de la metafísica lo son.

Si tenemos en cuenta, entonces, la relación entre el psicologismo y la tesis de que todos los objetos son productos psíquicos, por un lado, y observamos que, en el caso de Beneke, esta tesis no se aplica ni a la psicología ni a la metafísica, por otro, entonces estamos en condiciones de establecer una comparación provechosa entre el psicologismo de Beneke y el psicologismo derivado de la

*logische Frage*. Mas para que lo que vamos a decir sea claro, debemos hacer una rápida observación sobre la *logische Frage*. Se entiende por *logische Frage* la polémica desatada por Trendelenburg contra Hegel y Herbart, esto es, contra la concepción de una lógica metafísica basada en la identidad del ser y el pensar, y contra la limitación de la lógica a la lógica general, basada en el carácter puramente formal del pensar. Una de las resultantes de la *logische Frage* será, contra la lógica metafísica hegeliana, insistir en la restricción de todo conocimiento humano a la esfera de la inmanencia de la conciencia, esto es, al ámbito de nuestras propias representaciones (*Vorstellungen*). De este modo, la lógica pasa a ser concebida como ocupándose con las “leyes del pensar” y, en definitiva, el psicologismo termina oponiéndose al “metafísicismo”. Este movimiento inmanentista en la lógica termina primando en las décadas del 80’ y 90’ del siglo XIX, y tiene entre sus figuras principales Sigwart, Erdmann, Wundt y Lipps, aun cuando en estos dos últimos haya una situación un tanto diferente con respecto a los dos primeros. Ahora bien, el movimiento inmanentista y anti-metafísico en la lógica, termina chocando con la tendencia logicista surgida en vinculación con la aritmetización del cálculo primero y la teoría del número natural después. De este choque surge la forma canónica o más conocida del anti-psicologismo, expresada paradigmáticamente en los nombres de Husserl y Frege.

De lo que llevamos dicho, resulta claro que la situación en Beneke es diferente. No cabe duda, repetimos una vez más, de que Beneke es psicologista en la lógica y que, en este punto, coincide con los psicologistas derivados de la *logische Frage*. No cabe duda, agregamos ahora, de que también Beneke está interesado en delimitar lógica y metafísica (1832b, pp. 39ss.; 1842, I, pp. 2ss, 276-277). Existe, sin embargo, una importante diferencia entre ambos: en tanto para los psicologistas derivados de la *logische Frage* es esencial, para fundar la tesis de que lógica se ocupa con las leyes del pensamiento, admitir que todo objeto es una representación (*Vorstellung*), para Beneke es esencial, por otros motivos, negar esta tesis. Dicho de otra forma: en tanto el psicologismo lógico derivado de la *logische Frage* es esencialmente anti-metafísico, Beneke, como otros pensadores pertenecientes a la tradición del MP, consideran a la metafísica una parte esencial de su programa, como veremos inmediatamente.

Esta situación lleva a un curioso punto de contacto entre el villano psicologista Beneke, y el héroe anti-psicologista Frege, el cuál hasta ahora, y debido a las simplificaciones apuntadas, ha tendido a ser pasado por alto. La crítica al psicologismo es en Frege una constante de su primera a su última obra. Sin embargo, existen importantes mudanzas en su pensamiento sobre este punto, pudiéndose hablar de una franca evolución (Cf. Porta, 2016; 2017).



Una diferencia fundamental existe entre *Grundlage* y *Grundgesetze*, pues en tanto en la primera, el punto central de la crítica al psicologismo es la distinción entre objetivo y real, en la segunda esta distinción es meramente un momento de un análisis regresivo que evidencia el “idealismo” como el último origen del psicologismo. Por “idealismo”, del cual para Frege Erdmann es un claro representante, él entiende la aceptación del “principio de inmanencia”, esto es, de la tesis según la cual mis únicos objetos directos e inmediatos son mis propias representaciones (*Vorstellungen*). Por tal razón, a veces Frege cualifica este idealismo como “epistemológico”. Pero si Frege en *Grundgesetze* identifica el idealismo epistemológico como la raíz última del psicologismo y afirma su falsedad, él no ofrece en esta obra ningún argumento para refutarlo. Esto acontecerá solo muchos años después, en *Der Gedanke*, en donde Frege expresamente mostrará que el idealismo se auto-anula, pues la pretensión de que todo objeto de conocimiento es una representación (*Vorstellung*) se contradice a sí mismo. Ahora bien, es justamente este el argumento fregeano, el que ya estaba presente en Beneke y que, por esta razón, une a ambos en la crítica a un idealismo según el cual todo es *Vorstellung*.

En toda nuestra exposición anterior, y siguiendo lo que es usual en las historias del PS, hemos trabajado con un concepto indiferenciado de “lógica”. En el siglo XIX, sin embargo, “lógica” significa propiamente tres cosas, a saber, lógica formal o general, epistemología y semántica. Por tanto, lo que se llama “psicologismo lógico” abarca tres tipos diferenciados, que pueden ser denominados psicologismo lógico *sensu strictu*, epistemológico y semántico.

Si bien admitimos que Beneke es psicologista “lógico”, podemos defender con sentido la tesis de que Beneke no es propiamente un psicologista epistemológico si, por tal, entendemos relativismo. Al lector puede extrañar esta afirmación, pero la razón es muy simple: si para Beneke es posible fundar la metafísica en la percepción interna y, en consecuencia, las categorías indican los conceptos básicos del en-sí existente, entonces, está claro que ellos no son meros modos humanos de aprehensión de la realidad dentro de la tradición de un relativismo antropológico. Con esto, ciertamente no estamos negando que Beneke pueda ser considerado como perteneciente a la tradición antropológica, mas estamos llamando la atención sobre que él posee una marcada singularidad dentro de la misma.

¿Que debemos decir con respecto a la semántica? En un importante sentido, Beneke tampoco es un psicologista semántico que considere que el significado de los términos son mis propias representaciones, como sí lo tienden a ser los psicologistas de la década del 80 y del 90 vinculados a la *logische Frage*. Para Beneke, como para Frege, cuando digo que la rosa es roja no estoy hablando de



mi representación de rosa y atribuyendo el rojo a esta mi representación, sino que estoy hablando de la rosa y atribuyendo el rojo a ella como su propiedad. El sentido de nuestros términos y enunciados lingüísticos no son ni nuestras representaciones (*Vorstellungen*), ni combinaciones de nuestras representaciones (*Vorstellungsverknüpfungen*), sino las cosas mismas y sus relaciones entre sí (1842, I, pp. 151-153).

La distinción entre tres tipos de psicologismo, y en la medida en que ella permite un tratamiento más diferenciado del PS como un todo, permite también establecer adecuadamente la relación de Beneke a otros psicologistas. Aun cuando Fries y Beneke tienden a ser considerados en conjunto, existen importantes diferencias entre ambos e, incluso, polémicas explícitas. Una de ellas gira en torno a la comprensión del *a priori*. En cuanto Beneke tiende claramente a identificar *a priori* e innato, Fries denuncia esta identificación como ilegítima e insiste en la necesidad de ser fiel a la distinción *quid iuris – quid facti* (al menos con respecto al conocimiento de los fenómenos) (1834, II, p. 514). Esta polémica, sin embargo, debe ser vista sólo como el comienzo de una comparación sistemática profundizada en la cual la acusación de psicologismo pasa por varios capítulos. Si bien Beneke es claramente psicologista en la lógica general, lo mismo no se puede decir sin más de Fries, para quien la lógica general establece principios válidos para el pensar de todo ser racional (Fries, 1819, pp. 3-4). Por el contrario, si Beneke da una derivación ontológica de las categorías, la tendencia de Fries es atribuirles un carácter puramente antropológico. ¿Y qué decir de Stuart Mill? ¿Él no es según Husserl el paradigma del psicologista al afirmar que la lógica es parte de la psicología? Ciertamente, pero él es también un franco anti-psicologista semántico que, como Frege, pero también como Beneke, niega expresamente que la significación de los términos sean nuestras representaciones (Mill, 1843, pp. 15ss.)

Si la mencionada discusión entre Fries y Beneke en torno a la noción de *a priori* es uno de los primeros capítulos del PS, ella no tiene ni por asomo la misma importancia de la polémica de Beneke con Herbart y Drobisch (1834, p. 36; 1845, p. 254; 1842, pp. I, 11, 17ss., 22ss.). Herbart defiende la idea de lógica formal y delimita claramente la misma de toda psicología, negando que la primera disciplina pueda ser fundada en la segunda. Esto era, sin embargo, justamente lo que proponía Beneke en polémica explícita con Herbart. Ya en este primer acto del drama llamado PS, aparecen argumentos y puntos de vista que se reproducen monótonamente en todo el desarrollo posterior (carácter normativo de las leyes lógicas, descriptivo de las leyes psicológicas, etc.). Pero hay un punto que merece una especial atención. Generalmente se concede sin más que Herbart es un platónico y, de esta forma, se considera la polémica

Herbart–Beneke en la perspectiva de la oposición platonismo- psicologismo. Pero esta perspectiva deforma la realidad histórica, pues, aun cuando en un cierto sentido Herbart es un platónico, su platonismo es un platonismo del ideal que no puede ser asimilado al platonismo logicista de objetos abstractos. Para Herbart, la identidad de la idea en la multiplicidad de sus manifestaciones psíquicas concretas no es la identidad de un objeto abstracto, sino simplemente de un *limes* hacia el cual la actividad psíquica confluye. Sobre esta perspectiva, para Herbart, a diferencia de Frege, hace pleno sentido decir que Newton y Arquímedes estudien cada uno su idea de círculo ((1824) 1850, pp. 160-161). Esta tesis herbartiana es totalmente coherente con su modo de delimitación de lógica y psicología que básicamente apela a la idea de la posibilidad de dos consideraciones diversas de lo mismo, a saber, la realidad psíquica del pensar, en una perspectiva normativa y descriptiva. Si nos atenemos estrictamente a la formulación herbartiana, que Husserl aun conocía bien en su singularidad, y no la asimilamos anacrónicamente a formas posteriores de platonismo, íntimamente vinculadas al logicismo matemático, entonces vemos que. en su polémica con Herbart, Beneke no está absolutamente desposeído de todo recurso argumentativo. En efecto, Beneke observa que si se acepta que la lógica es simplemente un punto de vista sobre algo que es “psíquico”, entonces no se puede considerar por ello decidido si la lógica debe o no prescindir totalmente de la psicología (1845, pp. 57-58, 04).

## 8. La Tradición del MP y la Metafísica

Se podrá pensar que todo lo anterior es un esfuerzo excesivo para un resultado filosóficamente exiguo. Creemos que no. Superar las generalizaciones simplificadoras y rápidas y recolocar adecuadamente el lugar de Beneke en la historia de la filosofía es un primer y decisivo paso para situar correctamente la tradición del MP, por un lado, y, sobre esta base, ver adecuadamente su papel en el PS, por otro. Dicho de otro modo: situar a Beneke, no en la tradición del psicologismo derivado de la *logische Frage* y nivelado con él, sino en la tradición del MP, permite percibir algunas características peculiares del PS. Sólo cuando la tradición del MP es situada en su perfil específico y, de este modo, distinguida del movimiento de la *logische Frage*, es posible ver, no solo que hay dos vertientes diversas del psicologismo, sino que, más aún, hay dos vertientes diversas del anti-psicologismo: la más conocida, la del realismo lógico propio de un Frege o un Husserl, concentrada en las derivaciones de la *logische Frage*, y la neokantiana, esencialmente vinculada a la tradición del MP y la interpretación de Kant.

Concentrémonos entonces en la tradición del MP y, más aun, en esa variante especial del mismo que lo vincula a la metafísica. Beneke no es ni el primero ni el último que intentará fundamentar la metafísica en la psicología, pues él tampoco es ni el origen, ni el principal representante, sea de la tradición del MP, sea de la variante mencionada, sino más bien tan solo un momento intermedio entre nombres tales como Victor Cousin y Franz Brentano. Por tanto, si queremos situar mejor Beneke desde el punto de vista histórico-filosófico, tenemos entonces que hacer algunos rápidos señalamientos sobre estos dos autores. Una de las consecuencias de nuestro análisis será mostrar que el programa de una fundamentación de la metafísica en la percepción interna no sólo no implicó necesariamente una posición psicologista en la metafísica y, eventualmente en la epistemología, sino que, incluso, no siempre tuvo como objetivo sustentar un relativismo antropológico en la lógica.

### 8.1 *Victor Cousin*

Ciertamente Fries juega un importante papel en el establecimiento del programa del MP en el siglo XIX. Este programa, sin embargo, no es privativo de Alemania, sino que también está presente en Francia, con Victor Cousin. Para Cousin, el contenido de la filosofía es el sistema y el idealismo alemán, en particular Schelling, han dado al mismo su forma más perfecta ((1826) 1840, p. 29). Con todo, Cousin se distancia del idealismo alemán y de Schelling en lo que dice al método, substituyendo el método especulativo por el psicológico ((1826) 1840, pp. 8-9, 86, 91).

El MP no pretende presentarse en Cousin como una invención *ab ovo*, sino que expresamente se reconocen sus vínculos tanto con Condillac y el sensismo derivado de una lectura radical del empirismo de Locke, cuanto con la tradición escocesa, principalmente Hamilton, vía Royer-Collard. La retomada del MP, no obstante, no es una mera repetición, sino que presenta tres novedades con respecto a la tradición anterior, a saber,

- a. por un lado, un otro contexto, el idealismo alemán, con su proceder especulativo característicamente diferente del racionalismo del siglo XVII y XVIII y que obliga a un nuevo sistema de oposiciones;
- b. por otro, la propia concepción de lo que sea el MP y el modo en que procede: si la psicología debe ser la base de la filosofía, la psicología en cuestión no es concebida como una mera constatación, sino que ella exige un movimiento reflexivo radical y, por tanto, esencialmente activo ((1826) 1840, pp. 13, 22);

c. y finalmente, los resultados que son fundamentados en tal método, los cuales son en todo diferentes de aquellos característicos del sensismo radical de un Condillac<sup>5</sup>.

Existen tres facultades (*Vermögen*) irreductibles en el hombre: la sensación, caracterizada por la pasividad (Condillac), la actividad, que ya se evidencia en el hecho de la atención dirigida (Maine de Biran), y una tercera facultad que no se encuentra en ninguno de los dos autores referidos, la razón. El hecho de que la razón es una facultad diferente e irreductible a las otras dos es un punto central del pensamiento de Cousin y un resultado que pretende estar fundado en el MP.

Más, ¿qué es la razón? En principio, no otra cosa que la facultad de verdad intuitiva que percibe con evidencia aquello que es correcto. Dos de estas verdades fundamentales son el principio de causalidad y el de sustancialidad, o sea, los principios *a priori* kantianos fundamentales. Estos principios permiten trascender la subjetividad y obtener conocimiento de lo trascendente.

El argumento en el cual se funda tal pretensión no deja de ser llamativo. Para afirmar un relativismo de la razón habría que probar positivamente que hay algún elemento esencial en ella que la limita al individuo o la especie. Pero no hay nada que individualice esta facultad. Por tanto, la razón es una facultad supra-subjetiva y supra-individual y, en tal sentido, plenamente objetiva ((1826) 1840, p. 12).

La idea anteriormente expuesta tiene su contracara negativa en la crítica de Cousin a Kant. Cousin coloca en un mismo nivel a Reid y Kant, considerando que ambos apelaron por igual al MP. Sobre la base de tal presuposición, él atribuye el “error kantiano”, su “relativismo”, a una psicología errónea que asigna a la razón un carácter personal ((1826) 1840, p. 9). Si la razón tiene un carácter personal, entonces todo lo que ella enseña no puede poseer objetividad absoluta, sino que tienen que limitarse a un subjetivismo del fenómeno ((1826) 1840, pp. 10-11).

Dado que este no es el caso y que la razón es capaz de conocer lo trascendente, ella nos abre el camino para la metafísica ((1826) 1840, p. 12) y, de este modo, la metafísica termina siendo fundada en la psicología<sup>6</sup>.

5 Es interesante que esta diferencia en los resultados del MP es una constante en su resurgimiento en el siglo XIX. Así, por ejemplo, el método psicológico en Fries está dirigido a la fundamentación del *a priori* y no a su disolución.

6 Que la fundamentación de Cousin de la objetividad de la razón es cualquier cosa menos incuestionable, es algo que ya Schelling apuntaba con total claridad (1834, pp. X, XXIII, XVII, XVIII, XXI).

## 8.2 *Franz Brentano*

Es bien sabido que Brentano expresamente afirma, por un lado, que el verdadero método de la filosofía no es otro que aquel de la ciencia natural ((1866) 2013, pp. 4, 137; 1893, pp. 29-30) y, por otro, que la psicología debe ser la disciplina fundamental de la filosofía ((1874) 1971, I, p. 30; (1884-1885), pp. 6-7; (1889) 1955, pp. 14; (1870) 1987, pp. XIII-XVIIIn). Es obvio que estas dos tesis, y justamente en su confluencia, no aparecen por primera vez en Brentano sino que están en la base del programa del MP. Mientras tanto, la relación de la escuela de Brentano a la tradición del MP ha tendido a no ser considerada, no existiendo hasta hace poco tiempo un estudio específico de la misma (Porta, 2019-2020).

Pero ahora no nos interesa probar la relación de Brentano a la tradición del MP en general, sino, en particular, a aquella variante de la misma que lo vincula a la metafísica. Para Brentano metafísica y psicología son ciencias diferentes porque son ciencias que tienen diferentes objetos (Marty, (1894-1895) 2011, pp. 3, 19; Brentano, (1867), pp. 2ss.). Esto no significa, sin embargo, que la metafísica pueda ser desenvuelta en forma absolutamente independiente de la psicología. La psicología no es en Brentano meramente la base de la lógica ética y estética, sino también de la metafísica. (Marty, 1896, pp. 79-81; 1908, pp. 12; Eschenmeyer, 1914, pp. 99-101; Stumpf, 1924, pp. 28 (232), 50 (254); 1907, p. 42) pues la percepción interna es el único ámbito de absoluta certeza de la existencia, el único ámbito del conocimiento directo de algo absolutamente real (Marty, 1896, pp. 79-81).

La esencial relación entre psicología y metafísica es absolutamente decisiva para entender la propia idea brentaniana de psicología, no menos que su programa filosófico básico. Una ciencia empírica en el sentido brentaniano, como lo es la psicología, y justamente porque ella no agota el ámbito de lo real, no es una ciencia fenoménica en el sentido kantiano. Ciertamente, en la metafísica nosotros vamos mas allá de la psicología, pero en ambos casos nosotros tratamos con lo absolutamente real, con el ser en-sí. Lo que realmente es, puede eventualmente trascender los límites de nuestra experiencia, pero en ningún sentido podemos admitir la idea de dos mundos. El tratamiento brentaniano del tiempo, que una vez más recuerda a Beneke, muestra esto con absoluta claridad.

Si en Brentano hay una continuidad con Cousin y Beneke en el establecimiento de una relación esencial del MP a la metafísica, hay una continuidad con el primero en el rechazo expreso de todo psicologismo en esta disciplina. El “argumento” brentaniano va en la misma dirección que aquel ofrecido por Cousin: si la evidencia es criterio absoluto de verdad, esta evidencia no remite

a ninguna peculiaridad de la especie *homo*, siendo válida para todo ser racional (Porta, 2020a, pp. 173ss.).

### 8.3 Beneke entre Victor Cousin e Franz Brentano

Las similitudes entre el pensamiento de Cousin, Beneke y Brentano, tanto en la propuesta del MP como también específicamente en la fundamentación de la metafísica en la psicología, saltan a la vista. Pero no se trata meramente de coincidencias fortuitas, sino de una línea de continuidad de interacciones efectivas. Beneke es explícito en indicar sus fuentes no-germánicas y su profundo conocimiento de la situación de la filosofía europea no-idealista, en particular, del eclecticismo francés (1845, p. 275; 1832a, p. 91)<sup>7</sup>. Que Brentano conoce la tradición alemana del MP psicológico es innegable a partir de sus textos. Aun cuando sólo se refiere a Fries una única vez, ((1870) 1987, p. 67), sus referencias a Beneke son numerosas ((1874) 1989, I, p. 168; (1889) 1955, pp. 35, 51, 72). Entre sus discípulos, por su vez, hay referencias a Fries (Marty, 1884, p. 4), pero también sobre todo a Beneke (Stumpf, 1874, pp. 10n; 1907, p. 38; (1939) 2011, pp. 27, 804, 829; Meinong, 1882, p. 111). Ahora bien, fuera de la inspiración general, se deja evidenciar que es de Beneke que Brentano y sus discípulos no solo retoman la tesis general de una fundamentación de la metafísica en la psicología, sino incluso los argumentos principales, en los cuales juega un rol decisivo el carácter no-fenoménico del acceso a la subjetividad (Brentano, 1925, pp. 44-45; Marty, 1908, p. 15).

## 9. Conclusión

El caso Beneke obliga a ver de forma más compleja y diferenciada el PS y a percibir que es aún necesario escribir los prolegómenos a los *Prolegómenos*. Primeramente, se ve en toda su importancia la necesidad de distinguir con claridad entre psicologismo y MP y no presuponer sin más que el MP necesariamente conduce al relativismo o tiene en este su principal motivación. Por otra parte, queda claro la importancia de distinguir variantes dentro de la tradición del MP, no perdiendo de vista aquellas que ven en tal método el camino de una refundamentación de la metafísica y, eventualmente, ofrecen a veces una visión de lógica y de racionalidad que no puede, sin más, simplemente ser etiquetada

<sup>7</sup> La influencia de Cousin sobre Beneke no es una pura curiosidad, sino que indica un aspecto político importante de Beneke, quien no solo mantuvo distancia con respecto al idealismo alemán, sino contra un cierto chauvinismo que estaba en la base del mismo, y que oponía las tendencias puras de la filosofía alemana a las tendencias pervertidas de los ingleses en la dirección del pragmatismo y de los franceses en la dirección del materialismo.

como “psicologista”. Finalmente, un estudio riguroso de los diferentes orígenes, motivaciones y evolución del todo indiferenciado llamado “psicologismo”, es necesario para no pasar por alto diferencias relevantes entre *logische Frage* y MP.

## Referencias

- BEISER, F. “The Genesis of Neo-Kantianism (1796-1880)”. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- BENEKE, F. E. “Neue Grundlegung zur Metaphysik als Programm zu seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik dem Druck übergeben”. Berlin: Posen, in Commission bei E. G. Mittler, 1822.
- \_\_\_\_\_. “Das Verhältnis von Seele und Leib”. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1826.
- \_\_\_\_\_. “Kant und die Philosophische Aufgabe der Gegenwart. Eine Überdenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft”. Berlin: Posen Bromberg, 1832a.
- \_\_\_\_\_. (1832b). “Lehrbuch der Logik”. 2 Bde. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben”. Berlin: Mittler, 1833.
- \_\_\_\_\_. “System der Metaphysik und Religionsphilosophie. Aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet”. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1840.
- \_\_\_\_\_. “System der Logik als Kunstlehre des Denkens”. Berlin: Dümmler, 1842.
- \_\_\_\_\_. “Die neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur zweiten Auflage meines Lehrbuches der Psychologie als Naturwissenschaft”. Berlin: Mittler, 1845.
- \_\_\_\_\_. “Das gegenwärtige Verhältnis zwischen der Psychologie und der Physiologie”. *Archiv für pragmatische Psychologie*, II, 1852, pp. 116-138.
- \_\_\_\_\_. (1877). “Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft”. Berlin: Elibron Classics /Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 2006.
- BRENTANO, F. (1866). “Die Habilitationsthesen”. In: O. Kraus (ed.). *Über die Zukunft der Philosophie*, Hamburg: Meiner, 2013, pp. 133-143.
- \_\_\_\_\_. (1867). “Metaphysik Würzburg”. Manuskript M 98, [Online]. Disponível em: <https://gams.uni-graz.at/o:bag.m.96/sdef:dfgMETS/vget#page/1/mode/1up> (Acessado em 17 de maio de 2021).
- \_\_\_\_\_. (1870). “Geschichte der Philosophie der Neuzeit”. Aus dem Nachlass hrsg. v. K. Hedwig. Hamburg: Meiner, 1987.
- \_\_\_\_\_. (1874). “Psychologie vom empirischen Standpunkt”. Hamburg: Meiner, 1989.
- \_\_\_\_\_. (1884-1885). “Logik”. Manuskript EL 80, [Online]. Disponível em: <http://gams.uni-graz.at/archive/objects/context:bag/methods/sdef:Context/get?mode=logik> (Acessado em: 17 de maio de 2021).
- \_\_\_\_\_. (1889). “Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis”. Hamburg: Meiner, 1955.
- \_\_\_\_\_. “Über die Zukunft der Philosophie”. Wien: Alfred Hölder, 1893.



- \_\_\_\_\_. “Versuch über die Erkenntnis aus dem Nachlass”. hrsg. v. A. Kastil. Leipzig: Meiner, 1925.
- \_\_\_\_\_. “Die Lehre vom richtigen Urteil, mit Vorwort u”. Anmerkungen hrsg. von F. Mayer-Hillebrand. Bern: Francke, 1956.
- \_\_\_\_\_. “Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe”. Ausgewählt, erläutert u. eingeleitet v. O. Kraus. Leipzig: Meiner, 1962.
- \_\_\_\_\_. “Die Abkehr vom Nichtrealen. Mit Einleitung u”. Anmerkungen hrsg. von F. Mayer-Hillebrand. Bern: Francke, 1966.
- \_\_\_\_\_. “Psychologie vom empirischen Standpunkt”. 2 Bde. Hamburg: Meiner, 1971.
- \_\_\_\_\_. “Deskriptive Psychologie”. hrsg. V R. M. Chisholm u. W. Baumgartner. Hamburg: Meiner, 1982.
- COUSIN, V. (1826). “Fragments Philosophiques”. 3<sup>a</sup> ed. Bruxelles: Société Belge de Libraire, 1840.
- \_\_\_\_\_. (1841). “Oeuvres de Victor Cousin: Introduction à l’Histoire de la Philosophie; Cours de l’Histoire de la Philosophie; Cours de Philosophie sur le Fondement des Idées Absolues du Vrai, du Beau et du Bien; De la Métaphysique d’Aristote”. Vol. 1. London: Forgotten Books, 2018.
- DROBISCH, M. W. “Beiträge zur Orientierung über Herbarts System der Philosophie”. Leipzig: Leopold Voss, 1834.
- \_\_\_\_\_. “Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode”. Leipzig: Leopold Voss, 1842.
- ENGEL, P. “Psychology and Metaphysics from Maine de Biran to Bergson”. In: M. Reuter; S. Heinemaa (eds.). *Psychology and Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2009, pp. 235-246.
- ERDMANN, B. “Logik”. Halle: Max Niemeyer, 1892.
- ESCHENMEYER, J. “Die Psychologie und ihre zentrale Stellung in der Philosophie. Eine Einführung in die wissenschaftliche Philosophie”. Halle: Max Niemeyer, 1914.
- FREGE, G. “Grundlage der Arithmetik”. Breslau: Wilhelm Koebner, 1884.
- \_\_\_\_\_. “Grundgesetze der Arithmetik: Begriffsschriftlich Abgeleitet”. Band I. Jena: Hermann Pohle, 1893.
- \_\_\_\_\_. “Logik”. In: G. Gottfried (ed.). *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass*. Hamburg: Meiner, 1897, pp. 35-73.
- \_\_\_\_\_. (1918). “Der Gedanke”. In: G. Frege (ed.). *Logische Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 30-53.
- FRIES, J. F. 1798. “Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik”. *Psychologisches Magazin*, Jena, v. III, 1798, pp. 156-202.
- \_\_\_\_\_. “Reinhold, Fichte, Schelling”. Leipzig: August Lebrecht Reineicke, 1803.
- \_\_\_\_\_. “System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch”. Heidelberg: Mohr und Winter, 1811.
- \_\_\_\_\_. “Grundriss der Logik. Ein Lehrbuch zum Gebrauch von Schulen und Universitäten”. 2te. verbesserte Auflage. Heidelberg: Mohr und Winter, 1819.
- \_\_\_\_\_. “Polemische Schriften”. 2 Bde. Hallen und Leipzig: Reinecke and Comp, 1824a.



- \_\_\_\_\_. “System der Metaphysik”. Heidelberg: Christiana Friedrich Winter, 1824b.
- \_\_\_\_\_. “Geschichte der Philosophie”. Halle: Buchhandlung des Weisenhauses, 1834.
- \_\_\_\_\_. “Selbstanzeige Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes”. In: H. Beckerts (ed.). *Repertorium der in- und ausländischen Literatur der Gesamten Philosophie in vierteljährliche Lieferung*, Nürnberg, Zweiter Jahrgang, 1840, pp. 60-65.
- \_\_\_\_\_. “Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft”. 3. Bde. Berlin: Verlag Öffentliches Leben, 1935.
- HERBART, J. F. “Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie”. Hamburg: Meiner, 1993.
- \_\_\_\_\_. (1816). “Lehrbuch zur Psychologie”. Ed. G. Hartenstein. Leipzig: Leopold Voss, 1882.
- \_\_\_\_\_. (1824). “Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik”. 2 vols. Königswberg: Unzer. Hrsg. Hartenstein. Vol. VI. Leipzig: Leopold Voss, 1850.
- JOUFFROY, Th. “Prefacio del traductor”. In: D. Stewart (aut.). *Esquisses de philosophie Morale*, Paris: Johanneau, 1826, pp. I-CLII.
- LEROUX, P. “Conscience y Consentement”. In: P. Leroux; J. Reynaud (eds.). *Encyclopédie Nouvelle*, v. III. Paris: Librairie de Charles Gosselin, 1837, pp. 795-813.
- LIPPS, Th. “Grundtatsachen des Seelenlebens”. Bonn: Max Cohen und Sohn, 1883.
- \_\_\_\_\_. “Leitfaden der Psychologie”. 3te. Aufl. Leipzig: Engelmann, 1909.
- MARTY, A. “zu Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik Logik und Psychologie”. Erster bis dritter Artikel. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. 8, 1884, pp. 161-192.
- \_\_\_\_\_. (1894-1895). “Vorlesungen zur deskriptiven Psychologie”. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2011.
- \_\_\_\_\_. (1896). “Was ist Philosophie?”. *Inaugurationsrede gehalten beim Antritt des Rektorates der k. k. deutschen Karl-Ferdinands. Universität zu Prag* am 16. November 1896.
- \_\_\_\_\_. “Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie”. Halle: Max Niemeyer, 1908.
- \_\_\_\_\_. “Einleitung zu Anton Martys Elemente der Deskriptiven Psychologie”. *Conceptus*, Vol. XXI (53-54), 1987, pp. 33-47.
- MEINONG, A. “Hume Studien II. Zur Relationstheorie”. *Sitzungsbereiche der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften*, Wien, Vol. 101, 1882, pp. 573-752.
- \_\_\_\_\_. “Über Annahmen”. Leipzig: J. A. Barth, 1902.
- \_\_\_\_\_. “Über Gegenstandstheorie”. In: A. Meinong (ed.). *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig: J. A. Barth, 1904.
- MILL, J. S. (1843). “System of Logic”. New York: Harper and Brothers Publishers, 1869.
- PETTOELLO, R. “Un povero diavolo empirista”: F. E. Beneke tra criticismo e positivismo. Milano: Franco Angeli, 1992.
- PORTA, M. A. G. “A Crítica de Frege ao Idealismo em ‘Der Gedanke’”. *Veritas*, Porto Alegre, Vol. 54, Nr. 2, 2009, pp. 130-154.

\_\_\_\_\_. “Kerry and the Evolution of Frege’s Critique of Psychologism”. *Brentano Studien*, Dettelbach, Vol. XIV, 2016, pp. 270-296.

\_\_\_\_\_. “The Critique of Psychologism and the Conception of Subjectivity in Frege and Husserl”. *The New Centennial Review*, Vol. 17, Nr. 2, 2017, pp. 135-156, Fall 2017.

\_\_\_\_\_. “Brentano and His School on the Psychological Method”. *Brentano Studien*, Dettelbach, Vol. 17, 2019-2020, pp. 37-69.

\_\_\_\_\_. “Psicologia e Filosofia: Estudos Sobre a Querela em Torno ao Psicologismo (*Psychologismusstreit*)”. São Paulo: Loyola, 2020a.

\_\_\_\_\_. “Psychologism”. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. 2020b. Disponível em: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/psychologism> (Acessado em 18 de maio de 2021).

SCHELLING, F. W. J. “Beurteilende Vorrede”. In: V. Cousin (ed.). *Über französische und deutsche Philosophie*. Stuttgart und Tübingen: Cotta’sches Buchhandlung, 1834.

SIGWART, Ch. (1873). “Logik”. 2 Bände. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1904.

STUMPF, C. “Die empirische Psychologie der Gegenwart”. *Neuen Reich*, Vol. 4, Nr. 2, 1874, pp. 201-226.

\_\_\_\_\_. “Psychologie und Erkenntnistheorie”. München: Verlag der K. Akademie, 1892.

\_\_\_\_\_. “Zur Einteilung der Wissenschaften”. Berlin: Königl. Akademie der Wissenschaften, 1907.

\_\_\_\_\_. “Selbstdarstellung”. In: R. Schmidt (ed.). *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 5 Band, Leipzig: Meiner, 1924, pp. 204-265.

\_\_\_\_\_. (1939). “Erkenntnislehre”. Lengerich: Pabst Science Publishers, 2011.

WUNDT, W. “Logik”. 2 Bde. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1883.

**EL IMPERIO DE LA LEY Y LOS  
LÍMITES A LA DISCRECIONALIDAD  
JUDICIAL EN LA TEORÍA DE LA  
EQUIDAD DE ARISTÓTELES\* \*\***

***THE RULE OF LAW AND THE LIMITS  
TO JUDICIAL DISCRETION IN  
ARISTOTLE'S THEORY OF EQUITY***

*Eduardo Esteban Magoja*

*<https://orcid.org/0000-0003-3182-5219>*

*magojaeduardo@gmail.com*

*Facultad de derecho-Universidad de Buenos Aires,  
Buenos Aires, Argentina*

ὥσπερ ὁ καπνός ἐπιδάκνων τὰς ὄψεις οὐκ ἔῃ βλέπειν τὸ κείμενον ἐν τοῖς ποσίν· οὕτως ὁ θυμὸς ἐπαιρόμενος τῷ λογισμῷ ἐπισκοτεῖ καὶ τὸ συμβησόμενον ἐξ αὐτοῦ ἄτοπον οὐκ ἐφήσι τῇ διανοίᾳ προλαβεῖν.

De igual modo que el humo, cuando nos pica en los ojos, no nos permite ver lo que yace delante de los pies, así también el arrebatado afectivo se alza contra la razón, la arroja en la oscuridad y no deja a la *diánoia* anticipar el suceso absurdo [que se produce] por su causa. (Aristóteles, fr. 108, Gigon).

\* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación UBACYT "Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia", acreditado y financiado por la UBA, y dirigido por el Dr. Emiliano J. Buis y co-dirigido por la Dra. Elsa Rodríguez Cidre.

\*\* Article submitted on 14/12/2021. Accepted on 09/07/2022.

**RESUMEN** *La teoría de la equidad de Aristóteles ha sido entendida en general de dos diferentes maneras en la literatura especializada. Una parte de los autores sostiene que la equidad se trata de un criterio extranormativo, en el sentido de que va más allá de la ley y alcanza un nivel supralegal que se identifica con un orden metafísico de una justicia natural. Otra parte, en cambio, afirma que la equidad es intranormativa, en el sentido de que el juez lleva a cabo una rectificación de la justicia legal sin salirse de sus contornos. A la luz de esta última lectura y mediante una metodología que entrecruza la filosofía del derecho y algunas de las principales teorías sobre las emociones en la Grecia antigua, el propósito de este trabajo es demostrar que, de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, los jueces equitativos no deben tener amplia discrecionalidad. A los fines de mostrar este punto, se abordará en particular el papel de las emociones en la formación del juicio y la capacidad que tienen para poner en peligro el dictado de decisiones justas y racionales.*

**Palabras clave:** *Equidad. Juez. Emociones. Aristóteles. ley.*

**ABSTRACT** *Scholars have understood Aristotle's theory of equity in two different ways. On the one hand, some claim that equity is an extra-normative criterion, that is, it goes beyond the law and reaches a supra-legal level identified with a metaphysical order of natural justice. On the other hand, some hold that equity is intra-normative, that is, the judge rectifies legal justice without going beyond its limits. Considering this second point of view and by using a methodology that combines legal philosophy and some of the main theories about emotions in ancient Greece, this paper aims to demonstrate that equitable judges should not have broad discretion according to Aristotle's thought. To hold that claim, I will mainly address the role of emotions in the formation of judgment and the power they have to endanger the possibility of giving just and rational judicial decisions.*

**Keywords:** *Equity. Judge. Emotions. Aristotle. law.*

## 1. Introducción

En relación con la teoría de la equidad (*epieikeia*)<sup>1</sup> de Aristóteles, una parte de la literatura sostiene que se trata de un criterio extranormativo, en el

1 El término *epieikeia* se traduce como "equidad". Al respecto, cabe señalar que no existe consenso en la literatura respecto a su traducción. La mayoría de los especialistas suele traducirlo en español de esa forma

sentido de que el argumento de equidad va más allá del registro de la ley, a un plano externo de la juridicidad que se identifica con un orden metafísico de una justicia o ley naturales. El mayor representante de esta lectura, y en rigor su fundador, es Tomás de Aquino (1964), quien en *Sententia Libri Ethicorum* (V, lect. 16, n. 1081) afirmaba que “lo equitativo es mejor que lo justo legal, pero se contiene bajo lo justo natural” (id quod est epiiches melius iusto legali, sed continetur sub iusto naturali) y encuadraba el texto aristotélico en la dicotomía entre el derecho positivo y el derecho natural, entendido este último con un carácter inmutable y universal.<sup>2</sup>

A diferencia de esta lectura, otra parte de los especialistas dice que la equidad es un recurso de corte intranormativo, en el sentido de que la corrección de la norma significa un amoldamiento de la justicia legal llevado a cabo desde dentro, sin salirse de sus contornos. El juez se aparta de la letra de la ley, pero no cuestiona en modo alguno su validez; no realiza, pues, una suerte de corrección externa y absoluta (Vega, 2013, p. 197). Esta interpretación cuenta con mayores adeptos en la comunidad académica, entre los cuales se destacan Chroust (1942, p. 126), Vernengo (1974, p. 1209), Georgiadis (1987, p. 164), Shiner (1994, p. 1250) y Brunschwig (1996, p. 140), entre muchos otros. En el marco de los debates iusfilosóficos actuales, Vega (2013 y 2014a y b) ha enriquecido este enfoque mediante una caracterización de la equidad como un principio de racionalidad interno al derecho, que gobierna el propio desarrollo práctico de las instituciones jurídicas y que permite, al momento de aplicarse las leyes a casos concretos, la realización de los valores político-morales reflejados en la base del orden constitucional.

En materia de libertad y límites a la actividad del juez, defender una u otra de aquellas dos grandes lecturas tiene consecuencias distintas. En caso de que se trace la oposición entre, por un lado, la legalidad y, por el otro, la justicia, se da lugar a cierto empoderamiento del juez o, por lo menos, se ofrece un instrumental teórico que le permite mayor libertad. Esto sucede con Gardner (2000, pp. 168-170), quien sostiene que la equidad permite a los magistrados abandonar la ley para realizar la justicia. Incluso llega a afirmar que la equidad es la rebelión de la justicia contra la ley. Beaver (2004) se refiere a esta concepción

(Sinnott, 2007; Palli Bonet y Calvo Martínez, 2007) o su equivalente en lenguas modernas (*equity*, *equità*, *equidade*, etc.), pero otros optan por opciones alternativas, tales como “decencia” (*decency*) (Irwin, 1999), “trato justo” (*fairness*) (Kennedy, 2007), “honestidad” (*honnêteté*) (Chiron, 2007) y “bondad en la justicia” (*Güte in der Gerechtigkeit*) (Dirmeier, 1956). Se opta por aquella variante, ya que equidad, en el sentido de rectificación de la ley, designa mejor lo que Aristóteles tiene en mente en el campo de la decisión judicial.

2 En la actualidad, la interpretación tomista de la *epiikeia* es compartida, a modo de ejemplo, por autores tales como Lamas (1991, pp. 435-438), Massini Correas (1998, pp. 262-266) y Tale (2011), entre otros pensadores del iusnaturalismo clásico.

como “la doctrina de la discreción equitativa” (p. 36), precisamente porque legitima a los jueces a apartarse de la justicia legal y de las normas legales sobre la base de la equidad.

En el caso de que, por el contrario, se entienda la equidad como un instituto intranormativo, el panorama cambia un poco. La actividad del juez se mantiene dentro de contornos más claros y fijos, pues lo ubica dentro de la dimensión institucional de la ley, sin hacer alusión a un campo metajurídico. Esta segunda línea de interpretación es, a mi modo de ver, la que mejor se ajusta a la teoría política y jurídica de Aristóteles. Sin embargo, y a pesar de ser más restrictiva, los autores que pertenecen a ella no suelen aclarar de modo expreso qué modelo de magistrado defiende Aristóteles en materia de discrecionalidad y libertad judicial. Incluso, a veces dan a entender que el magistrado puede tener una posición activa e incluso innovadora.

Situado en este marco, el propósito central de este trabajo es demostrar que, una lectura de la *epielkeia* realizada a la luz del pensamiento global de Aristóteles acerca de la ley y el juez, da cuenta de que la libre discrecionalidad y creatividad judicial no es del todo deseable. Incluso, en cierto sentido se puede afirmar que es algo reprochable. Mediante una metodología que entrecruza la filosofía del derecho y algunas de las principales teorías sobre las emociones en la Grecia antigua, la tesis que se intenta defender es que en Aristóteles el juez solo debe limitarse a mantener la validez de la ley, tratar de no innovar o hacerlo lo menos posible y respetando el principio primario de sujeción a la ley. En particular, como veremos, el principal motivo para apoyar semejante afirmación se debe al peligro de que las emociones (*páthe*) comprometan el dictado de decisiones justas y racionales.

En función del propósito fijado, el trabajo se estructura en dos grandes partes: en primer lugar, se desarrollará en la sección 2 los aspectos esenciales de la equidad, teniendo como principal interés mostrar que ella se trata de un recurso o criterio interpretativo intranormativo; en segundo lugar, y tras dejar en claro este aspecto, en las secciones 3 y 4 se pasará a desarrollar, por un lado, la fuerte sospecha que tiene Aristóteles respecto a la actividad judicial y, por el otro, la cuestión de las emociones.

## 2. La *epiēikeia* como corrección de la justicia legal

En el libro V.10 de *Ética Nicomaquea*, — la obra que nos servirá de guía para nuestro desarrollo —,<sup>3</sup> Aristóteles intenta precisar los significados de “equidad” (ἐπιεικείας) y “equitativo” (ἐπιεικοῦς), y determinar cuál es la relación de la equidad con la “justicia” (δικαιοσύνην) y de lo equitativo con “lo justo” (τὸ δίκαιον). En este marco, advierte una dificultad (*aporía*) en cuanto a la elucidación del concepto de *epiēikeia*. A veces se ve en él un valor digno de elogio, al punto tal que lo equitativo (*epiēikés*) se utiliza como sinónimo de bueno (*agathós*); pero, al mismo tiempo, otras veces se reconoce que la equidad se diferencia de la justicia, lo cual resulta un tanto extraño, pues, si son diferentes, significa que lo justo no es bueno o que la equidad no es algo justo. El asunto presenta, entonces, cierta paradoja: si la equidad y la justicia se distinguen en género, entran en conflicto, y, si ambas son buenas, entonces son la misma cosa (EN 1137a34-b5).

Sin embargo, según Aristóteles todas estas afirmaciones tienen su cuota de verdad, pues lo equitativo, si bien es mejor a cierta clase de justicia, sigue siendo justo y aun así no se trata “de otro género” (ἄλλο τι γένος) (EN 1137b9). Dicho de otro modo, la equidad no es algo que está más allá de los contornos de la justicia (D’Agostino, 1973, p. 76). Tanto la justicia legal como la justicia según la equidad son dos especies de justicia dentro del género (Vega, 2014b, p. 118). Lo que sucede es que lo equitativo es justo, pero no lo justo de acuerdo con la ley, sino “una rectificación de la justicia legal” (ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου) (EN 1137b12-13). Esta es su *differentia specifica*. Se trata, pues, de un acto segundo que rectifica y complementa la primera parte de la justicia concebida en la letra de la ley (D’Agostino, 1973, pp. 76-78; Horn, 2006, p. 142).

La corrección de la equidad tiene lugar en virtud de las dificultades que ofrece la naturaleza del *nómos* y la de los asuntos prácticos. En efecto, mientras que la ley tiene carácter “universal” (καθόλου) y regula de forma general las conductas que satisfacen determinadas características genéricas, la acción humana es cambiante, contingente e imprevisible (EN 1137b13-14). En tal sentido, la relación que guarda el plano normativo y el fáctico puede tener algunos problemas, pues los

3 El Estagirita desarrolla la equidad, además de en *Ética Nicomaquea* (V.10) — contenido reproducido en *Ética Eudemia* (IV.10) —, en otras obras. Así, ofrece una exposición más reducida en *Retórica* (I.13) y en *Magna Moralia* (II.1), y unas breves referencias en *Política* (1287a25-28) y en *Tópicos* (141a15-18). Vale aclarar que en lo que respecta a los textos griegos, se siguen las siguientes ediciones: en el caso de *Ética Nicomaquea* se ha tomado la edición de Bywater (1988), de *Retórica* la de Kassel (1976), de *Política* la de Ross (1957), de *De Anima* la de Ross (1956) y en cuanto a *Magna Moralia* la versión clásica de Susemihl (1883). En lo que respecta a los fragmentos, se toma la edición de Gigon (1987). Todas las traducciones del griego al español me pertenecen.

casos particulares en ocasiones presentan circunstancias especiales que nunca hubieran podido ser previstas en las normas. La aplicación mecánica de la ley, entonces, es insuficiente para resolver el conflicto con verdadera justicia. Este problema no es algo que desconozca el legislador (*nomothétes*). Como explica Aristóteles, la ley abarca lo máximo posible sin ignorar que esto es erróneo y “no es por eso menos recta” (ἔστιν οὐδὲν ἥττον ὀρθός). El error no reside en las leyes ni en el autor de la norma, sino “en la naturaleza de la cosa” (ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματός) (EN 1137b18). Desde el principio, la materia de los asuntos prácticos solo permite mostrar la verdad (*alétheia*) esquemáticamente y en líneas generales, pues se trata de cosas que suceden “en la mayor parte [de los casos]” (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) (EN 1094b21). No hay posibilidad alguna de ofrecer una precisión completa (Shiner, 1994, p. 1257).

Según la virtud judicial de la equidad, cuando el legislador se expresa de forma incompleta o yerra por hablar en general, es correcto corregir lo que falta y lo que aquel hubiese dicho en el caso particular si estuviese presente y hubiese legislado de saberlo (EN 1137b19-24). En tal sentido, la equidad consiste principalmente en el ejercicio de la inteligencia práctica de un juez para “ajustar” o “adecuar” las leyes universales a situaciones concretas (Zahnd, 1996, p. 280). Para decirlo de acuerdo con la explicación dada por Beaver (2004, p. 35), mediante la *epiēikeia* se realizan los juicios morales que se requieren para reconciliar la justicia legal con la justicia absoluta y llenar, de este modo, el vacío que existe entre ambas.

En *Retórica* Aristóteles ofrece una definición breve de la equidad como “lo justo que está más allá de la ley escrita” (τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον) (Rh. 1374a27-28).<sup>4</sup> Esta expresión, si bien es bastante clara y precisa, debe ser tomada con cierto cuidado para evitar malentendidos. No se trata del abandono de la ley ni se rechaza su carácter de instrumento orientador para la realización de los valores político-morales de la ciudad. La equidad no significa, dicho de otro modo, salirse fuera de la justicia legal. En realidad, lo que quiere destacar Aristóteles es que el criterio general fijado por la norma se queda corto, es deficiente y, por eso, requiere ser ajustado. El uso del sustantivo *élleimma* (ἔλλειμμα) justifica esta interpretación. En efecto, Aristóteles dice que la equidad se enmarca dentro de aquellos actos justos y se caracteriza por cubrir “el *élleimma* de la ley particular y escrita” (τοῦ ἰδίου νόμου καὶ γεγραμμένου ἔλλειμμα).

4 No compartimos, pues, la traducción que propone Horn (2006, p. 153) de la preposición *pará* (παρά) como “contrario”. Aristóteles no ve la equidad como algo que se contradice a la justicia legal, pues no se trata de dos términos que expresan una rivalidad entre ambos. En realidad, la equidad indica aquello que corrige la ley frente a la deficiencia que presenta sus palabras.



El significado de dicho término hace precisamente alusión al “defecto”, la “deficiencia” o la “falta” que presenta la ley, pero no en el sentido de que esta tiene un completo vacío, sino en el de que sus disposiciones se quedaron cortas en la determinación de lo justo. Así, Shiner (1994, p. 1255) explica que la idea de *éleimma* ofrece la imagen de una distancia entre dos cosas y en la que no se ha alcanzado el punto deseable de encuentro. No se trata simplemente de una laguna normativa como si fuera el agujero que tienen las rosquillas en su interior. En efecto, una laguna normativa se da cuando a “un caso definido en términos de las propiedades que han sido consideradas relevantes por la autoridad normativa no se le ha correlacionado solución normativa alguna” (Rodríguez, 1999, p. 349). En cambio, el concepto de *éleimma*, si bien en cierto sentido indica un vacío, expresa más bien un yerro de la regulación porque las circunstancias exigen otro resultado.<sup>5</sup> Entonces, cuando Aristóteles evoca tal concepto, quiere decir que la ley escrita no alcanza como estándar; por eso, la equidad la rectifica compensando el defecto de su esquema inevitablemente universal. Tanto la ley como la equidad apuntan hacia un mismo lado (Hewitt, 2008, p. 127). Ambas buscan la realización de la justicia; pero la excesiva abstracción de la ley le impide a veces alcanzar tal meta y, por esto, entra en escena la *epieikeia* como su mejor complemento en la definición de la justicia en el caso concreto.

Aristóteles dice que el defecto de la ley ocurre, en parte, “contra la voluntad” (*ἄκόντων*) de los legisladores y, en parte, “conforme su voluntad” (*ἐκόντων*): mientras que el primer supuesto se presenta cuando aquello que el *nomothétes* debía determinar se le pasa inadvertido, el segundo se produce cuando él no puede definir todos los casos y necesita usar una fórmula general que cubra la mayoría (*Rh.* 1374a28-31). Este último supuesto, vale señalar, es algo muy propio de la actividad legislativa; incluso connatural a la práctica. En efecto, aquello que no es fácil definir a causa de su indeterminación, pero que conviene legislarlo, debe ser expresado de forma general. No hay otro camino en la regulación normativa de un asunto contingente, cambiante y plagado de casi infinitas particularidades. Como explica Aristóteles, si alguien quisiera determinar en las leyes “el herir con la espada, su tamaño y con cuál” (*τὸ τρῶσαι σιδήρῳ πηλίκῳ καὶ ποίῳ τινί*), no podrá hacerlo jamás y pasaría la vida abocado en esa empresa (*Rh.* 1374a33-b1).

5 Se ha interpretado, sin embargo, que la equidad también cubriría aquellos casos en los que directamente existe por completo un vacío legal. El problema de esta lectura es que se prescinde de toda regla universal, con lo cual la idea de rectificación de la justicia legal (la ley) perdería sentido. Al respecto, ver Shiner (1994) y Zahnd (1996).

En *Retórica* (1374a35-b1) Aristóteles ofrece un ejemplo práctico de la equidad que, a pesar de ser muy breve y un tanto vago, puede ayudar a ilustrar los puntos que venimos señalando. Así, dice que “si uno llevando un anillo levanta la mano o golpea a otro, es culpable y comete injusticia según la ley escrita” (γεγραμμένον νόμον). Pero, inmediatamente aclara que “de acuerdo con la verdad (κατὰ δὲ τὸ ἀληθές) no comete injusticia, y esto es lo equitativo” (τὸ ἐπιεικές). Como sugiere la mayoría de los intérpretes, el ejemplo parte implícitamente de una ley general que castiga penalmente a todo aquel que lastime a otro con un instrumento de metal; un delito que, por su gravedad, debe distinguirse de las simples lesiones causadas sin ningún elemento y, por ello, sancionarse con mayor dureza (Georgiadis, 1987, p. 161; Zahnd, 1996, p. 267; Harris, 2013, p. 31).<sup>6</sup> Al redactar la figura agravada del delito de lesiones, el legislador no tiene otra opción que valerse de una fórmula general, pues no podría especificar con precisión el tamaño y el tipo de arma que alguien podría emplear para herir a su víctima. Pero en la práctica, aplicar esta agravante a quien usó un anillo al momento de golpear a otro, incluso quizá sin intención de valerse de tal elemento para generar un mayor daño, no parece ser justo. Este es, pues, un caso a favor de la *epieikeia*, en el cual la generalidad de la ley debe ser rectificadora. Ciertamente, en la figura agravada el legislador tenía la intención de castigar con una pena más severa a quienes se valían de un arma en la agresión y esto no sucede con el uso de un anillo — de dimensiones normales —, pues ello no revela una intención de generar más daño en otro ni tampoco dicho elemento tiene la capacidad de hacerlo.

En síntesis, es en el momento de interpretación y aplicación de las leyes en donde la equidad se muestra superior a la justicia que tiene como raíz la ley, ya que en esta instancia se puede rectificar la norma y suplir sus deficiencias. Esto es posible porque quien aplica la norma general no tiene que limitarse solo a lo que ella dispone en su letra, sino que puede valorar en detalle el caso particular y sus características especiales. Lo que hace es amoldar la ley a la realidad, de forma tal de realizar la justicia en cuanto valor sustantivo que estructura el régimen constitucional (*politeía*). El argumento de equidad no constituye un rechazo de la ley escrita ni un apartamiento de los principios sobre los cuales se asienta. No se apela, pues, a consideraciones extralegales que pueden dar amplios márgenes de creatividad interpretativa (un registro

6 Shiner (1994, p. 1252), por su parte, entiende que el ejemplo es acerca de una persona que roza (*brush against*) a otra mientras lleva un anillo en su mano y que a partir de ello se convierte técnicamente en culpable del delito de agresión.

extrapositivo) (Könczöl, 2013, p. 168), sino a los principios de justicia que sostiene la norma y que expresa el legislador en su creación. Dicho con las palabras de Brunschwig (1996), la equidad no es una suspensión de la ley ni tampoco una incursión “hors du domaine du droit” (p. 140).

Quizá la mejor forma de comprender la naturaleza de la equidad sea mediante la metáfora que ofrece Aristóteles para explicar la equidad: la regla de plomo que se utilizaba en la arquitectura de Lesbos para la construcción de las casas. Esta era una pieza flexible compuesta de dicho metal que se ajustaba a la forma de la piedra que medía. Su naturaleza le permitía manejarse sobre un material irregular. Entonces, de este modo, los arquitectos podían tomar la forma de cada piedra, encontrar aquellas coincidentes entre sí y apilarlas unas sobre otras y levantar paredes. Quien practica la equidad realiza el mismo ejercicio. Es alguien que puede lidiar con situaciones en las que no es conveniente aplicar la ley de forma rígida, sin amoldamiento alguno. Pero la metáfora de la regla de plomo también muestra que ese proceso de adaptación a la realidad no implica en modo alguno una renuncia de la medida que establece la ley como criterio universal. Al contrario, la imagen no solo da cuenta de que sin la regla no es posible realizar medición alguna, sino también que la capacidad de aquella de adaptarse a las contingencias, cuando ello sea necesario, es lo que preserva su dignidad.

Esta caracterización de la equidad permite identificar al hombre “equitativo” (ἐπιεικής) como aquel que se inclina a preferir tal conducta y la practica (EN 1137b34-1138a3), aquel que no permanece sobre la letra estricta de la ley, sino que se contenta con menos a fin de cumplir con su espíritu (Joachim, 1951, p. 162). El juez *epieikés* tiene la capacidad intelectual para poder juzgar los casos particulares de acuerdo con principios genéricos; es aquel que descubre los criterios generales que se deben aplicar con corrección mediante una intuición directa que reúne tanto lo universal (la norma) como lo particular (lo fáctico) (Guariglia, 1997, pp. 289-290).

El hombre *epieikés* es quien sabe alcanzar, mediante un ejercicio intelectual virtuoso, una comprensión (*gnóme*) de la propia condición humana, las debilidades que caracterizan a las personas y sus infortunios (Sucre, 2013). No es casual que Romilly (1979) califique lo *epieikés* como “une justice humanisée” (p. 191). En este mismo orden de ideas, Sinnott (2007) explica que “la equidad supone, pues, una sensibilidad hacia lo que es justo (y al mismo tiempo hacia el otro, hacia el semejante), que está emparentada con la prudencia y es afín a ésta en la medida en que es ella misma de índole prudencial y no ‘técnica’” (p. xlvi). Se trata de una sensibilidad que está “opuesta a la visión estática del juez que se aferra al sentido literal de las leyes” (Sinnott, 2007, p. xlvi). El juez *epieikés*

expresa una fuerte comprensión por lo que le pasa a aquel que es juzgado y se pone en su lugar. Sin esta inclinación ética no sería posible que mitigue la excesiva dureza de la ley. La mejor acción, aquella que en términos axiológicos posee mayor valor moralmente, requiere de esa actitud.

### 3. La sospecha a la actividad judicial

El desarrollo que hace Aristóteles sobre la *epieikeia* muestra en cierto punto una gran consideración sobre la libertad del juez. De hecho, al explicar la justicia conmutativa, el retrato que ofrece del magistrado como la “justicia viviente” (δικαίον ἔμψυχον) (EN 1132a22) daría cuenta del constante movimiento y adaptación que lleva a cabo aquel ante la realidad cambiante que le toca juzgar.<sup>7</sup> La pregunta que surge frente a todo esto es si, para el Estagirita, efectivamente el juez debe tener amplios márgenes de discrecionalidad y creatividad interpretativa. Creemos que la respuesta es negativa. Tal como anticipamos en la introducción, en su visión iusfilosófica el juez solo debe limitarse a mantener la validez de la ley, tratar de no innovar o hacerlo lo menos posible y siempre con una actitud de lealtad al legislador. No olvidemos que en materia de equidad está presente un grave riesgo institucional: el menoscabo de la seguridad jurídica (Lell, 2017, p. 28). La certeza en el ámbito de aplicación del derecho y una justicia igualitaria, que no haga distinciones arbitrarias, es un principio muy importante para establecer la armonía cívica y generar un sentimiento de unión entre los ciudadanos. En efecto, ellos son iguales y exigen que se los respete como tales.

Hay dos argumentos que justifican esta tesis. El primero es aquel que gira en torno a la naturaleza racional del *nómos* y sobre el cual no nos vamos a detener en detalle. Basta con señalar que para Aristóteles la ley es “inteligencia sin apetito” (ἄνευ ὀρέξεως νοῦς) (Pol. 1287a32) y, por eso, tiene mejor derecho para ejercer el gobierno de la *pólis*, pues su imparcialidad y su carácter racional le permiten orientar todos los esfuerzos normativos hacia la promoción de los fines políticos que inspira cada régimen. Al estar libre de lo afectivo, no corre el peligro de perderse en este camino. Esta es la razón, pues, por la cual el juez que debe resolver un conflicto particular tiene que dirigir toda su atención al trabajo del legislador. Tal como explica Miller (2013, p. 61), el gobierno de las leyes constituye la encarnación más confiable del gobierno de la razón.

7 Tal es así que, como da cuenta Vecchio (1952), la importancia que tiene el juez en materia de justicia conmutativa ha llevado a algunos “a considerar dicha especie de justicia como esencialmente *judicial*, excluyendo de ella la forma conmutativa” (p. 71).

El segundo argumento, que en realidad complementa al anterior, se encuentra en *Retórica* (1354a31-b16). En este pasaje Aristóteles mira con mucha sospecha la actividad de aquellos encargados de interpretar y aplicar la ley en el marco de los litigios judiciales, y ofrece tres razones, vinculadas con la racionalidad, en favor de la elaboración de leyes lo más precisas posible para contener la capacidad interpretativa y creativa de los jueces. En primer lugar, dice que es más fácil encontrar en la ciudad uno o algunos pocos legisladores con buen sentido, sabios y prudentes, que una multiplicidad de jueces con estas mismas cualidades. En segundo término, sostiene que la promulgación de leyes tiene lugar luego de una larga deliberación sobre los asuntos; en cambio, los juicios se llevan a cabo con rapidez, de manera que es difícil que los jueces determinen con precisión lo que es justo y conveniente.<sup>8</sup> Por último, explica que el juicio del legislador no se refiere a un caso en particular, sino que versa “sobre lo futuro y lo universal” (περὶ μελλόντων τε καὶ καθόλου); en cambio, los jueces tienen que juzgar inmediatamente sobre lo presente y determinado, y por ello existe un mayor riesgo de verse afectados por “la amistad” (τὸ φιλεῖν), “el odio” (τὸ μισεῖν) y “la conveniencia propia” (τὸ ἴδιον συμφέρον). Su imparcialidad corre el riesgo de deformarse y en la búsqueda por la verdad también pueden extraviarse, pues las pasiones oscurecen el juicio; el legislador, al contrario, se encuentra relativamente más protegido frente al peligro de caer en estas desviaciones.

Hamburger (1965, p. 104) vio en este pasaje la convicción básica de Aristóteles respecto a la relación legislador/juez y la que revelaría el verdadero significado de la teoría de la *epiēkeia*. Así, para decirlo de forma simplificada, dijo que en Aristóteles la ley debe ser lo más completa posible y el juez debería ejercer una discrecionalidad muy reducida; como regla general, debe determinar los hechos del caso y subsumirlos bajo la norma legal apropiada, y solo en casos excepcionales y justificados está habilitado a completarla, adaptarla y corregirla. En tal sentido, pues, Hamburger concluyó que la equidad no era más que un medio para un fin definido: un dispositivo para encontrar, frente a la insuficiencia de la ley particular, el derecho correcto y la verdadera justicia. Lo curioso del profesor alemán, sin embargo, es que no se detuvo a explicar el problema de base que Aristóteles plantea respecto a las emociones, el cual se podría resumir en la siguiente afirmación: la justicia entregada con pasión

8 Siendo un poco más claro, lo que querría decir Aristóteles con este argumento, al parecer, es que gracias a la legislación ya se define en las leyes la resolución a temas muy complejos que no podrían definirse en un simple juicio, y es por esto que los jueces deben apoyarse, lo más que puedan, en tales disposiciones normativas.

corre el peligro de ser una gran injusticia o, como diría el propio filósofo en el fr. 6 (Gigon) con respecto al placer, si este fuera “el fin, la justicia se anula” (τέλους ἀναιρεῖται μὲν ἢ δικαιοσύνη).

En efecto, la ley aspira a realizar lo mejor y más adecuado para los ciudadanos, a promover la excelencia y realizar los valores político-morales de la *politeía*. En este proceso, la igualdad (la *isonomía* frente a la ley) aparece como un constituyente primordial de la justicia, la cual, en términos formales, exige tratar lo igual de modo igual y lo desigual de modo desigual (Vega, 2014b, p. 124). Este aspecto que, por supuesto, se integra con los valores materiales de la ciudad, se vería trastocado por las debilidades del juez, el asalto de las pasiones y toda aquella mínima fuerza que modifique su ánimo y lo extravíe en la determinación de lo justo. La interpretación y aplicación de la ley debe ser muy cuidadosa; no se puede hacer a la ligera ni de modo pasional. Cualquier movimiento que, en ese amoldamiento de la ley al caso, desnaturalice el fin que inspira la norma, podría llegar a ser algo incluso peor que realizar su aplicación automática.

Ciertamente, el motivo referente a las emociones, el cual se encuentra en plena sintonía con el argumento dado a favor del gobierno de las mejores leyes, constituye una preocupación muy importante para el filósofo. Siendo un poco más precisos, el punto problemático no son las emociones en sí, pues todo hombre necesariamente las padece; incluso, hay quienes dicen que cumplen una función muy importante a nivel cognitivo (Solomon, 1976; Lazarus, 1991; Nussbaum, 1996, 2001 y 2012). Así, según Nussbaum (1996, pp. 23-25), ellas no se oponen irreflexivamente a la razón de una manera muy fuerte y primitiva, como si fueran algo simplemente sobrecargado de un afecto sin sentido alguno. Al contrario, más bien las emociones encarnan creencias (*dóxai*) sobre el mundo; proveen juicios de valor y suponen la apreciación de aquello que se percibe y es interpretado en un contexto social definido (Nussbaum, 2001 y 2004).

Las emociones no son por sí mismas negativas en el campo judicial (MacCormach, 2014, p. 142). Tampoco se encuentran en una situación de completa oposición con la razón (*lógos*). Tal es así que, en un reciente trabajo, Huppés-Cluysenaer (2018, p. 3) destaca que en los últimos años hubo una explosión de investigaciones sobre las emociones en las que ellas no son más vistas como meros obstáculos en la formulación de un buen juicio,<sup>9</sup> sino como una parte indispensable del proceso cognitivo del juez: se puede decir, pues,

9 Así, por ejemplo, Hobbes (2007 [1651], pp. 231-232) decía que un buen juez debe “ser capaz de despojarse a sí mismo, en el juicio, de todo temor, miedo, amor, odio y compasión”.

que tienen cierto valor epistémico en la búsqueda de una buena respuesta.<sup>10</sup> Sin embargo, la dificultad surge más bien cuando, por amplificación, exageración u otra deformación, afectan la posibilidad de emitir un juicio racional y virtuoso (Rapp, 2018).<sup>11</sup> Esto sucede, por ejemplo, si se presentan en particular lo que en la literatura se conoce como “emociones recalitrantes” (*recalcitrant emotions*), es decir, aquellas que se experimentan a pesar de estar en conflicto con un juicio evaluativo (Brady, 2008), como sucede cuando una persona está muy enojada con otra a pesar de que esta no le ha hecho ninguna ofensa.

Según Dow (2015, pp. 218-219), quien entiende que para Aristóteles el estado representacional involucrado en las pasiones humanas, antes que la *dóxa*, es la apariencia (*phantasia*),<sup>12</sup> hay en especial dos disfunciones involucradas en las pasiones recalitrantes: por un lado, la forma en que estas pasiones representan sus objetos como placenteros y dolorosos no está determinada por lo que la razón prescribe correctamente; y, por otro lado, la apariencia (*phantasma*) involucrada en la pasión, si bien es menos autoritativa que la creencia razonada con la que está en conflicto, sigue siendo afirmada por el sujeto como algo que representa cómo son las cosas y, por lo tanto, ejerce presión motivacional sobre él. La parte irracional del alma (la apetitiva) no cumple correctamente su función, pues no escucha y obedece a la parte racional como debería: actúa como una voz disidente que desafía la autoridad (Dow, 2015, pp. 224-225).

#### 4. La formación “emocional” del juicio

Al comienzo del libro I de *Retórica* (1354a16-25), Aristóteles dice que no es adecuado inducir al juez “a la ira, la envidia o la piedad” (εἰς ὀργήν [...] ἢ φθόνον ἢ ἔλεον) y otras pasiones que afectan el alma, pues ello haría torcer la propia regla de la que uno se sirve.<sup>13</sup> Incluso, llega a decir que la apelación a estas cosas es algo meramente accesorio y no constituye una parte esencial de las pruebas retóricas. Es cierto, y a la vez un poco llamativo, sin embargo, que

10 En este sentido, Aristóteles (fr. 105 [Gigon]) diría que “determinadas pasiones, si se utilizan bien, pueden convertirse en armas” (*affectus quosdam, si quis illis bene utatur, pro armis esse*).

11 En efecto, en este sentido Aristóteles (DA 429a5-8) dice que a “los hombres en ocasiones en un estado emocional, en la enfermedad o en el sueño el intelecto se les nubla” (ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν). En relación con este punto acerca de cómo la emoción puede cubrir la razón, ver Dow (2015, p. 215).

12 Asimismo, Cooper (1996), Price (2009) y Moss (2012). Dow (2015, p. 190) ofrece en especial dos argumentos a favor de la tesis de que en Aristóteles el aspecto representacional de las pasiones es un ejercicio de *phantasia*. El primero es que, en la teoría expuesta en *De Anima*, ellas pertenecen a una parte del alma cuyas capacidades de representación incluyen la sensación y la fantasía, pero no la razón o el intelecto. El segundo es que implican esencialmente una cuestión de placer y dolor. En relación con este último punto, ver asimismo Dow (2011).

13 Así, Johnstone (1980, p. 10) advierte que cuando Aristóteles se opone a la “deformación de la regla”, se preocupa por mantener el equilibrio adecuado entre razón y apetito en el proceso de juzgar.



más adelante el Estagirita sostenga que la habilidad de “disponer al oyente de alguna manera” (τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πῶς) (*Rh.* 1356a3), es decir, de mover al auditorio a una pasión (*páthos*) por medio del discurso (*Rh.* 1356a14-16), constituye uno de los tres modos de persuasión junto con el razonamiento lógico (*lógos*) y los argumentos referidos al carácter (*éthos*). Pero al margen de este contraste, que ha llevado a algunos autores a afirmar la existencia de una contradicción (Kennedy, 1985; Barnes, 1995, p. 262; Wisse, 1989, p. 19),<sup>14</sup> lo que está claro es que Aristóteles no expresa ninguna reserva acerca de que las emociones tienen una influencia decisiva en la formación del juicio (Brinton, 1988, p. 208).<sup>15</sup> Entonces, en el campo judicial no solo la credibilidad del orador, sino también las reacciones afectivas que el discurso genera en el auditorio son sumamente relevantes.<sup>16</sup> De hecho, Aristóteles especifica que “las pasiones son la causa de que [los hombres] difieran en sus juicios” (ἔστι δὲ τὰ πάθη δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις) (*Rh.* 1378a20-21).<sup>17</sup>

Al respecto, en algunas ocasiones Aristóteles ofrece ejemplos acerca de cómo los jueces pueden cambiar su juicio por influencia de las emociones y las consecuencias que se derivan de ello. A los fines de mostrar este punto, es suficiente con reproducir el pasaje 1387b17-20, el cual muestra que un pedido por piedad — que incluso puede resultar legítimo y ameritaría compasión — sería contrarrestado si el orador logra despertar indignación en quien juzga:

ἐὰν τοὺς τε κριτὰς τοιοῦτους παρασκευάσῃ ὁ λόγος, καὶ τοὺς ἀξιοῦντας ἐλεεῖσθαι, καὶ ἐφ’ οἷς ἐλεεῖσθαι, δείξῃ ἀναξίους ὄντας τυγχάνειν ἀξίους δὲ μὴ τυγχάνειν, ἀδύνατον ἐλεεῖν.

Si el discurso dispusiera en tal [estado de ánimo] a los que juzgan, y demostrare que aquellos que se creen dignos de compasión (y los motivos por los que [piden] ser compadecidos) no son dignos de obtenerla, sino que merecen no alcanzarla, será imposible la compasión.

Son varias las emociones que Aristóteles desarrolla en su tratado: la ira (*orgé*) y la calma (*práynsis*); la amistad (*philia*) y el odio (*mísis*); el miedo

14 Existe, sin embargo, un gran número de autores que afirma que tal contradicción no es tal. Así, Grimaldi (1972, p. 44), Wardy (1998, pp. 111-113), Cooper (1999, p. 392) y Dow (2007).

15 En efecto, en Aristóteles, como señala Konstan (2006, p. 27), las emociones se caracterizan en función de dos elementos básicos: por un lado, ellas están acompañadas por el dolor y el placer; y, por el otro, son aquellas cosas por las que las personas cambian sus juicios.

16 Sin ninguna duda, para decirlo en palabras de Leighton (2009), “los retóricos, al mover a las audiencias a pasiones particulares, al centrarse en las pasiones que ya existen o que surgen, al disminuir, aumentar o eliminar otras pasiones, pueden hacer que sus audiencias comprendan a personas y asuntos particulares de maneras específicas, les den una importancia particular, vean las perspectivas que resulten en consecuencia, y motiven la deliberación y cursos de acción específicos” (p. 602).

17 Con respecto a qué involucra este cambio en el juicio, ver Leighton (1982).



(*phóbos*) y la confianza (*thársos*); la vergüenza (*aiskhýne*) y la desvergüenza (*anaiskhyntía*); la gratitud (*kháris*) y la ingratitud (*ákharis*); la piedad (*éleos*), la indignación (*némesis*), la envidia (*phthónos*), la emulación (*zêlos*) y el desprecio (*kataphrónesis*); y otras emociones menores.<sup>18</sup> En lo que respecta a las relaciones que pueden mantener entre sí, varias de ellas colisionan. Así, por ejemplo, el miedo excluye la ira y viceversa (*Rh.* 1380a33-34); la envidia excluye la piedad (*Rh.* 1388a25-28); y la ira y el odio son emociones que se definen por su oposición a la amistad, pero mientras que en la ira puede haber la compasión, en el odio esto no es posible (*Rh.* 1382a1-15). También las emociones se pueden complementar entre sí y superponerse, como sucede con la calma, la cual se suele dar respecto a quienes sienten miedo o vergüenza (*Rh.* 1380a31-32).

En lo que refiere a la importancia que pueden tener las emociones en el campo institucional de resolución de conflictos, no todas ellas tienen el mismo valor. Aristóteles no ofrece una explicación detallada y explícita sobre este punto. Sin embargo, como advierte Sanders (2016), la *Retórica a Alejandro* (1444b36-1444a22) de Anaxímenes es útil para esclarecerlo. Así, dice que las emociones pertinentes a los discursos forenses son seis: piedad, gratitud, buena voluntad (que sería el equivalente a la *philia* en Aristóteles), odio, ira y envidia. Este catálogo, que según Sanders (2016) configura las “emociones forenses”, parece bastante razonable, pues “los juicios se refieren a lo que la gente ha hecho en el pasado; la ira y la gratitud se despiertan por acciones pasadas específicas, mientras que las otras cuatro emociones responden a impresiones presentes creadas por acciones pasadas” (p. 58).

Las emociones forenses tienen la capacidad de minar el valor institucional del derecho como mecanismo tendiente a organizar pacíficamente la comunidad. En efecto, los jueces pueden decidir una cosa u otra distinta, incluso muy injusta, dependiendo de cuánto influyó alguna emoción al momento de deliberar y tomar una decisión. Incluso, se corre el riesgo de que los casos análogos sean juzgados de forma distinta, que la aplicación de la ley no sea igualitaria y que en la comunidad reine la incertidumbre y una falta muy grande de seguridad jurídica.

La posibilidad de que las emociones alteren el juicio de los jueces en perjuicio de la justicia se ve incrementada por la propia estructura de los

18 No existe consenso acerca de si el estudio de Aristóteles, a pesar de abarcar un catálogo numeroso de emociones explicadas con cierto detalle, constituye una teoría de la emoción. Hay quienes, como Cooper (1996, p. 239), dicen que se trata de una investigación preliminar, puramente dialéctica, que aclara algunos puntos sobre el tema; otros, como Dow (2015, p. 145), consideran que *Retórica* (II.1-11) expresa una teoría, más allá de que puede presentar limitaciones o no está completamente desarrollada.

litigios. En efecto, en el ámbito de los tribunales de justicia, el juez, quien en la Atenas clásica no es un profesional del derecho (Johnstone, 1999, pp. 18-19; Rapp, 2018, p. 38), debe decidir acerca de lo que plantean el demandante y el demandado, quienes ante todo buscan satisfacer sus propios intereses. En este escenario, harán todo lo posible para persuadir al juez de que su posición es la más justa, aunque no lo sea, y de promover las emociones apropiadas para ganar el litigio; incluso, si ello no tuviera mucho que ver con el punto bajo examen judicial.<sup>19</sup> Así, por ejemplo, Carey (1994) explica que en la oratoria forense el demandado y el demandante tienen en común la necesidad de generar hostilidad contra el oponente. En particular, dicha estrategia se utiliza en mayor medida en el discurso del demandante, quien alienta al jurado a condenar y luego a imponer la pena deseada. Carey (1994) dice que el llamado a la ira es a menudo “sorprendentemente explícito, con el uso de palabras clave como *orge* (‘ira’), *misein* (‘odio’), *aganaktein* (‘resentimiento’)” (p. 29). Un ejemplo muy claro de esto lo encontramos en el discurso *Contra Leócrates* de Licurgo (1.133-134), en donde el orador, mediante un movimiento argumentativo muy audaz y persuasivo, mueve al odio al auditorio para que proceda a condenar al acusado de traición:

κακοὶ γὰρ καὶ πολῖται καὶ ξένοι καὶ ἰδίᾳ φίλοι οἱ τοιοῦτοι τῶν ἀνθρώπων εἰσὶν, οἱ τῶν μὲν ἀγαθῶν τῶν τῆς πόλεως μεθέξουσιν, ἐν δὲ ταῖς ἀτυχίαις οὐδὲ βοήθειας ἀξιῶσυσσι. καίτοι τὸν ὑπὸ τῶν μηδὲν ἀδικομένων μισούμενον καὶ ἐξελανόμενον τί δεῖ παθεῖν ὑφ’ ὑμῶν τῶν τὰ δεινότερα πεπονθότων; ἄρ’ οὐ τῆς ἐσχάτης τιμωρίας τυγχάνειν; καὶ μὴν, ὦ ἄνδρες, τῶν πώποτε προδοτῶν δικαιοτάτ’ ἂν Λεωκράτης, εἴ τις μείζων εἴη τιμωρία θανάτου, ταύτην ὑπόσχοι.<sup>20</sup>

Malos como ciudadanos, como huéspedes y como amigos personales son esa clase de hombres que participan de los bienes de la ciudad, pero que en las desgracias no la estiman digna de su asistencia. Y en verdad, este que es odiado y expulsado por los que no son tratados con injusticia, ¿qué trato debe sufrir de ustedes que han sufrido lo más terrible? ¿No es recibir la pena extrema? Ciertamente, señores, si hubiera algún castigo peor que la muerte, Leócrates lo sufriría con mayor justicia que los traidores que alguna vez han existido.

19 Es cierto que, según atestigua Aristóteles en *Constitución de los Atenienses*, existían algunos mecanismos tendientes a mantener cierto orden en los tribunales y evitar manipulaciones. Así, se solicitaba, antes de iniciar el juicio, que las partes juraran hablar solo respecto al asunto que se juzga (67.1) y, además, se utilizaba un reloj de agua (*klepsýdra*) para limitar el tiempo de los discursos (67.2). Sin embargo, como ha demostrado Lanni (2006 y 2017), en los tribunales populares atenienses no existía una regla de relevancia que limitara a los litigantes con respecto a la información y argumentos que podrían formular en el juicio. En realidad, la estrategia general de los litigantes era sobre todo alcanzar una justicia discrecional e individualizada.

20 El texto griego corresponde a la edición de Burt (1962).

Aristóteles es plenamente consciente de esta cuestión y quizá, por eso, cuando determina la utilidad de la retórica sostiene la conveniencia de que el orador sea capaz de persuadir sobre tesis contrarias. Así, en *Retórica* (1355a29-33) dice que, si bien “no se debe persuadir de lo malo” (οὐ γὰρ δεῖ τὰ φαῦλα πείθειν), el manejo de esa habilidad es necesaria para que, si alguien utiliza argumentos injustos, sea posible refutarlo en sus mismos términos. En este pasaje, pareciera ser que Aristóteles subordina la retórica a la ética,<sup>21</sup> en el sentido de que no es correcto argumentar a favor de lo injusto: no solo hay una preocupación por definir cómo se deben pronunciar los discursos, sino también acerca de cómo el orador virtuoso debe emprender su tarea (Irwin, 1996, pp. 143-146; Rorty, 2011). Manejarse con injusticia es algo éticamente reprochable que, en términos institucionales, atenta contra el correcto desenvolvimiento de las instituciones políticas y jurídicas.

El problema de las emociones es una de las razones por las cuales Aristóteles dice, al momento de reflexionar sobre el número de magistrados, que en muchos casos “juzga mejor una multitud” (κρίνει ἄμεινον ὄχλος) que un solo individuo (*Pol.* 1286a30-31). En efecto, uno de los dos argumentos que se ofrecen para apoyar esa afirmación reposa en la posibilidad que tienen las emociones de modificar el juicio de los magistrados y que estos fallen en contra de la justicia.<sup>22</sup> Así, el Estagirita dice que un gran número de individuos es más difícil de corromper que unos pocos y es menos probable que todos ellos juntos se “encolericen y se equivoquen” (ὀργισθῆναι καὶ ἀμαρτεῖν).<sup>23</sup> Sin duda, como la virtud es algo muy difícil de alcanzar, y debido a que no es posible que haya tribunales masivos conformados por personas con tal característica — es decir, preparadas de antemano para manejar los estados emocionales mediante un adecuado entrenamiento de las disposiciones del carácter (*EN* 1179b24-32) —, el sistema jurídico tiene buenas razones para no dejar, hasta donde sea posible, aspectos indeterminados en la norma (Rapp, 2018, p. 38).

21 Hay quienes, sin embargo, consideran que la retórica aristotélica es una herramienta moralmente neutral. Así, por ejemplo, Oates (1963), Cooper (1993), Rapp (2009 y 2018) y Dow (2015, p. 89).

22 El otro argumento que formula para preferir a una multitud antes que a unos pocos de los mejores es la tesis conocida en la literatura especializada (Waldron, 1995; Landemore, 2013) como “la sabiduría de la mayoría”. Esta sostiene que muchos hombres, incluso mediocres, pueden aportar cada uno de ellos una parte de virtud y de prudencia, conformando una colectividad con más sentidos e inteligencia que termine siendo mejor que una minoría de hombres virtuosos. *Pol.* 1281a42-b10 y 1286a25-30.

23 Este tipo de ideas, en las que Aristóteles presenta puntos a favor de que, en algunos casos, una multitud de individuos sin ningún carácter virtuoso tenga autoridad política y judicial es un poco desconcertante a la luz de su pensamiento ético-político. Sobre este problema, ver Bobonich (2015).

## 5. Conclusiones

Con vistas a lograr y conservar un espacio para el buen vivir cívico, la actividad legislativa y la actividad judicial institucionalmente buscan orientar, desde distintos modos y diferentes lugares, la acción humana: la primera, desde lo universal y mediante el establecimiento de estándares genéricos de comportamiento con carácter prescriptivo; la segunda, desde lo particular y aplicando la ley, solucionando todos aquellos conflictos entre ciudadanos que atenten contra la convivencia comunitaria. Entre ambas instancias institucionales se debe mantener una continuidad fluida y, en este proceso, el juez adquiere un papel sumamente importante de la política misma, en especial como garante de la justicia. Sin embargo, lograr aquel *continuum* muchas veces no es tan sencillo, pues la ley se puede quedar a medio camino en la regulación justa de un caso extraordinario.

Este es el problema que busca superar la teoría de la equidad. En efecto, cuando la mera aplicación mecánica de la ley yerra, la *epieikeia* se vuelve una exigencia dentro de la práctica hermenéutica de los jueces para enmendar lo justo legal, garantizar la justicia y, en última instancia, sostener los valores jurídico-políticos de la *pólis*. Tal criterio, que implica considerar no solo la norma, sino también las circunstancias especiales del caso, la praxis humana, sus contingencias e imprevisiones, y sobre todo la razón que expresa la ley, permite que los jueces no caigan en un error práctico injusto. Sin embargo, esto no significa, como hemos tratado de demostrar, que en el ejercicio de la equidad el juez tenga amplios márgenes de creatividad interpretativa ni tampoco una capacidad inventiva libre en la que se deje de lado el *nómos*. Nada de esto es lo que pareciera decir Aristóteles si consideramos su pensamiento jurídico global. En efecto, sostener que la equidad amplifica considerablemente la libertad judicial genera, al menos, dos problemas: en primer lugar, no se ajusta del todo con el lugar privilegiado que le da Aristóteles a la ley en sus obras, en especial en *Ética Nicomaquea* (X.9) y en *Política* (1287a-b); y, en segundo término, no concuerda con la desconfianza que el Estagirita muestra en *Retórica* (1354a31-b16) respecto a la actividad de los jueces y especialmente su visión acerca del papel de las emociones.

Lo que señala Aristóteles es que, así como el estricto apego a la letra de la ley no es a veces un modo adecuado para resolver los conflictos intersubjetivos, tampoco es deseable que los magistrados se aventuren a tomar decisiones que vayan más allá de la razón que informa la norma. Ni uno ni otro extremo son virtuosos, sino que se debe mantener un término medio. En tal sentido, el modelo de juez que defiende el filósofo en su tratamiento de la equidad es aquel que, ante todo, expresa una firme lealtad al legislador y que ve en la realización de

la voluntad legislativa, y los principios de la *politeía* desde los que esta parte, la garantía para el dictado de decisiones justas, racionales y rectas.

## Referencias

- ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). "A Companion to Aristotle". Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- \_\_\_\_\_. "The Blackwell Companion to Aristotle". Oxford: Blackwell, 2009.
- BARNES, J. (ed.). "The Cambridge Companion to Aristotle". Cambridge: University Press, 1995.
- BARNES, J. "Rhetoric and Poetics". En: Barnes, J. (ed.), 1995, pp. 259-286.
- BEEVER, A. "Aristotle on Justice, Equity, and Law". *Legal Theory*, 10, 2004, pp. 33-50.
- BOBONICH, C. "Aristotle, Political Decision Making and the Many". En: Lockwood, T. & Samaras, T. (eds.), 2015, pp. 142-162.
- BRADY, M. "The Irrationality of Recalcitrant Emotions". *Philosophical Studies*, 145, 2008, pp. 413-430.
- BRINTON, A. "Pathos and the 'Appeal to Emotion': An Aristotelian Analysis". *History of Philosophy Quarterly*, 5(3), 1988, pp. 207-219.
- BRUNSCHWIG, J. "Rule and Exception: On the Aristotelian Theory of Equity". En: Frede, M. & Striker, G. (eds.), 1996, pp. 115-155.
- BURTT, J. O. (ed. & trad.). "Minor Attic Orators II: Lysurgus, Dinarchus, Demades, Hyperides". Londres: Heinemann (Loeb Classical Library), 1962.
- BYWATER, I. (ed.). "Aristotelis. *Ethica Nicomachea*". Oxford: Clarendon Press, 1988.
- CAREY, C. "Rhetorical Means of Persuasion". En: Worthington, I. (ed.), 1994, pp. 26-45.
- CHIRON, P. "Aristote. *Rhétorique*". París: Flammarion, 2007.
- CHROUST, A.-H. "Aristotle's Conception of Equity (Epieikeia)". *Notre Dame Law Review*, 18(2), 1942, pp. 119-128.
- COOPER, J. M. "An Aristotelian Theory of the Emotions". En: Rorty, A. O. (ed.), 1996, pp. 238-257.
- \_\_\_\_\_. "Rhetoric, Dialectic, and the Passions". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 11, 1993, pp. 175-198.
- \_\_\_\_\_. "Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory". Princeton: University Press, 1999.
- D'AGOSTINO, F. "Epieikeia: il tema dell'equità nell'antichità greca". Milán: A. Giuffrè, 1973.
- DESLAURIERS, M., DESTRÉE, P. (eds.). "The Cambridge Companion to Aristotle's Politics", Cambridge: University Press, 2013.
- DIRLMEIER, F. (ed.). "Aristoteles: *Nikomachische Ethik*". Berlín: Akademie Verlag, 1956.
- DOW, J. "A Supposed Contradiction about Emotion-Arousal in Aristotle's Rhetoric". *Phronesis*, 52(4), 2007, pp. 382-402.

- \_\_\_\_\_. "Aristotle's Theory of the Emotions: Emotions as Pleasures and Pains". En: Pakaluk, M. & Pearson, G. (eds.), 2011, pp. 47-74.
- \_\_\_\_\_. "Passions and Persuasion in Aristotle's Rhetoric". Oxford: University Press, 2015.
- FREDE, M., STRIKER, G. (eds.). "Rationality in Greek Thought". Oxford: University Press, 1996.
- GARDNER, J. "The Virtue of Justice and the Character of Law". *Current Legal Problems*, 53, 2000, pp. 149-184.
- GEORGIADIS, C. "Equitable and Equity in Aristotle". En: Panagiotou, S. (ed.), 1987, pp. 115-156.
- GIGON, O. (ed.). "Aristotelis Opera. Vol III: Librorum Deperditorum Fragmenta". Berlín: de Gruyter, 1987.
- GOLDIE, P. (ed.). "The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion". Oxford: University Press, 2009.
- GRIMALDI, W. "Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric". Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.
- GUARIGLIA, O. "La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud". Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- HAMBURGER, M. "Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory". Nueva York: Biblo & Tannen, 1965.
- HARRIS, E. M. "The Rule of Law in Action in Democratic Athens". Oxford: University Press, 2013.
- HEWITT, A. "Universal Justice and Epieikeia in Aristotle". *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 25, 2008, pp. 115-130.
- HOBBS, T. (1651). "Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil". Buenos Aires: FCE, 2007.
- HORN, C. "Epieikeia: The Competence of the Perfectly Just Person in Aristotle". En: Reis, B. (ed.), 2006, pp. 142-166.
- HUPPES-CLUYSENAER, L., COELHO, N. M. (eds.). "Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice". Dordrecht: Springer, 2013.
- HUPPES-CLUYSENAER, L., COELHO, N. M. (eds.). "Aristotle on Emotions in Law and Politics". Dordrecht: Springer, 2018.
- HUPPES-CLUYSENAER, L. "The Debate About Emotion in Law and Politics". En: Huppes-Cluysenaer, L. & Coelho, N. M. (eds.), 2018, pp. 3-10.
- IRWIN, T. (trad.). "Nicomachean Ethics". Indianapolis: Hackett, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Ethics in the Rhetoric and in the Ethics". En: Rorty, A. O. (ed.), 1996, pp. 142-174.
- JOACHIM, H. H. "Aristotle. The Nicomachean Ethics: A Commentary". Oxford: University Press, 1951.
- JOHNSTONE, C. L. "An Aristotelian Trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics, and the Search for Moral Truth". *Philosophy & Rhetoric*, 13(1), 1980, pp. 1-24.

- JOHNSTONE, S. "Disputes and Democracy: The Consequences of Litigation in Ancient Athens". Austin: University of Texas Press, 1999.
- KASSEL, R. (ed.). "Aristotelis. *Ars Rhetorica*". Berlín: de Gruyter, 1976.
- KENNEDY, G. (trad.). "Aristotle. On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse". Oxford: University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Review of William A. Grimaldi, Aristotle, Rhetoric I. A Commentary". *American Journal of Philology*, 106, 1985, pp. 131-133.
- KÖNCZÖL, M. "Legality and Equity in the Rethoric: The Smooth Transition". En: Huppés-Cluysenaer, L. & Coelho, N. M. (eds.), 2013, pp. 171-201.
- KONSTAN, D. "The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature". Toronto: University Press, 2006.
- LAMAS, F. A. "La Experiencia jurídica". Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 1991.
- LANDEMORE, H. "Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many". Princeton: University Press, 2013.
- LANNI, A. "Las normas sociales en las cortes de un juicio ateniense". *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 42(94), 2017, pp. 61-102.
- \_\_\_\_\_. "Law and Justice in the Courts of Classical Athens". Cambridge: University Press, 2006.
- LAZARUS, R. S. "Cognition and Motivation". *American Psychologist*, 46, 1991, pp. 352-367.
- LEIGHTON, S. R. "Aristotle and the Emotions", *Phronesis*, 27, 1982, pp. 144-174.
- \_\_\_\_\_. "Passions and Persuasion". En: Anagnostopoulos, G. (ed.), 2009, pp. 297-312.
- LELL, H. M. "La equidad y la seguridad jurídica. El equilibrio como desafío a la ética judicial". *Lex Humana*, 9(1), 2017, pp. 26-45.
- LOCKWOOD, T., SAMARAS, T. (eds.). "Aristotle's Politics. A Critical Guide". Cambridge: University Press, 2015.
- MASSINI CORREAS, C. I. "La sistemática de la justicia en la filosofía de Aristóteles". *Persona y Derecho*, 39, 1998, pp. 237-286.
- MCCORMACK, K. C. "Ethos, Pathos, and Logos: The Benefits of Aristotelian Rhetoric in the Courtroom", *Washington University Jurisprudence Review*, 7(1), 2014, pp. 131-155.
- MILLER, F. D. "The Rule of Reason". En: Deslauriers, M. & Destrée, P. (eds.), 2013, pp. 38-66.
- MOSS, J. "Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire". Oxford: University Press, 2012.
- NUSSBAUM, M. "Emotion in the Language of Judging". *St. John's Law Review*, 70(1), 1996, pp. 23-30.
- \_\_\_\_\_. "Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law". Princeton: University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. "La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística". Barcelona: Paidós, 2012.



- \_\_\_\_\_. "Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions". Cambridge: University Press, 2001.
- OATES, W. J. "Aristotle and the Problem of Value". Princeton: University Press, 1993.
- PAKALUK, M., PEARSON, G. (eds.). "Moral Psychology and Human Action in Aristotle". Oxford: University Press, 2011, pp. 47-74.
- PALLÍ BONET, J., CALVO MARTÍNEZ, T. (trads.). "Ética". Madrid: Gredos, 2007.
- PANAGIOTOU, S. (ed.). "Justice, Law, and Method in Plato and Aristotle". Edmonton: Academic Printing & Publishing, 1987.
- PRICE, A. "Emotions in Plato and Aristotle". En: Goldie, P. (ed.), 2009, pp. 121-142.
- RAPP, C. "Dispassionate Judges Encountering Hotheaded Aristotelians". En: Huppel-Cluysenaer, L. & Coelho, N. M. (eds.), 2018, pp. 27-49.
- \_\_\_\_\_. "The Nature and Goals of Rhetoric". En: Anagnostopoulos, G. (ed.), 2009, pp. 577-596.
- REIS, B. (ed.). "The Virtuous Life in Greek Ethics". Cambridge: University Press, 2006.
- RODRÍGUEZ, J. L. "Lagunas axiológicas y relevancia normativa". *Doxa*, 22, 1999, pp. 349-369.
- ROMILLY, J. de. "La douceur dans la pensée grecque". París: Les Belles Lettres, 1979.
- RORTY, A. O. (ed.). "Essays on Aristotle's Rhetoric". Berkeley: University of California Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. O. "Aristotle on the Virtues of Rhetoric". *The Review of Metaphysics*, 64(4), 2011, pp. 715-733.
- ROSS, W. D. (ed.). "Aristotelis. *Politica*". Oxford: Clarendon Press, 1957.
- \_\_\_\_\_. "Aristotle. *De Anima*". Oxford: Clarendon Press, 1956.
- SANDERS, E. "Persuasion Through Emotions in Athenian Deliberative Oratory". En: Sanders, E. & Johncock, M. (eds.), 2016, pp. 57-73.
- SANDERS, E., JOHNCOCK, M. (eds.). "Emotion and Persuasion in Classical Antiquity". Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016.
- SHINER, R. "Aristotle's Theory of Equity". *Loyola of Los Angeles Law Review*, 27(4), 1994, pp. 1245-1264.
- SINNOTT, E. (trad.). "Aristóteles. *Ética Nicomaquea*". Buenos Aires: Colihue, 2007.
- SOLOMON, R. "The Passions: Emotions and the Meaning of Life". Nueva York: Anchor Press/Doubleday, 1976.
- SUCRE, A. "Aristotle's Conception of Equity in Context" [Tesis de maestría, University of Missouri-St. Louis], 2013. Disponible en <https://irl.umsl.edu/thesis/201> (Consultado el 15 de noviembre de 2021).
- SUSEMIHL, F. (ed.). "Aristotelis. *Magna Moralia*". Leipzig: Teubner, 1883.
- TALE, C. "La equidad o epiqueya (Concepto, criterios y aplicaciones)". Córdoba: Trejo y Sanabria, 2011.
- TOMÁS DE AQUINO. "In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio". ed. Spiazzi, R., Turín: Marietti, 1964.



VECCHIO, G. de. “La justicia”. Buenos Aires. Depalma, 1952.

VEGA, J. “La actualidad de la equidad de Aristóteles. Doce tesis antiformalistas sobre el derecho y la función judicial”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 29, 2014b, pp. 113-144. Disponible en <https://roderic.uv.es/handle/10550/37509> (Consultado el 3 de noviembre de 2021).

\_\_\_\_\_. “Legal Rules and Epieikeia in Aristotle. Post-positivism Rediscovered”. En: Huppés-Cluysenaer, L. & Coelho, N. M. (eds.), 2013, pp. 171-201.

\_\_\_\_\_. “Reglas prácticas y equidad en Aristóteles”. *Anuario de filosofía del derecho*, 30, 2014a, pp. 413-463.

VERNENGO, R. “Sobre algunas funciones de la equidad”. *La Ley*, Tomo 155, 1974, pp. 1200-1209.

WALDRON, W. “The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle’s Politics”. *Political Theory*, 23(4), 1995, pp. 563-584.

WARDY, R. “The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and their Successors”. Londres: Routledge, 1998.

WISSE, J. “Ethos and Pathos: from Aristotle to Cicero”. Amsterdam: Hakkert, 1989.

WORTHINGTON, I. (ed.). “Persuasion: Greek Rhetoric in Action”. Londres: Routledge, 1994.

ZAHND, E. G. “The Application of Universal Laws to Particular Cases: A Defense of Equity in Aristotelianism and Anglo-American Law”. *Law and Contemporary Problems*, 59(1), 1996, pp. 263-296.





# **CRENÇA, VERDADE E EXATIDÃO: O REALISMO CIENTÍFICO ENCONTRA A FILOSOFIA DAS MEDIÇÕES\***

## ***TRUTH, BELIEF, AND ACCURACY: SCIENTIFIC REALISM MEETS THE PHILOSOPHY OF MEASUREMENTS***

*Félix Flores Pinheiro*

<https://orcid.org/0000-0001-7318-5294>

*feliks.sm@gmail.com*

*Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis,  
Santa Catarina, Brasil*

**RESUMO** *O atual debate sobre o realismo científico é um universo inteiro. Uma tese geral pode ser assim colocada: a atividade científica alcança um mundo que é independente do próprio fazer científico. Esse “alcançar” pode ser pensado em termos de práticas teóricas, como a formulação de teorias verdadeiras, e/ou práticas experimentais, como a construção de métodos suficientemente exatos para (re)formular e testar o dito pelas teorias. Por essa última via, o debate sobre o realismo científico na filosofia da ciência encontra as discussões na filosofia das medições, uma área de pesquisa autônoma que investiga as práticas de mensuração, seus conceitos, aplicações e pressupostos. Assim como ocorre com o termo “realismo” na filosofia da ciência em geral, há múltiplas posturas caracterizáveis enquanto “realistas” por meio das teorizações sobre as medições científicas. Afirmer quais são os critérios e os motivos pelos quais essas posturas se autoproclamam realistas, bem como no*

\* Artigo submetido em 15/07/2021. Aprovado em 18/01/2022.

*que elas se distinguem, é uma tarefa complexa. Sem esgotar a discussão e o campo, este artigo consiste em uma tentativa de fazê-lo.*

**Palavras-chave:** *Filosofia da Ciência. Filosofia da Medição. Realismo Científico. Exatidão.*

**ABSTRACT** *The current debate on scientific realism is an entire universe. A general thesis can be put like follows: scientific activity attains a world that is independent of science itself. This “reaching out” can be thought of in terms of theoretical practices, such as the formulation of true theories, and/or experimental practices, such as the construction of sufficiently accurate methods to (re)formulate and test what is said by the theories. By this latter route, the debate about scientific realism in the philosophy of science meets the discussions in the philosophy of measurement, an autonomous research area that investigates measurement practices, their concepts, applications and assumptions. As the “realism” in the philosophy of science in general, there are multiple postures that can be characterized as “realistic” through their theorizations about scientific measurements. Stating which are the criteria and reasons why these positions claim to be realistic and in what they are distinct is a complex task. This article is an attempt to do that, without exhausting the discussion or the field.*

**Keywords:** *Philosophy of Science. Philosophy of Measurement. Scientific Realism. Accuracy.*

Cada época tem uma metrosofia, uma compreensão cultural compartilhada de por que medimos e o que obtemos a partir das medições, e essa compreensão evolui com o correr do tempo. Mas é mais difícil falar a respeito dessas compreensões culturais compartilhadas, sobretudo porque cada época está convencida de que não as possui – de que evoluiu para além da metrosofia. “A maneira como nós medimos é a maneira correta, e nos liga com a realidade”, é o que dizemos a nós mesmos (Robert Crease. “A Medida do Mundo”).

## 1. Introdução: realismos

Chakravartty (2017) esclarece que um realismo científico é uma abordagem epistêmica positiva sobre o conteúdo das teorias na ciência. Vinculada com a crença em partes inobserváveis do afirmado por elas, a postura possui dimensões epistêmicas, metafísicas e semânticas. Porém, Chakravartty e van Fraassen

(2018) discordam com relação aos papéis que a crença desempenha em uma postura genuinamente realista. A questão central está no critério que torna o empreendimento científico bem-sucedido: o realismo é um enunciado sobre o objetivo da ciência enquanto tentativa de fornecer teorias (aproximadamente) verdadeiras, em vez de empiricamente adequadas? Caso o seja, precisamos responder: onde está a “verdade” para além da adequação empírica?

Psillos (1999) argumenta que a verdade está naquilo que é preservado por meio das mudanças científicas, afinal, o que é verdadeiro não é efêmero. Assim, quando uma teoria é abandonada, podendo posteriormente ser vista como obsoleta, algumas das suas partes permanecem e foram imprescindíveis para as próprias mudanças que levaram ao seu abandono. Outras partes, contudo, não desfrutam do mesmo *status*. Exemplos, de acordo com Psillos (1999), são alguns conceitos vinculados com inobserváveis específicos, como o calórico. Chang (2003) discorda dessa análise e das teses que avançam os “realismos de preservação”. Ele discorda também em um sentido mais profundo: sobre aquilo que pode ser uma postura realista frutífera, em primeiro lugar.

Para Chang (2012, 2018), o realismo não é uma tese, tampouco precisa ser uma afirmação estrita sobre como devemos interpretar as teorias. Um “realista” é alguém que afirma uma espécie de política ou ideologia: o compromisso com o conhecimento, em buscá-lo tanto quanto possível. Esse “realismo ativo” é proposto como uma alternativa viável às buscas por noções de objetividade vinculadas com descrições verdadeiras para além do observável, as quais Chang (2018) considera infrutíferas. Ghins (2011) salienta o oposto: preservar o realismo é destacar justamente os papéis cruciais que julgamentos verdadeiros desempenham no conhecimento científico. Mas onde encontramos esses julgamentos e como os avaliamos? As práticas da física experimental fornecem o melhor lugar para apoiar as teses realistas, contrapõe Hacking (1982), ao que Chang (2012, 2018) tem acrescentado a busca por conceitos de “verdade”, “realidade” e “conhecimento” pragmáticos e operacionalizáveis.

Essa listagem poderia continuar exaustivamente, sobretudo questionando os alvos dos comprometimentos ontológicos das teorias científicas. Mas ela já mostra suficientemente o universo multifacetado em torno do(s) realismo(s) científico(s). Tamanha fragmentação faz com que o ato de se autoapresentar enquanto “realista” talvez não seja mais significativo do que tossir, ou limpar a garganta, como diz Wright (1992). É preciso requalificar-se: realismo disso ou daquilo, às vezes com nome e sobrenome. Afinal, em torno da questão sobre como teoria e mundo se encaixam, há diferentes modelos explicativos e lugares para esses encaixes. São “realismos locais” ou “seletivos”, como diz Borge (2020). Pode ser que as práticas de mensuração nos contextos científicos

forneçam alguns desses encaixes, bem como os conceitos que denotam os alvos mensuráveis, as grandezas, ocupem esses lugares nas teorias. Haveria, então, um realismo das medições científicas? Penso que ao menos a sua motivação inicial faz sentido, pois, como dizem Cartwright e Runhardt, quando bem formuladas e bem executadas, medições fornecem uma “imagem precisa das coisas que estudamos e o tipo de informação a partir da qual podemos construir leis, modelos e princípios científicos que podem nos ajudar a prever e mudar o mundo ao nosso redor” (2014, p. 265).

Essas considerações ajudam a entender parte do reflorescimento da filosofia das medições enquanto área autônoma no início deste século (cf. Tal, 2013, 2020). Uma das motivações investigativas no campo consiste em atentar para os papéis que procedimentos de medida desempenham na formulação de conceitos, na adequação empírica e na conexão entre postulados teóricos, princípios, poder preditivo, indicações, resultados experimentais e aquilo que conta como evidência para avaliar a adequação deles.<sup>1</sup>

Contudo, a ênfase aos contextos de mensuração diante do tema da interpretação das teorias científicas não minimiza a pluralidade de posturas realistas. Ao contrário, alarga ainda mais o escopo do rótulo. Se é um pouco exagerado pensar que há um realismo caracterizado de maneira diferente por cada autor que visou fazê-lo ao longo da filosofia da ciência, como diz Chakravartty (2017), também o é na filosofia das medições. Para mencionar exemplos, Kyburg discute a diferença entre uma visão platônica segundo a qual comprimentos

1 Alguns esclarecimentos introdutórios são sempre necessários. Primeiro, medições envolvem dois tipos de saídas, as indicações e os resultados. Indicações são aquilo que aparece no estágio experimental final, como pontos em um gráfico, marcas em um papel, dígitos em um visor ou a posição de um ponteiro. Resultados são interpretações avaliativas dessas indicações, as quais visam informar as características do próprio procedimento, por exemplo, sua incerteza. Enquanto esta última é uma noção quantitativa, a exatidão é um conceito qualitativo que *prima facie* pode ser vinculado com todos os aspectos dos procedimentos, mas que usualmente é visado em função dos resultados das medições. A passagem das indicações para os resultados bem como em que sentido a avaliação da incerteza pode ser uma afirmação sobre a exatidão dos procedimentos são dois problemas centrais na epistemologia das medições atual (cf. Tal, 2011, 2013, 2020). Em segundo lugar, a exatidão é usualmente caracterizada como o grau de concordância entre valores medidos e um valor esperado (por vezes, dito “um valor verdadeiro”, carregando um viés metafísico). Ela não deve ser confundida com a precisão, que também é um conceito qualitativo, mas que versa sobre o grau de concordância entre diferentes saídas em medições repetidas e/ou reproduzidas. Repetibilidade e reprodutibilidade também não devem ser confundidas, pois envolvem condições diferentes. Para a melhor compreensão desses comentários introdutórios, bem como da terminologia utilizada, vale a pena consultar as guias metrológicas oficiais fornecidas pelo Comitê Conjunto para Guias em Metrologia (JCGM). A terminologia deste artigo utiliza as traduções para o português publicadas pelo Instituto Nacional de Metrologia, Qualidade e Tecnologia (INMETRO) de dois desses documentos oficiais (atualmente em vigência, mas com novas edições em elaboração). São eles: a terceira edição do “Vocabulário Internacional de Metrologia” (VIM 3, INMETRO, 2012b); e o “Guia para a Expressão de Incerteza de Medição” (GUM [2008], INMETRO, 2012a). A nova versão do VIM, sua quarta edição, teve um esboço recentemente divulgado pelo BIPM. O documento pode ser acessado no seguinte link: [https://www.bipm.org/documents/20126/54295284/VIM4\\_CD\\_210111b.pdf/0a913bb5-de98-ef12-2031-2b36697997a1](https://www.bipm.org/documents/20126/54295284/VIM4_CD_210111b.pdf/0a913bb5-de98-ef12-2031-2b36697997a1).

abstratos existem de maneira independente dos objetos que os instanciam de “um realismo modesto” (1977, pp. 407-408). Um “realismo moderado não fundamentalista” é advogado por van Brakel (1984). Batitsky (1998, 2000) afirma que a sua postura é um “realismo mínimo”. Posteriormente, há “uma concepção realista das grandezas”, retomada em Domotor e Batitsky (2008). A ênfase em aspectos analíticos específicos da constituição das grandezas abre mais um leque entre as posturas realistas. Enquanto Byerly e Lazara (1973) afirmam que um realismo sobre as medições é mais frutífero se estiver comprometido com a existência de referências para as grandezas, o realismo proposto por Michell (2005) afirma precisarmos de um compromisso também com estruturas quantitativas. Talvez sejam visões compatíveis, complementares, ou partilhem dos mesmos problemas. Um mesmo “realismo tradicional da exatidão de medição” que é atacado por Teller (2018) junto do seu argumento em favor das condições metodológicas de robustez das medições, as quais foram avançadas por Tal (2011). Tal (2011, 2017), por sua vez, considera que essas condições sejam irênicas em relação a uma “noção metafísica da exatidão”, propondo um “perspectivismo robusto”: a tese de que medições não apenas são sensíveis ao contexto, mas principalmente de que é em vista dessa sensibilidade que as condições para a sua avaliação podem ser formuladas e são testadas em rede.

Metaforicamente a um jogo de tabuleiro, com o exposto até aqui eu apenas dispus sobre a mesa algumas das muitas peças disponíveis. A questão que me interessa versa sobre como podemos organizá-las significativamente. Essa tarefa pressupõe que tenhamos um esquema pré-pronto, ainda que provisório ou inicial, com critérios selecionados para compará-las, como as marcas em um tabuleiro e as regras do jogo. Pinheiro (2018), por exemplo, esboça uma “taxonomia para posicionamentos (antir)realistas” em vista do conceito de objetividade trabalhado junto das medições na ciência.<sup>2</sup> Proponho aqui um tabuleiro um pouco diferente desse, um esquema inspirado no diálogo entre Chakravartty e van Fraassen (2018) e que toma emprestada a organização de Chakravartty (2017) acerca de os realismos científicos versarem sobre a conexão teoria e mundo mediante três aspectos (epistemológicos, semânticos e ontológicos). Discutido na próxima seção, esse esquema intuitivo não só inclui as medições, mas versa desde o ponto de vista da filosofia da medição (ao invés da filosofia da ciência que toma as teorias como objeto de estudo, ou

2 Ao fazê-lo, Pinheiro destaca aspectos dos realismos sobre as medições científicas em geral, decompostos em algumas teses, tais como: “I) Há algo que garante a objetividade das medições científicas; II) Esse algo é independente dos procedimentos empíricos de medida; III) Os alvos das medições possuem referências não procedimentais, não subjetivas, nem puramente convencionais; IV) Os alvos das medições determinam os seus resultados [...]” (2018, p. 20).

ponto de partida). Por esse motivo, “crença”, “verdade” e “exatidão” são os seus conceitos centrais, como ilustrado na Figura 1. A partir de tal esquema, as seções seguintes esclarecem grupos de posturas realistas na filosofia das medições e as fragmentações deles.

**Figura 1.** Ilustração do esquema intuitivo



Fonte: Elaboração própria.

## 2. Crença, verdade e exatidão

Segundo Chakravartty (2017), em sua dimensão ontológica, os realismos estão comprometidos com a existência de elementos independentes da mente, ao que acrescento: independência ontológica dos empreendimentos humanos em contextos científicos. Teorias, conceitos, modelos, artefatos e padrões são algumas dessas produções, inspirando-me no comentário de Haack (2007) sobre haver três sentidos em que a ciência pode ser pacificamente vista como



um empreendimento social e construtivo.<sup>3</sup> Assim, o alvo do compromisso ontológico consiste naquilo sobre o que esses produtos referem, ou ao que eles correspondem; o que eles captam enquanto elementos (supostamente) independentes dos empreendimentos científicos. A pluralidade de conceitos e parâmetros nas medições refletirá, como discutido adiante, diferentes posturas realistas “seletivas”. Antes, é preciso destacar como os produtos humanos se relacionam com esses alvos, adentrando a dimensão semântica dos realismos científicos.

Em contraste ao instrumentalismo, a conexão entre produtos científicos e os seus alvos é afirmada em torno de alguma noção de “verdade” nas posturas realistas, seja bipolar, seja gradual (*e.g.*, provavelmente verdadeiro, ou aproximadamente verdadeiro). No caso das medições, essa noção pode ser derivada em um correlato “valor verdadeiro” que é utilizado na caracterização da exatidão dos procedimentos. A exatidão, contudo, é sempre gradual e jamais absoluta (a partir daqui, por “exatidão” leia-se sempre uma característica aproximada). Esses comentários possuem implicações gerais para o modo como procedimentos de medição são filosoficamente conceitualizados. De um ponto de vista realista será no mínimo complexo afirmar, por exemplo, que uma medição é um procedimento de atribuição numérica ao mundo (tese tradicionalmente levantada pelos projetos empiristas; cf. Tal, 2013; 2020; Suppes, 1998). Em geral (e ao contrário), as posições realistas conceitualizam as medições enquanto um procedimento que procura se aproximar de um “valor verdadeiro” (cujas fontes e composições podem variar entre diferentes propostas). Disso decorre a noção metafísica de “exatidão”, como destacada por Tal (2011): o grau de concordância entre “valores medidos” e “valores verdadeiros” (cf. INMETRO, 2012b, def. 2.13).

Um realismo científico que inclui as práticas de medida visa às conexões entre os produtos da teorização e da experimentação com os seus alvos afirmando um duplo aspecto: a “verdade” das teorias e a exatidão (sempre aproximada) dos procedimentos experimentais. Como diz van Brakel (1984, p. 49), o realismo sobre as medições pode ser visto como uma tese semântica sobre o que torna verdadeiras as afirmações que relatam os seus resultados.

3 São eles: 1) no sentido de que a ciência atual é uma instituição social, ou seja, é feita e constituída por seres humanos com crenças e desejos, ao que acrescento, que formulam normas, diretrizes e padronizam as suas práticas; 2) em vista de os instrumentos, dispositivos e artefatos serem fabricações humanas, industrializadas ou artesanais, 3) algo similar vale para os conceitos enquanto resultados do esforço intelectual dos indivíduos; acrescento aqui as teorias, definições e modelos. Ao contrário dessas, Haack (2007) salienta que há uma tese não pacífica e, no seu entendimento, incorreta sobre a constituição social da atividade científica, a qual versa sobre os objetos aos quais esses produtos se aplicam.

Nesse sentido, uma abordagem realista precisa esclarecer: 1) a conexão entre teoria e mundo; 2) a conexão entre os resultados experimentais e o mundo; e 3) a conexão entre teorias e experimentos (como verdade e exatidão se relacionam entre si). Esses pontos permitem sinalizar um “realismo ingênuo de medição na ciência” e alguns dos seus desafios. Ele consiste na seguinte tese conjunta: uma teoria é aproximadamente verdadeira se suas previsões são experimentalmente exatas e o seu *background* teórico é coerente com essas práticas experimentais; a exatidão experimental é uma aproximação entre os valores medidos com um valor verdadeiro preestabelecido (junto de ao menos partes da própria teoria), embora a sua referência seja independente tanto da teorização quanto da experimentação que a alcança.

Entre os desafios, um realismo sobre as medições pode ser articulado em função de um problema sobre os realismos em geral, a fim de apontar aquilo que conta como acesso adequado à realidade independente das teorias científicas. Contudo, a compreensão atual do funcionamento das medições científicas impede que esse acesso seja uma solução simples. Seguindo as considerações metrológicas atuais, não existe “exatidão absoluta” e os “valores verdadeiros” são sempre indeterminados.<sup>4</sup> Em vista disso, há que se ter cautela na defesa desse realismo ingênuo para não trocar um problema de acesso em um âmbito teórico por outro, no âmbito metrológico. Não obstante, a questão do acesso é o ponto central para qualquer realismo que pretenda ser uma tese epistêmica positiva, sobretudo aqueles que visam maior aproximação com a prática científica experimental.

Assim, adentramos o aspecto epistemológico dos realismos junto das medições. Esse aspecto auxilia a sublinhar dois tipos de investigações paralelas. Por um lado, conectando as teses ontológicas e semânticas, a busca por uma ontologia dos alvos mensuráveis, das grandezas e demais conceitos quantitativos, fornece um recorte disciplinar no campo (por exemplo, no sentido do que é investigado por Wolff, 2020). Por outro lado, dispondo ou não de uma teoria ontológica sobre esses alvos, a questão do acesso permanece. Similar ao que diz Chakravartty (2017), a despeito das variações, essas posturas compartilham um núcleo: a defesa de que nossas melhores práticas científicas fornecem conhecimento sobre os aspectos observáveis e inobserváveis de um mundo cuja existência independe dos sujeitos.

4 Como esclarecido no GUM ([2008], INMETRO, 2012a, p. 32), um “valor verdadeiro” é aquilo que seria obtido por uma medição perfeita, uma idealização compatível com a medição, sendo preferível utilizar o artigo “um” ao artigo “o” em vista de haver muitos valores que satisfazem esse requisito de consistência.

No guarda-chuva dessa tese cabem as crenças específicas sobre como as teorias e os produtos experimentais, os seus resultados, se relacionam com seus alvos. Obviamente, avaliações da exatidão poderiam contar como justificção dessas crenças, isto é, boas razões para acreditar que esses alvos sejam isso ou aquilo, assim ou assado. Mas a questão do acesso versa sobre as afirmações que especificam critérios para as análises da verdade e da exatidão, ou seja: o que queremos dizer quando afirmamos que uma teoria é verdadeira, que uma medição é exata, e quando podemos justificadamente afirmar ambas? Não obstante, as crenças atuam de maneira ambígua nos argumentos e nos critérios utilizados para efetuar essas afirmações. Nos caminhos argumentativos e interpretativos percorridos pelas abordagens realistas sobre as medições científicas, certas crenças podem estar tanto no ponto de partida quanto no ponto de chegada, o que permite distinguir os propósitos dessas posições em dois grupos.

### **3. Alvos interpretativos, crenças fundamentais e axiomas metodológicos**

Como já mencionado, abordagens empiristas tradicionalmente conceitualizam as medições enquanto procedimentos de atribuição numérica ao mundo. A questão epistemológica central aqui consiste em responder em que sentido essas atribuições são adequadas. Por exemplo, se medições podem ser maneiras de representar fenômenos qualitativos por meio de esquemas quantitativos, então o que conta como justificção para essas representações? Campbell (1920), por exemplo, afirma que esses métodos representativos podem ser fundamentais ou derivados. As medições fundamentais são justificadas sem recorrer a noções quantitativas prévias, isto é, apenas pelas características empíricas dos seus alvos, as quais são identificadas em procedimentos operacionais. Essas características formariam condições empíricas da mensurabilidade. Posteriormente, elas foram trabalhadas pela Teoria Representacional da Medição (TRM) nos termos de coleções de axiomas de estruturas relacionais qualitativas (cf. Suppes, 1998). Como a TRM se propõe a ser uma teoria empirista sobre as medições, esses axiomas precisariam ser condições empíricas, o que nem sempre parece ser o caso. Esse é um dos motivos para Batitsky (1998) afirmar que as medições fundamentais nada são além de um mito do empirismo. O autor argumenta que a adequação das representações numéricas das grandezas requer que certas características estruturantes sejam atribuídas ao mundo, que estão para além do observável, do empiricamente testável. Assim, as condições da mensurabilidade não estariam disponíveis para o que poderia contar como justificção nos projetos empiristas (cf. Batitsky, 1998, p. 67).

Parte dos argumentos de Batitsky (1998) ambiciona mostrar que o caráter empírico das condições da mensurabilidade formuladas pela TRM é um mito, que está apoiado na postulação de uma relação não problemática entre as condições do medir e a observação. O autor enfatiza que essas condições são formais, suas sensibilidades seriam perfeitas e, não raro, comprometidas com coleções infinitas. Retomando esses comentários em trabalho posterior, ele afirma que “deveria parecer terrivelmente implausível que as nossas interações qualitativas, ‘imperfeitas’ e ‘finitas’, com o mundo incorporem estrutura suficiente para espelhar as estruturas quantitativas ‘perfeitas’ e ‘infinitas’ que usamos” (2000, p. 101). Nesse sentido, Batitsky (1998, 2000) argumenta que as condições da mensurabilidade não poderiam ser apenas empíricas, mas também cognitivas, nas quais há uma crença básica que não pode ser empiricamente justificada. Em suas palavras:

o que então restringe a parte da ‘atribuição de números’ das nossas medições quantitativas? A resposta, penso eu, é que a restrição em questão também é cognitiva. É a nossa crença em haver haja uma correspondência sistemática entre certas relações / operações matemáticas com números e certas relações / operações físicas com objetos no mundo. E é essa *crença fundamental* (reforçada por teoremas de representação para várias estruturas de medição) que nos permite justificar algumas atribuições de números aos atributos físicos como medições, enquanto rejeitamos outras atribuições (por exemplo, algumas dos pitagóricos), como misticismo arbitrário dos números. No entanto [...] essa crença fundamental, mesmo com respeito às representações numéricas de atributos físicos básicos como o comprimento, não pode ser justificada da maneira exigida pelos empiristas, i.e., apenas com base em nossas interações perceptivas com o mundo. [...] A moral é que a nossa aceitação de uma teoria científica quantitativa, mesmo quando interpretada como envolvendo não mais do que a crença na concordância dessa teoria com todos os resultados de medição, envolve um compromisso realista inescapável: o compromisso com a adequação de nossas representações numéricas dos atributos básicos da física. Esse compromisso é o que chamei anteriormente de princípio do realismo mínimo [...] a natureza quantitativa das muitas teorias científicas requer que esse princípio seja incorporado nas fundações de uma interpretação adequada das relações teoria-mundo (Batitsky, 1998, p. 68).

Cabe notar que essa “crença fundamental” ou “princípio de realismo mínimo” surge em função das críticas aos projetos empiristas de justificar as atribuições numéricas por meio das medições, o que motiva a formulação de um *framework* distinto do utilizado pela TRM. A disputa entre ambos os *frameworks* é um assunto detalhado no trabalho colaborativo em que Domotor e Batitsky (2008) argumentam em favor da abordagem analítica das medições. Nesse momento, é preciso notar que, a despeito da parte construtiva da abordagem analítica e dos méritos do seu detalhado *framework*, os pressupostos desse “realismo mínimo” estão longe de serem vistos como satisfatórios na filosofia da medição. Van Fraassen acerta o núcleo do descontentamento: embora seja

possível postular que as grandezas denotem propriedades com certas estruturas independentes dos métodos de medição, é preciso mostrar como elas podem ser usadas para regular as medições, sob pena de tais fundações construírem “castelos no ar se o próximo passo envolver alguma visão divina ou telescópio ontológico para comparar seus valores [reais] com o que nossos instrumentos mostram” (van Fraassen, 2008, p. 138).

Esse último comentário ajuda a posicionar o segundo grupo de posturas realistas. Por um lado, as crenças nos aspectos não empíricos dos alvos das medições podem ser posicionadas como peça indispensável na justificação das medições. Contudo, mesmo que a abordagem resultante desse pressuposto seja interessante (e penso que de fato possui muitos méritos), ela está assumindo aquilo que os debates sobre o realismo científico precisam encontrar: que certas partes das teorias científicas captam certos aspectos do mundo. Como diz van Fraassen (2018a), a TRM foi acusada de fornecer um empirismo ingênuo sobre as condições da mensurabilidade, mas substituí-lo por uma abordagem postulacional da relação entre teoria e mundo para justificar as medições, aos olhos da discussão sobre o (antir)realismo científico, soa como declarar a vitória e ir para casa. Penso que há duas alternativas ainda “realistas” aqui. A primeira, que mantém inalterada a importância das crenças na adequação das medições, consiste em uma espécie de realismo metodológico. A segunda consiste em outro grupo de posturas, que colocam os alvos que apoiam as crenças como ponto de chegada em um processo de interpretação do que a ciência alcança.

Tratando da primeira alternativa, van Brakel (1984) propõe um “realismo moderado” no qual as crenças atuam enquanto axioma metodológico em um contexto heurístico amplo. Essa posição enfatiza as virtudes dos aspectos inteligíveis no contexto de medição, em vista das teorias científicas disponíveis, na formulação e execução das medições. Por exemplo, o autor argumenta que, em oposição ao operacionalismo, assumir provisoriamente que estamos tratando das mesmas grandezas ainda que caracterizadas e medidas de diferentes maneiras auxilia a reduzir a arbitrariedade e explorar as conexões entre esses procedimentos. Ao mesmo tempo, essa peça heurística precisa funcionar junto do esforço para tornar conscientes e explícitas essas assunções, bem como para não incorrer em uma postura “fundamentalista” com relação a elas, evitando que linhas investigativas possivelmente frutíferas sejam impedidas de nascerem (cf. van Brakel, 1984, pp. 49-50).

Uma abordagem similar é proposta por Chang (2012, 2018). Aqui, em vez de a análise versar sobre os aspectos linguísticos da ciência, ela visa às suas práticas. Para Chang (2012, 2018), as atividades científicas pressupõem princípios ontológicos/metafísicos, isto é, crenças sobre como o mundo pode/

deve ser para que a atividade epistêmica em desenvolvimento faça sentido. Os casos mais simples são dados pelo par atividade-princípio, por exemplo, a contagem e o princípio do ser discreto. O exemplo ajuda a entender algumas características desses princípios. Em primeiro lugar, eles não versam sobre como o mundo é *per se*, mas de forma condicional: se alguém deseja contar  $x$ , então  $x$  deve ser assumido como discreto. O que é assumido, assim, é um requerimento condicional que atribui sentido à atividade realizada, para o qual não há teste empírico, tampouco justificção lógica e/ou *a priori*.

Em contrapartida, ao discutirem o papel das crenças no realismo, Chakravartty e van Fraassen (2018, pp. 19-23) ajudam a sinalizar um outro grupo de posturas. Respondendo aos comentários do último, Chakravartty argumenta que o debate versa sobre três questões: (i) o que estamos chamando de “realismo” e por quais razões; (ii) quais teses e crenças “realistas” legítimos podem possuir e, finalmente, (iii) o papel da metafísica na filosofia da ciência realista. A ciência, expõe o realista, pode ser composta por crenças no inobservável, mas ela não requer essas crenças. Quando estas aparecem em posturas realistas, elas não são uma ideia genérica sobre todos os postulados inobserváveis, mas ferramentas para capturar quais aspectos inobserváveis são independentes da prática científica. Há, claro, realistas que enfatizam que o objetivo da ciência é fornecer uma imagem ou história do mundo inobservável, literal e verdadeira, tanto quanto possível. Mas há também os que defendem que o papel da ciência é nos apontar, aqui ou ali, onde estão e quais são os seus alvos. A questão, assim, não versa primariamente sobre a crença nesses alvos, mas sobre a interpretação de que as práticas científicas efetivamente versam sobre alguns deles.

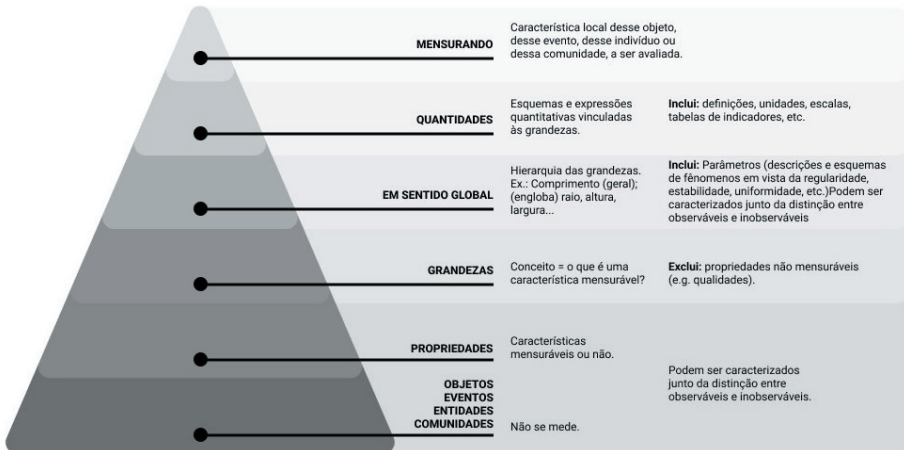
Que “a ciência é o que a ciência faz, mas o que a ciência alcança, epistemicamente, está aberto à interpretação” (Chakravartty e van Fraassen, 2018, p. 24) pode ser um lema para os realismos que atuam na esfera metafísica da ciência. A diferença entre os dois grupos é, então, o propósito investigativo. Ela pode ser encontrada nos próprios trabalhos de Batitsky. Inicialmente, o realismo mínimo é um compromisso fundacionalista sobre as medições: a crença na correspondência entre representações numéricas e atributos físicos “básicos”, diante do propósito de explicar a adequação das medições ao mundo, deixando em aberto a sua relação com o realismo científico (cf. Batitsky, 1998). Posteriormente, ele envolve uma relação mais direta com o realismo científico por meio das interpretações sobre as medições e sobre as grandezas (cf. Domotor e Batitsky, 2008). Com respeito à interpretação das medições, em vez de serem vistas como maneiras de atribuir representações quantitativas ao mundo, o seu propósito consiste em determinar quais propriedades são alcançadas pelo ato de avaliação física das grandezas permitido por elas. Com

respeito às grandezas, elas são vistas como entidades teóricas, ao que os autores acrescentam: “interpretadas enquanto características objetivas [...] ao invés de um meio apenas conveniente para a representação de um mundo inerentemente não quantitativo” (Domotor e Batitsky, 2008, p. 134).

Por um lado, alguns grupos de posturas realistas podem visar fornecer explicações sobre a exatidão, nos moldes da busca empirista acerca do que torna as representações numéricas adequadas. Por outro lado, reconhecido que a exatidão é uma conquista da prática científica, há grupos de posturas realistas que versam sobre o que ela significa, o que ela nos diz sobre o mundo. Essas tarefas são compatíveis e complementares, mas avançam investigações que lidam com a complexidade das medições científicas em função de diferentes propósitos. Parte dessa complexidade deriva do caráter não unívoco das medições e dos seus alvos. Sendo substancialmente plurais, com base em quais critérios podemos interpretá-los? Para compreender a multiplicidade de “realismos” que essa pergunta origina, é preciso esclarecer alguns dos conceitos envolvidos nos procedimentos de medição na ciência, como os que estão ilustrados na Figura 2.<sup>5</sup>

**Figura 2.** Realismos sobre o quê, afinal?

**Resultado:** Expressão quantitativa do mensurando em função da grandeza especificada junto de uma referência (e.g. unidade de media) e informações sobre o procedimento de medida (e.g. incerteza associada)



Fonte: Elaboração própria.

5 Essa hierarquia é uma heurística em vista das caracterizações de cada parte. Por exemplo, objetos inobserváveis (e.g. elétrons) são caracterizados por meio de propriedades (e.g. carga e spin). Para isso, precisamos dizer o que torna a carga elétrica e o spin uma propriedade. O conceito de “propriedade” é caracterizado mediante



#### 4. Realismos seletivos: metafísica e o universo dos componentes das medições

A reunião de aspectos ontológicos, semânticos e epistemológicos abre margem para ao menos duas interpretações sobre as medições. A primeira versa sobre o significado das próprias medições, em que sentido elas são maneiras de acessar aproximadamente alvos inobserváveis que são independentes das operações, esquemas, modelos, conceitos e teorias. Em segundo lugar, há uma interpretação sobre as características ontológicas dos alvos das medições. A partir de ambas, Teller (2018) e van Fraassen (2018b) discutem o que o primeiro denomina de “realismo tradicional da exatidão de medição”. Van Fraassen (2018b) considera que a crítica de Teller (2018) acerta o ponto sobre o que são, e quais são, os alvos das medições postulados como “reais”, mas discorda da proposta do estudioso e fornece uma alternativa empirista, ao seu modo. Para compreender o que está em disputa é preciso questionar o que queremos dizer por “alvos” nas medições. Ao fazê-lo, os realismos seletivos na filosofia das medições são delineados de modo similar ao que ocorre na filosofia da ciência. Nessa última, eles se espalham ao visar aos elementos ou aspectos das teorias responsáveis pelo seu sucesso epistemológico (cf. Borge, 2020; Borge e Cani, 2019).

Abrindo um parêntese, o modo como o “sucesso da teoria” é entendido constitui uma variação, por exemplo, entre abordagens que o abrangem por meio daquilo que se mantém nas alterações ao longo da história da ciência (e.g. Psillos, 1999) e abordagens que visam a outros aspectos relacionados ao progresso científico (e.g. Chang, 2012, 2018). Como se sabe, variações nos compromissos metafísicos (ou graus de comprometimento) articuladas em vista da preservação são indicadas nos nomes das próprias posturas realistas (e.g. realismos de entidade, realismos estruturais, realismos-perspectivismos). Outras diferenças, de “nome e sobrenome”, versam sobre as noções metafísicas específicas e adequadas para interpretar os compromissos ontológicos dentro dessas posturas. Por exemplo, em vista da necessidade de apontar algo além das estruturas lógico-linguísticas para distinguir entre leis da natureza genuínas, correlações e generalizações acidentais. Aqui estão o realismo estrutural ôntico,

uma série de elementos, critérios que distinguem as propriedades em tipos ou grupos (e.g., qualitativas e quantitativas; físicas ou psicológicas; mensuráveis ou não). O conceito genérico de “grandeza” (propriedade mensurável) é definido de maneira abrangente para captar vários casos (e.g., temperatura; massa; comprimento; área; densidade). Ao fazê-lo, o conceito genérico de grandeza associa esquemas quantitativos disponíveis (e.g., escalas) aos grupos de propriedades, permitindo distinguir entre grandezas ordinárias e proporcionais, por exemplo. Finalmente, essas peças quantitativas são vinculadas com as grandezas específicas, isto é, as manifestações particulares das propriedades mensuráveis nos objetos ou eventos. Essas manifestações são os mensurandos, aquilo que é efetivamente visado em um procedimento de medida.



os realismos nomológicos, essencialismos disposicionais e outras abordagens como a teoria DTA (Dretske – Tooley – Armstrong). Do ponto de vista da filosofia das medições, essas discussões e posturas versam ao menos sobre dois aspectos centrais na experimentação científica: a conceitualização de propriedades e a identificação de regularidades relacionadas com os alvos das medições. Assim, uma primeira questão versa sobre a compatibilidade entre as teses realistas e a formação de conceitos que denotam propriedades mensuráveis, aqueles em torno dos alvos das medições.

#### 4.1 *Objetos, eventos e propriedades*

Seguindo a hierarquia conceitual ilustrada na Figura 2, é preciso desfazer algumas ambiguidades sobre o que são os componentes nos procedimentos de medida e quais deles são os seus alvos, isto é, aquilo a que eles visam medir, os *mensurandos*. Sobre os componentes e a caracterização dos mensurandos, muitos termos e conceitos podem ser encontrados ao longo da história da ciência e da filosofia: qualidades, atributos, grandezas, magnitudes, quantidades, relações quantitativas, características e manifestações, para mencionar alguns. Intuitivamente, os alvos das medições não são objetos, indivíduos, pessoas, eventos, comunidades, etc., mas as suas características. Por exemplo, não medimos o Brasil, nem a comunidade brasileira *per se*, mas a extensão do território, sua população, as taxas de crescimento populacional, de mortalidade e natalidade, o desemprego, entre outras características.

A mensurabilidade das características é um tema tradicional na área, constituindo uma história que culminou na TRM (cf. Tal, 2013, 2020; Suppes, 1998). Também intuitivamente, uma característica pode vir a ser mensurável se as suas manifestações admitirem comparações em graus, embora isso não seja suficiente, tampouco figure como condição necessária livre de exceções intuitivas.<sup>6</sup> Por exemplo, não faz sentido medir o “ser brasileiro” (seja nato ou naturalizado) dos indivíduos da população brasileira. Outras características que *prima facie* não manifestam ou instanciam graus são o sexo dos indivíduos, o gênero, a etnia e a naturalidade. Também o “estar vivo”, para exemplificar uma contraposição às medições sobre a qualidade de vida em um país ou comunidade.

A discussão de Tal (2011) sobre a exatidão ser um conceito multifacetado ajuda a entender como a concepção metafísica da exatidão atua aqui. Essa noção visa tomar alguma concepção de “verdade” enquanto um desiderato da exatidão. Assim, dizer que um termômetro é metafisicamente exato significa afirmar que

6 Esse é um critério intuitivo frequentemente apresentado nos trabalhos das condições da mensurabilidade, adotado, por exemplo, em Wolff (2020, p. 2).

os valores resultantes do seu uso estão próximos dos “valores verdadeiros”. De acordo com Tal (2011), se por “verdade” se entende a correspondência com algo independente das medições e dos sujeitos, então a noção metafísica de exatidão é ontologicamente comprometida com as características mensuráveis. É interessante notar que tanto as características mensuráveis quanto aquilo que as manifesta podem ser observáveis ou inobserváveis (e.g. a largura de uma mesa/a massa do bóson de Higgs).<sup>7</sup> Swoyer (1987), por exemplo, distingue entre realismos sobre as medições, realismos sobre as propriedades e realismos sobre as entidades postuladas pela ciência. Como ele propõe, inicialmente, os realismos sobre as medições não precisam pressupor os outros dois uma vez que há grandezas observáveis, como o comprimento. Ainda assim, Swoyer (1987) pensa que a melhor maneira de formular um realismo sobre as medições esteja relacionada com um realismo sobre as propriedades. Em contrapartida, pode ser que um realismo sobre as medições não seja apenas mais frutífero, mas pressuponha as propriedades, como Domotor e Batitsky (2008, p. 135) propõem. Para eles, mesmo em se tratando de observáveis, os valores medidos derivam dos estados internos e não acessíveis das medições.

Essas considerações são pontos de abertura dos realismos seletivos na filosofia da ciência e das medições. Em sua dimensão semântica, tais posturas podem ser contrapostas aos nominalismos tanto sobre as entidades postuladas quanto sobre as características dessas entidades. Mas a questão das entidades versa também sobre o aspecto epistemológico dos realismos científicos, sobretudo o papel que entidades inobserváveis desempenham enquanto ferramentas indispensáveis na experimentação científica e no desenvolvimento da ciência.<sup>8</sup> Do ponto de vista da metafísica das medições, contudo, é preciso sempre ter em vista *como* os componentes dos procedimentos se relacionam com os valores medidos. Como diz Wolff (2020, p. 2), não queremos saber apenas quais entidades possuem massa e quais não possuem, mas *o quanto* de massa elas possuem. Um realismo sobre as medições científicas, assim, não pode perder de vista a quantificação do que está em alvo, aquilo que *prima facie* faz com que uma propriedade seja uma grandeza, ao invés de qualquer outro tipo de característica.

7 Ou seja, as grandezas atravessam a (in)observabilidade. Esse é um tema complexo e pouco abordado de maneira direta na literatura. Para mencionar uma exceção, veja-se a distinção de van Fraassen (2008) sobre fenômenos observáveis, aparências (perspectivas por meio das medições) e postulados teóricos.

8 Exemplos de defesas dessa afirmação são as discussões de Chang (2003, 2012) e de Hacking (1982). As recentes ontologias de processos também apontam um caminho alternativo aqui. Entre os debates atuais na filosofia da biologia, discute-se sobre (micro)organismos serem ou objetos ou processos. A análise de Arroyo (2020) sobre o coronavírus e a epidemiologia ser incompatível com uma metafísica de objetos é um bom exemplo desse ponto.

#### 4.2 Grandezas, valores e mensurandos

Afirmar um conceito, ou definição de “característica mensurável” é uma tarefa complexa em vista da pergunta sobre o que torna algo mensurável, cuja existência está relacionada com o problema dos universais (cf. Teller, 2018; van Fraassen, 2018b). Em geral, o conceito de “característica mensurável” envolve a definição das “grandezas”. É provável que a metafísica das “grandezas” seja a mais tradicional investigação filosófica sobre as medições (cf. Tal, 2020, seção 2). Nessa história, há ao menos quatro posturas sobre a constituição quantitativa das grandezas, as quais disputam a primazia de um entre quatro elementos: qualidades, relações qualitativas, quantidades ou relações quantitativas.<sup>9</sup> Em geral, abordagens empiristas, como o proposto por Campbell (1920) e pela TRM (cf. Suppes, 1998), disputam uma primazia epistemológica entre qualidades e relações qualitativas na formulação dos conceitos quantitativos e das escalas.

Como já mencionado, o problema empirista central consiste em saber *em virtude do que qualidades e relações qualitativas são quantitativamente tratáveis*. Uma versão similar desse problema consiste em questionar quando e se um procedimento de medida efetivamente mede o que deveria e como podemos avaliar o desempenho dessa tarefa. Utilizando esse problema como guia para distinguir entre realismos e diferentes formas de nominalismos, Cartwright e Chang (2013) afirmam que respondê-la não envolve apenas entendimentos intuitivos sobre como as grandezas se comportam, mas quando e se essas grandezas “realmente existem”. Por exemplo, para Duhem os conceitos quantitativos “constituem um verdadeiro vocabulário: assim como um dicionário francês é um conjunto de convenções [...] numa teoria física, as definições são um conjunto de convenções, fazendo corresponder uma grandeza a cada noção física” (1989, p. 16). Isso envolve uma separação, por exemplo, entre o quente e o frio e um conceito de temperatura, a qual é compatível com um nominalismo sobre a última.

Cartwright e Runhardt (2014) fornecem um esquema heurístico interessante sobre essas conexões para as medições nas ciências sociais: partimos de noções gerais que precisam ser conceitualizadas/definidas (caracterização), vinculadas com esquemas quantitativos (representação) e operações empíricas (procedimentos no campo). Uma abordagem realista, assim, precisa mostrar em que sentido um par caracterização-representação pode ser interpretado como

9 Ou seja, por um lado, as propriedades podem ser independentes das medições, enquanto os seus resultados e expressões quantitativas não o são, disputando-se a primazia entre qualidades e relações qualitativas para a adequação dessas expressões. Por outro lado, o aspecto quantitativo pode ser visado como sendo independente das medições, disputando-se haver “quantidades” no mundo capturadas aproximadamente, em vez de representações numéricas atribuídas, ou relações quantitativas.

algo independente das teorias e dos experimentos. Nas ciências sociais, as autoras argumentam que não existe um único par correto, em vista da amplitude ambígua das noções utilizadas junto dos seus propósitos.<sup>10</sup> Em suas palavras: “não há caracterização correta desses conceitos *Ballung*, socialmente construídos [...]. Em contraste, embora alguns pensadores discordem [...] simplesmente pegamos o conceito errado se caracterizarmos elétrons ou laranjas de maneira diferente” (2014, p. 278).

Penso que está em jogo aqui o caráter não unívoco das medições. A pluralidade dos seus objetos que permite interpretações discrepantes por meio dos seus casos. Por exemplo, pode-se optar por uma interpretação operacionalista do QI, como sugerido por Cartwright e Chang (2013), e ao mesmo tempo manter uma postura realista sobre a massa, ou a taxa de desemprego no Brasil. Mas se uma abordagem é realista no sentido de fornecer uma interpretação das grandezas enquanto conceitos que possuem referentes, como dizem Byerly e Lazara, em que sentido pode haver procedimentos de medição cujos alvos  $y$  e  $z$  não possuem referentes? Se faz sentido que alguém seja realista sobre a massa, mas não sobre o QI, também o faz com relação à massa, ao princípio da dilatação térmica, ao comprimento, à área, à duração, ao segundo e à temperatura do meu café em um determinado instante? De quais critérios dispomos para afirmar que apenas alguns desses conceitos possuem referentes, se são todos *prima facie* mensuráveis?

Até que ponto posturas diferentes com respeito ao mensurável são consistentes e compatíveis entre si é um tema que exige adentrar os critérios que (re)classificam as grandezas. Atualmente, o VIM 3 (INMETRO, 2012b, pp. 2-4) define as grandezas enquanto propriedades que podem ser expressas numericamente acrescidas de referências (*e.g.*, uma unidade de medida). Tão importante quanto essa definição são as suas notas características. Dentre elas, destaco as afirmações de que o conceito genérico de “grandezas” admite subclassificações em função de:

- (i) hierarquias de generalidade (*e.g.*, *comprimento* → largura, raio, comprimento de onda → raio do círculo; comprimento de onda da radiação D do sódio);
- (ii) da sua função em um *sistema de grandezas* que as classifica em grandezas básicas e derivadas (a área em  $m^2$  em função do comprimento em m no

10 Na influência de Neurath, as autoras discutem como as medições nas ciências sociais envolvem conceitos conglomerados (*Ballung concepts*).

Sistema Internacional de Grandezas – ISQ, para mencionar um exemplo simples. cf. INMETRO, 2012b, pp. 3-5);

- (iii) em virtude dos tipos de esquemas quantitativos e operações empíricas relacionados com os conceitos quantitativos (*e.g.* grandezas ordinais – que não possuem unidade, nem dimensão). Aqui está também um critério demarcatório entre grandezas e propriedades não mensuráveis (vejam-se as def. 1.26 grandeza ordinal e 1.30 propriedade qualitativa, INMETRO, 2012b, pp. 13-15).
- (iv) em função de aspectos em comum entre grandezas mutuamente comparáveis, os quais estão diretamente relacionados com a formulação dos sistemas, o conceito genérico de “grandeza” pode ser dividido em, por exemplo, “grandeza física”, “grandeza química” e “grandeza biológica”.<sup>11</sup>

Dada a hierarquia de generalidade, é preciso destacar que as medições não visam a grandezas “genéricas” ou “em geral”, mas manifestações dessas em casos particulares. Essas propriedades locais, ou grandezas individuais, são os alvos das medições: o mensurando. Em uma medição é preciso especificar o mensurando junto dos valores de grandeza, expressões numéricas acrescidas de referências (*e.g.* unidades). Essa especificação pressupõe esquemas quantitativos preestabelecidos nos quais as referências de medição são fixadas (*e.g.* escalas). É a fim de sinalizar as peças fixadas por esses esquemas em detrimento dos mensurandos observáveis que tenho utilizado o termo “quantidade”.

Com isso, falar sobre a exatidão das medições na ciência já não é um problema, mas um campo com muitas interpretações distintas. Estamos falando das grandezas em sentido geral e/ou dos mensurandos; estamos falando dos objetos e/ou das características mensuráveis *per se*, e/ou das suas definições e valores de grandeza, das quantidades. Por exemplo, os papéis das quantidades enquanto componentes referenciais são um ponto distintivo nos três componentes do realismo de Michell (2005, p. 288). De acordo com ele, enquanto tentativas de estimar proporções entre grandezas, a interpretação realista das medições envolve a independência de coisas no espaço e no tempo, a independência de propriedades com estrutura quantitativa e, finalmente, a existência de números reais (entendidos no sentido das magnitudes euclidianas, relações proporcionais entre níveis específicos).

Está claro que as unidades de medida e os valores de grandeza administram a mesma hierarquia de generalidade das próprias grandezas. O balanço entre

11 A próxima versão do VIM, sua quarta edição, deverá reformular uma série de questões sobre isso, iniciando pela própria definição de “grandeza”, como indicado no rascunho disponibilizado pelo BIPM (cf. nota 1).

o particular e o geral, o concreto e o abstrato, é uma característica intrínseca das medições científicas: medições são procedimentos particulares que captam grandezas manifestadas individualmente, mas que só fornecem *resultados* em vista das condições de repetibilidade e reprodutibilidade (cf. INMETRO, 2012b, pp. 22-23). Um valor de grandeza pode se referir ao nível com que um objeto particular manifesta uma grandeza (individual); mas também pode ser usado globalmente enquanto extensão que capta manifestações particulares similares (e.g. todos os seres humanos que compartilham a característica de possuir aproximadamente 2 metros de altura) – uma ambiguidade refletida também na história da noção de “magnitude”. A definição das unidades de medida para uma grandeza também é um bom exemplo dessa ambiguidade. “Um metro” poderia ser um valor de grandeza que é assumido como referência, ou uma manifestação concreta da largura de um artefato, ou um postulado teórico em vista de uma constante em uma teoria. Em qualquer um desses casos, uma unidade de medida só é útil conquanto vincula o tratamento abstrato e quantitativo com as operações concretas. Seja “um simples exemplo particular de uma grandeza [ou] um exemplo particular de um valor de uma grandeza” (BIPM, 2014; BIPM, 2018, *apud* Mari, Ehrlich e Pendrill, 2018, p. 716); seja um artefato padrão ou uma constante da física, a definição das unidades é um tema pragmático por excelência. Ademais, no caso das unidades, não se deve confundir a definição da unidade com a sua *mise en pratique*, ao custo de se incorrer no “mito da exatidão absoluta”.<sup>12</sup>

Considerações similares valem para as grandezas que são utilizadas enquanto partes de parâmetros nas medições científicas. Por exemplo, o VIM 3 destaca que medições envolvem “princípios” (cf. def. 2.4, INMETRO, 2012b, p. 17), caracterizados enquanto “fenômenos” que servem de base para as medições, como o efeito termoelétrico na medição da temperatura. Ao manterem relações entre si, as grandezas organizadas em sistemas tanto se comportam de modo a preencher as análises dos parâmetros quanto os incorporam em sua conceitualização. Em analogia com as abordagens disposicionais e nomológicas do realismo científico, realismos seletivos sobre as medições podem analisar as grandezas e sua estrutura interna, interpretando-as de maneira diferente. Nesses casos, entram em jogo os parâmetros e os modelos utilizados para avaliar as qualidades das medições na ciência, conduzindo a uma série de problemas epistêmicos,

12 Para as definições metrológicas envolvidas nesses comentários, veja-se principalmente a definição 5.1, padrão de medição, no VIM 3 (INMETRO, 2012b, p. 46). Para uma discussão sobre a exatidão absoluta ser um mito, veja-se Tal (2011). Para a compreensão dos elementos pragmáticos na padronização metrológica e a sua história, veja-se a discussão de Quinn (2017) sobre o novo SI.

por exemplo, em torno da modelagem e calibração das medições, as análises de erros e sobre como os métodos de avaliação de incerteza podem versar sobre a exatidão das medições (cf. Tal, 2011; Teller, 2018).

### 4.3 Interpretando a exatidão

A seção anterior exemplifica alguns dos sentidos em que as medições científicas são procedimentos complexos. Tendo esclarecido parte do universo dos seus componentes, retorno às características sintetizadas por Teller (2020) na caracterização de uma postura realista sobre elas. De acordo com ele, um *realismo tradicional da exatidão da medição* envolve organizar os seguintes componentes por meio das seguintes teses e implicações:

- (i) Componentes - uma grandeza  $G$ , valores de grandeza  $V$  em unidades  $U$ , com resultados  $R$  (valores medidos) para o(s) objeto(s)  $O$ .
- (ii) Existe uma grandeza  $G$ , com valor  $V$  na unidade  $U$  para o objeto  $O$ .
- (iii) A medição origina um  $R$  para uma  $G$ , tal que:  $R = V$  (exatidão perfeita);  $R$  é próximo o suficiente de  $V$  (exatidão suficiente); um  $R^1$  está mais próximo de  $V$  do que um  $R^2$  ( $R^1$  é mais exato do que  $R^2$ ).

Diante dos realismos seletivos, a afirmação (ii) carrega uma ambiguidade sobre a existência objetiva (isto é, independência dos métodos de medição e das teorias) dos componentes das medições. Afirmar a existência do comprimento (em geral) é diferente de afirmar a existência do comprimento enquanto propriedade quantitativa ou relação quantitativa (definições diferentes para a grandeza); também não é o mesmo que afirmar os níveis específicos em termos de quantidades ( $x$  metros); bem como afirmar a existência de um objeto que manifesta uma característica em um grau particular (o mensurando). Teller (2018) aborda todas elas, de uma só vez, porque o seu argumento não versa sobre a dimensão metafísica dos realismos e sim sobre o aspecto semântico. Assim, é *prima facie* irrelevante que as grandezas e as quantidades (como os valores de grandeza) existam, pois ele ataca o significado empírico mais básico nessa hierarquia: os mensurandos. Como o próprio autor afirma, não é a temperatura em geral, ou a expressão da temperatura em graus por meio de uma escala, que falham em denotar, mas sim a própria expressão particular “a temperatura da água neste copo” que não possui referente.<sup>13</sup>

13 É preciso salientar que Teller (2018) trabalha com a distinção entre grandezas e grandezas de trabalho (*working quantities*), a qual não será diretamente discutida aqui por motivos de espaço.



Para Teller (2018), a questão central versa sobre a especificação do mensurando. Como dito anteriormente, um procedimento de medida pressupõe a especificação daquilo que se pretende medir. Tarefa que o GUM, também citado por Teller (2018), esclarece:

o mensurando não pode ser especificado por um valor, mas somente por uma descrição de uma grandeza. Entretanto, em princípio, um mensurando não pode ser completamente descrito sem um número infinito de informações. (INMETRO, 2012a, p. 49).

A especificação do mensurando envolve considerações idealizadas, por exemplo, os valores previamente especificados na estimativa daquilo que se pretendia medir (sobre a utilização do termo “valor verdadeiro”, veja-se D. 3.5, GUM, INMETRO, 2012a, p. 50). A prática metrológica trabalha com essas idealizações e, embora elas possam ser utilizadas para fixar valores determinados, em vez de intervalos de valores aceitáveis, nenhuma medição satisfaz perfeitamente a esse ideal. Casos exemplares para essas análises são as definições das unidades de medida, como o segundo padrão, discutido por Tal (2011). A atual definição do segundo padrão é uma idealização no sentido de que ela se refere a um átomo de césio não perturbado, na temperatura do 0° K absoluto (cf. Tal, 2011; Teller, 2018). Medir 1 segundo, então, consiste em encontrar alguma maneira operacional para “de-idealizar” (*de-idealization*) a definição, isto é, satisfazendo-a mediante uma realização aproximada, uma *mise en pratique*.

Nesse ponto, Teller (2018) considera que “o realista em todos nós está gritando”, uma vez que os intervalos admissíveis na realização poderiam contar como “exato o suficiente” nas teses realistas. Contudo, é preciso questionar em que sentido o “suficientemente exato” pode significar a descrição definida “o intervalo suficientemente próximo do valor verdadeiro” sem incorrer nas mesmas ambiguidades em função das idealizações. Para Teller (2018), o realista tradicional propõe-se e precisa ser semanticamente específico, afirmando um intervalo nas de-idealizações que possa sustentar o grau de concordância requerido para uma interpretação objetiva dessa grandeza e, assim, enfrentar problemas de ambiguidades e de vaguezas.

Note-se que o cerne do problema, a referência da descrição “a temperatura da água nesse copo”, sequer versa sobre algo inobservável *stricto sensu*. Não à toa, van Fraassen (2018b) contra-argumenta à falta de referência dos mensurados, além da discordância com o realismo proposto por Teller (2018). A saída do empirista construtivo merece um espaço próprio. No que segue, discuto apenas em que sentido o proposto por Teller (2018) é uma forma de “realismo”.



## Considerações finais

Retomando os comentários iniciais, uma postura realista é uma afirmação epistêmica positiva sobre a ciência que envolve considerações epistêmicas, metafísicas e semânticas. No aspecto epistêmico, pode-se argumentar que a crença em aspectos inobserváveis é requerida, ainda que apenas metodologicamente, para o sucesso das atividades científicas. Por conseguinte, há uma pluralidade de posturas que visam à interpretação da exatidão das medições. As medições requerem a existência de objetos, ou de processos, ou de eventos, ou de propriedades em geral? Por meio da pluralidade dos elementos conceituais relevantes para o medir – entre as grandezas e os valores de grandeza, os mensurandos, os princípios e as relações mantidas por sistemas de grandezas – a partir de um ponto de vista ontológico, apresentar-se como um realista *tout court* sobre medições não é mais informativo do que coçar a garganta, tomando novamente emprestado o comentário de Wright (1992).

Como a abordagem de Teller (2018) não trata dessa dimensão ontológica, mas a tangencia, van Fraassen (2018b) considera que os argumentos do pragmatista encontram a mesma irrelevância da interpretação metafísica da ciência que é defendida por seu empirismo. Os argumentos de Teller (2018) versam sobre a dimensão semântica das teses realistas: há uma falha sistêmica nas referências dos termos utilizados nas medições (*e.g.*, grandezas e valores de grandeza). Como consequência, pode-se argumentar que os resultados das medições não constituem conhecimento, adentrando ao aspecto epistemológico do realismo científico. Contudo, é aqui que Teller (2018) se propõe a ser, ainda, realista: conhecemos o mundo por meio dessas idealizações e, sempre, de maneira imperfeita ou “imprecisa”. Que a exatidão das medições revele a constituição imprecisa do conhecimento científico pode soar um paradoxo. Para Teller (2018), assumi-la diante de um mundo que é muito mais complexo do que a nossa linguagem consegue captar com “exatidão” é a postura factível e realista. Embora seja limitada, imperfeita e sempre refinável, ainda assim essa conexão é conhecimento; ou melhor, é a única forma de conhecimento que as produções humanas são capazes de fornecer.

Pode ser que as discordâncias a partir daqui já não versem sobre as medições, mas sobre o próprio conceito de “conhecimento”, como penso que Chang (2018) tenha sugerido. Se a ciência é o que a ciência faz, deixando em aberto aquilo que ela busca, está em disputa aquilo que a exatidão das medições efetivamente conquista em termos epistemológicos. Podemos estar de acordo que a maneira como medimos é correta e nos liga com a realidade. Ainda assim, há discordância sobre como isso ocorre, o que ela capta e, sobretudo, como essa conexão produz conhecimento, se é que o faz. Se cada época e lugar tinham uma compreensão

cultural compartilhada sobre por que medimos e o que obtemos com essas práticas, então a filosofia da medição atual tem múltiplas “metrosofias”, para usar o termo empregado por Crease (2013) na epígrafe deste artigo. Espero ter esclarecido uma parte das peças envolvidas nesse jogo epistemológico que parece tornar-se cada vez mais complexo.

### Agradecimentos

Este trabalho é fruto direto dos meus estudos de doutorado, motivo pelo qual agradeço à CAPES pelo financiamento da pesquisa. Agradeço também aos(as) pareceristas anônimos(as) que revisaram e comentaram este texto; bem como às sugestões e revisões feitas por Raoni Wohnrath Arroyo e por Luiza Jung. Muito da qualidade deste trabalho se deve aos seus esforços; os equívocos e confusões que porventura ainda restem são de minha responsabilidade.

### Referências

- ARROYO, R. “Is Coronavirus an object? Metametaphysics meets medical sciences”. *Voluntas*, Vol. 11, Nr. 7, pp. 1-8, 2020.
- BATITISKY, V. “Measurement in Carnap’s late Philosophy of Science”. *Dialectica*, Vol. 54, Nr. 1, pp. 87-108, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Empiricism and the myth of fundamental measurement”. *Synthese*, Vol. 116, Nr. 1, pp. 51-73, 1998.
- BORGE, B. “Realismo Científico y Leyes de la Naturaleza: de la Filosofía General de la Ciencia a la Metafísica de la Ciencia”. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, Vol. 20, Nr. 40, pp. 11-20, 2020.
- BORGE, B., CANI, R. “Laws of Nature: Metaphysics and Epistemology”. *Principia*, Vol. 23, Nr. 3, pp. 367-372, 2019.
- BYERLY, C., LAZARA, V. “Realist Foundations of Measurement”. *Philosophy of Science*, Vol. 40, pp. 10-28, 1973.
- CAMPBELL, N. “Physics: The Elements”. London: Cambridge University Press, 1920.
- CARTWRIGHT, N., CHANG, H. “Measurement”. In: CURD, M., PSILLOS, S. (orgs.). *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. 2nd ed. New York: Routledge, 2013. pp. 411-419.
- CARTWRIGHT, N.; RUNHARDT, R. “Measurement”. In: CARTWRIGHT, N., MONTUSCHI, E. (orgs.). *Philosophy of Social Science: a new introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014. pp. 265-287.
- CHAKRAVARTTY, A. “Scientific Realism”. In: ZALTA, E. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/> (Acessado em 15 de fevereiro de 2019).

- CHAKRAVARTTY, A., VAN FRAASSEN, B. “What is Scientific Realism?”. *Spontaneous Generations*, Vol. 9, Nr. 1, pp. 12-25, 2018.
- CHANG, H. “Is Water H<sub>2</sub>O? Evidence, Realism and Pluralism”. *Boston Studies in the Philosophy of Science*, v. 293. London: Springer, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Preservative Realism and Its Discontents: Revisiting Caloric”. *Philosophy of Science*, Vol. 70, pp. 902-912, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Realism for Realistic People”. *Spontaneous Generations*, Vol. 9, Nr. 1, pp. 31-34, 2018.
- CREASE, R. “A Medida do Mundo: a Busca por um Sistema Universal de Pesos e Medidas”. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- DOMOTOR, Z., BATITSKY, V. “The Analytic Versus Representational Theory of Measurement: A Philosophy of Science Perspective”. *Measurement Science Review*, Vol. 8, Nr. 6, pp. 129-146, 2008.
- DUHEM, P. “Algumas Reflexões Sobre as Teorias Físicas”. Trad. Marta da Rocha e Silva e Mônica Fuchs. *Ciência e Filosofia*, Vol. 4, pp. 13-37, 1989.
- GHINS, M. “Scientific Representation and Realism”. *Principia*, Vol. 15, Nr. 3, pp. 461-477, 2011.
- HAACK, S. “Defending Science – Within Reason: Between Scientism and Cynicism”. New York: Prometheus Books, 2007.
- HACKING, I. “Experimentation and Scientific Realism”. *Philosophical Topics*, Vol. 13, Nr. 1, pp. 71-87, 1982.
- INSTITUTO NACIONAL DE METROLOGIA, QUALIDADE E TECNOLOGIA. “JCGM: 100 – 2008. Avaliação de dados de medição: Guia para a expressão de incerteza de medição – GUM 2008”. Duque de Caxias, INMETRO, 2012a.
- \_\_\_\_\_. “JCGM: 200 – 2012. Vocabulário Internacional de Metrologia: Conceitos fundamentais e gerais e termos associados – VIM 2012”. 3 ed. Duque de Caxias, INMETRO, 2012b.
- KYBURG, H. “Quantities, Magnitudes, and Numbers”. *Philosophy of Science*, Vol. 64, pp. 377-410, 1977.
- MARI, L., EHRlich, C., PENDRILL, L. “Measurement Units as Quantities of Objects or Values of Quantities: A Discussion”. *Metrologia*, Vol. 55, Nr. 55, 2018.
- MICHELL, J. “The Logic of Measurement: A Realist Overview”. *Measurement*, Vol. 38, pp. 285-294, 2005.
- PINHEIRO, F. “O que significa ser realista sobre as medições científicas: uma taxonomia para posicionamentos (antir)realistas”. *Perspectiva Filosófica*, Vol. 45, Nr. 1, pp. 1-30, 2018.
- PSILLOS, S. “Scientific Realism: How Science Tracks Truth”. London: Routledge, 1999.
- QUINN, T. “From Artefacts to Atoms – A new SI for 2018 to be Based on Fundamental Constants”. *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 65-66, pp. 8-20, 2017.
- SUPPES, P. “Measurement, theory of”. In: TAYLOR, F. (ed). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998. Disponível em: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/measurement-theory-of/v-1> (Acessado em 20 de dezembro de 2017).

- SWOYER, C. “The Metaphysics of Measurement: Essays on Measurement in the Social and Physical Sciences”. In: FORGE, J. (org.). *Measurement, Realism and Objectivity*. Dordrecht: Reidel, 1987. pp. 235-290.
- TAL, E. “A Model-based Epistemology of Measurement”. In: MÖßNER, N., NORDMANN, A. (eds.). *Reasoning in Measurement*. London: Pickering & Chatto Publishers, 2017. pp. 236-251.
- \_\_\_\_\_. “How Accurate Is the Standard Second?”. *Philosophy of Science*, Vol. 78, Nr. 5, pp. 1082-1096, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Measurement in Science”. In: ZALTA, E. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/measurement-science> (Acessado em 30 de novembro de 2020).
- \_\_\_\_\_. “Old and New Problems in Philosophy of Measurement”. *Philosophy Compass*, Vol. 8, pp. 1159-1173, 2013.
- TELLER, P. “Measurement Accuracy Realism”. In: PESCHARD, I.; VAN FRAASSEN, B. (orgs.). *The Experimental Side of Modeling*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2018. Disponível em: <https://manifold.umn.edu/projects/the-experimental-side-of-modeling> (Acessado em 12 de dezembro de 2020).
- VAN BRAKEL, J. “Norms and facts in measurement”. *Measurement*, Vol. 2, pp. 45-51, 1984.
- VAN FRAASSEN, B. “Introduction: The Changing Debates about Measurement”. In: PESCHARD, I., VAN FRAASSEN, B. (orgs.). *The Experimental Side of Modeling*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2018a. Disponível em: <https://manifold.umn.edu/projects/the-experimental-side-of-modeling> (Acessado em 12 de dezembro de 2020).
- \_\_\_\_\_. “Let’s Take the Metaphysical Bull by the Horns”. In: PESCHARD, I., VAN FRAASSEN, B. (orgs.). *The Experimental Side of Modeling*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2018b. Disponível em: <https://manifold.umn.edu/projects/the-experimental-side-of-modeling> (Acessado em 12 de dezembro de 2020).
- \_\_\_\_\_. “Scientific Representation: Paradoxes of Perspective”. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- WOLFF, J. “The Metaphysics of Quantities”. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- WRIGHT, C. “Truth and Objectivity”. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

## SPINOZA E MCTAGGART\*

### *SPINOZA AND MCTAGGART*

*Ulysses Pinheiro*

<https://orcid.org/0000-0002-7687-1465>

[ulyssespinheiro@gmail.com](mailto:ulyssespinheiro@gmail.com)

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

**RESUMO** *Alguns elementos da teoria do tempo do hegeliano inglês John M. E. McTaggart serão aplicados à filosofia de Spinoza para elucidar a diferença que esse último estabelece entre duração e eternidade. O próprio McTaggart encarrega-se de estabelecer essa relação com Spinoza em seu famoso artigo “A irrealidade do tempo” [“The Unreality of Time”]. Por meio da análise da teoria da essência de Spinoza, mostraremos que essa concepção de eternidade bem como a tese de McTaggart sobre a irrealidade do tempo são incompatíveis com a teoria spinozana. O método comparativo aqui proposto será, justamente, o que nos permitirá melhor compreender, por contraste com as teses de McTaggart, a posição de Spinoza sobre o tempo e a eternidade.*

**Palavras-chave:** *Spinoza. McTaggart. Tempo. Eternidade.*

**ABSTRACT** *Some elements of the theory of time by the English Hegelian John M. E. McTaggart will be applied to Spinoza’s philosophy to elucidate the difference that the latter establishes between duration and eternity. McTaggart himself undertakes to establish this relationship with Spinoza in his famous article “The unreality of time”. By analyzing Spinoza’s theory of essence, we will*

\* Artigo submetido em 29/07/2021. Aprovado em 17/05/2022.

*show that the conception of eternity and McTaggart's thesis on the unreality of time are incompatible with Spinozian theory. The comparative method proposed here will be precisely what will allow us to better understand, in contrast to McTaggart's theses, Spinoza's position on time and eternity.*

**Keywords:** *Spinoza. McTaggart. Time. Eternity.*

### **Introdução: uma definição polêmica**

A Definição 2 da Parte II da *Ética* tem por objeto a expressão “pertencer à essência de uma coisa” [ad essentiam alicujus rei id pertinere]. Eis sua formulação completa:

Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido<sup>1</sup>.

Muitos já notaram o caráter problemático dessa definição, que enuncia, em uma disjunção inclusiva, duas conjunções que Spinoza queria aparentemente tomar como unindo elementos equivalentes, mas que contêm um elemento (o primeiro elemento da primeira conjunção e o segundo elemento da segunda conjunção) que é recusado por boa parte de uma já então milenar tradição filosófica constituída em torno da noção de essência. De fato, que a essência de algo suponha sua existência é, exceto no caso de Deus, uma tese inusual na metafísica que foi herdada por Spinoza. O procedimento, presente nessa Definição 2, de passar abruptamente de uma tese geralmente aceita para uma conclusão polêmica é frequente na prosa spinozana; assim, por exemplo, E2p1 (“O pensamento é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa pensante”) é sucedida, na Proposição seguinte, pela polêmica tese de que “A extensão é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa extensa”, demonstrada provocativamente em apenas uma linha pela observação: “Procede da mesma maneira que a demonstração da Proposição precedente”. Entretanto, há um problema em se adotar esse procedimento no caso específico das Definições. De fato, que um livro como a *Ética*, que parte da premissa de que o real é inteiramente inteligível e *explicável*,

1 As referências à *Ética* dadas entre parênteses ou nas notas de rodapé seguirão o seguinte formato: E4p35 = Parte IV, Proposição 35. Referências às Definições e aos Axiomas, Escólios, Corolários de cada uma das Partes e/ou Proposições assumirão a seguinte forma: o Escólio da Proposição 3, Parte II = E2p3e. Seguiremos, em boa parte das vezes, a tradução da *Ética* realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos (Spinoza, 2015a), coordenado por Marilena Chauí, com modificações pontuais, sempre que julgarmos necessário.

adote uma Definição polêmica parece causar mais dificuldades para sua ordem dedutiva do que quando a mesma conduta é adotada no nível das Proposições, as quais justamente vêm acompanhadas de Demonstrações – de tal modo que a Proposição 2 da Parte II pode remeter o leitor para a Demonstração da Proposição 1. Já as Definições estabelecem dogmaticamente um significado para os termos da teoria, sem se darem ao trabalho de refutar compreensões divergentes.

No caso específico da Definição de essência, o problema é ainda maior porque, ao contrário do que ocorre com outras Definições da *Ética*, que se valem de compreensões tradicionais – geralmente aristotélicas ou cartesianas – dos termos a serem definidos (como é o caso das Definições de Deus, substância, modo, corpo, ideia, e tantas outras), para em seguida subvertê-las argumentativamente ao longo do texto, no caso da Definição de essência é apresentada uma compreensão bastante heterodoxa do *definiendum*, já realizando, diretamente em si mesma, e não nas Proposições subsequentes, a subversão semântica em relação à tradição<sup>2</sup>.

Haveria como evitar esse aparente dogmatismo da Definição 2 da Parte II da *Ética*? Ou ainda: as Proposições que se seguem a ela poderiam de alguma maneira justificar retrospectivamente sua tese heterodoxa? Alguns elementos da teoria do tempo de um hegeliano inglês, mas que também era, a seu modo, um spinozista, John M. E. McTaggart, poderão nos ajudar a elucidar essas questões. McTaggart publicou na revista *Mind*, em 1908, o famoso artigo “A irrealidade do tempo” [“The Unreality of Time”]; logo no início do seu texto, ele menciona o nome de Spinoza como um seu aliado teórico (“o tempo é tratado como irreal por Spinoza, por Kant, por Hegel e por Schopenhauer” (McTaggart, 1908, p. 457)), o que por si só nos autoriza a investigar as possíveis conexões entre as teses dos dois filósofos. Ao usar conceitos de McTaggart para entender a filosofia de Spinoza, o possível anacronismo dessa operação poderá talvez ser compensado pela contribuição que ela pode lançar sobre pontos difíceis da *Ética*. Veremos ao final, no entanto, que algumas teses de McTaggart sobre o tempo são incompatíveis com a teoria de Spinoza. Ainda assim, essa incompatibilidade será ela mesma esclarecedora – pelo contraste que ela ilumina – da posição desse último.

Procederemos em três passos: primeiramente, trataremos de determinar o lugar sistemático que E2d2 ocupa na *Ética*, de modo a preparar nossa investigação com a formulação de algumas de suas premissas fundamentais (seção 1); em seguida, será feita uma exposição de alguns pontos da teoria do tempo de

2 Isso não significa que E2d2 seja a única definição problemática da *Ética*; neste artigo, vamos nos limitar, no entanto, apenas a ela.

McTaggart, restrita aos aspectos que podem iluminar a filosofia spinozana (seção 2); finalmente, serão apontadas algumas inadequações advindas dessa interpretação das teses de Spinoza a partir do esquema conceitual formulado por McTaggart; a teoria spinozana do tempo e da eternidade poderá então ser formulada a partir do seu confronto com os elementos do esquema conceitual de McTaggart que ela não pode aceitar em seu interior (seção 3).

## 1. E2d2 e o conceito de necessidade

À primeira vista, a contextualização da Definição de essência no contexto do sistema demonstrativo da *Ética* não é muito promissora. Com efeito, segundo Martial Gueroult, o fato de a Definição de essência só aparecer explicitamente no começo da Parte II da *Ética*, apesar de o conceito que ela expõe já ter sido usado na Parte I, seria explicado por razões de economia textual. Spinoza estaria lidando, na Parte I, propõe Gueroult, com a definição tradicional de essência (tal como ela é usada, por exemplo, no “argumento ontológico” de Santo Anselmo), a qual implica uma distância ou um “recuo” em relação à coisa da qual ela é a essência; já na Parte II, Spinoza romperia com essa definição tradicional, ao propor uma codependência entre essência e coisa, o que explicaria que só aí fosse necessário defini-la explicitamente (Gueroult, 1974, p. 27). Mas não fica muito claro, nessa leitura de Gueroult, por que um certo conjunto de premissas (dadas em Proposições da Parte I), em que o termo “essência” tem um sentido tradicional, poderia ser usado para derivar conclusões (expressas em muitas Proposições da Parte II), nas quais ocorreria justamente uma reforma desse sentido tradicional. Esse procedimento parece ir contra a estratégia geral da Parte I, a qual principia pela enunciação de definições reais (de substância, modos, atributos, Deus etc.) e elimina, paulatinamente, todas as projeções imaginativas projetadas sobre elas pela filosofia tradicional, usando o sentido já corrigido dos termos nas suas Demonstrações. Se essa correção inicial não é feita no caso da Definição de essência, parece que seu uso como premissa de argumentos posteriores não está justificado<sup>3</sup>. Ou seja, a palavra “essência” seria

3 A interpretação de Gueroult introduz, ademais, uma outra dificuldade na leitura de E2d2, a saber: ela identifica três elementos distintos nessa Definição – e não dois ou quatro, como poderia sugerir sua forma lógica, que articula uma disjunção composta por duas conjunções. Esses três elementos seriam, segundo ele, os seguintes: 1 - aquilo que sem uma coisa não pode nem ser, nem ser concebido; 2 - aquilo pelo qual são dados necessariamente o conceito e o ser da coisa; e 3 - aquilo que, sem a coisa, não pode nem ser, nem ser concebido (*ibidem*, p. 27). Segundo Gueroult, Descartes, por exemplo, aceitaria o elemento 1 como parte de sua teoria das essências, mas não o 2 e o 3. Entretanto, essa nova dificuldade identificada na interpretação de Gueroult talvez se reduza a uma divisão sintática da frase sem consequências para a determinação do seu conteúdo.



ambígua, o que comprometeria a verdade das conclusões do sistema dedutivo que ela determina<sup>4</sup>.

Charles Ramond discorda da interpretação de Gueroult, propondo, ao invés disso, que a doutrina das essências de Spinoza visa, desde a Parte I, a uma reformulação da definição tradicional, ao projetar um modelo matemático sobre os entes físicos e reais (Ramond, 1995, pp. 181-188). Por meio dessa reformulação, tratar-se-ia de garantir que a noção de essência não seja explicada por um modelo ontológico que inclua a noção de transcendência (nem ao menos a transcendência da essência com relação à coisa de que ela é a essência). Ou seja, a imanência da essência à coisa seria a expressão do racionalismo radical de Spinoza, que não admitiria nenhuma distância obscura entre elas. Ao contrário da interpretação de Gueroult, porém, a interpretação de Ramond não explica a razão pela qual a definição de essência só aparece (e, como veremos, só pode aparecer) no começo da Parte II da *Ética*, e não antes.

Se, no entanto, mantivermos a interpretação de Ramond, complementando-a com uma hipótese adicional, podemos remediar essa sua limitação. Essa hipótese pode ser formulada da seguinte forma: os fundamentos para a reformulação *explícita* da definição tradicional de essência só podem ser formulados *após* a realização das provas 1 - de que todos os possíveis são necessariamente produzidos por Deus, e 2 - de que eles o são *exatamente* na ordem em que se seguem uns dos outros. Ora, essas provas só encontram suas conclusões cabais no final da Parte I, onde se mostra a equivalência entre essência e potência divinas – e, portanto, entre a essência e a potência de todas as coisas que se seguem de Deus (não nos esqueçamos de que, para Spinoza, a própria potência de Deus (E1p34) e das coisas por ele produzidas (E3p7) é equivalente à sua essência e (no caso de Deus) à sua existência (E1p11)). Isso não significa, obviamente, afirmar que a essência das coisas finitas implica sua existência (E1a7), mas apenas sustentar a tese mais modesta de que a existência das coisas finitas tem, ela também, um tipo de necessidade – o qual, no entanto, não se explica apenas por sua essência.

Ou seja, E2d2 seria de alguma forma uma *conclusão* derivada do movimento demonstrativo da Parte I: é só a partir do momento em que a *necessidade própria das coisas finitas*, característica do nexos infinito das causas finitas, foi inteiramente explicada, no final da Parte I, que se pode, no começo da Parte II, formular uma definição geral de essência, corrigindo assim sua compreensão

4 Mais adiante no mesmo livro, Gueroult admite que a palavra "essência" tem dois sentidos distintos na *Ética*, mas ele parece confiar que o contexto determina suficientemente em qual deles ela deve ser lida (*ibidem*, pp. 548-549).

tradicional. Mas desde a Parte I as deduções da *Ética* usam apenas o núcleo verdadeiro da definição de essência – embora isso não fosse então claro para os leitores que ainda não tinham deixado para trás seus preconceitos metafísicos herdados da tradição aristotélica-cartesiana –, o qual é finalmente explicitado em E2d2. Torna-se então possível caracterizar as essências por uma propriedade – *um certo tipo* de necessidade – que, à primeira vista, valeria apenas para a essência de Deus<sup>5</sup>, estendendo-a também para a essência de todos os demais entes. Note-se, a esse respeito, que E2d2 propõe uma equivalência entre a essência e a coisa (*res*) da qual ela é uma essência – ou seja, o uso do termo vago “coisa” mostra justamente que o que é definido vale tanto para as “coisas” infinitas quanto para as finitas, para as eternas e para as temporais. Essa propriedade, comum a toda essência, é a propriedade que a essência tem de supor a existência da coisa da qual ela é a essência – embora uma distinção importante ainda seja mantida entre o caso de Deus e o de seus modos, a saber: no caso dos modos, em particular dos modos finitos, é a necessidade das ações de Deus, expressa no nexos infinito das coisas finitas, e não a mera essência da coisa, o que garante a equivalência entre essência e existência. Deixando-se de lado, no entanto, essa distinção, vemos que o que parecia ser um caso excepcional – Deus – revela-se, agora, como a regra geral: para todas as essências, elas são inconcebíveis sem a coisa de que são as essências. Afirmar que só existe um único mundo logicamente possível é outra forma de dizer que a série das essências e a série das existências coincidem (embora a ordem do intelecto e a ordem da imaginação sejam distintas, na medida em que são representações incompatíveis da natureza dessas séries). É justamente da sua separação pelo conhecimento inadequado do primeiro gênero que surge a imaginação do tempo.

Ao contrário do que parecia inicialmente, portanto, o lugar sistemático da Definição de essência nos ajuda a eliminar, ao menos em parte, seu caráter dogmático e sua obscuridade. Mas ainda restam pontos obscuros, como, por exemplo: se há uma equivalência necessária – ainda que com fundamentos diversos – entre essência e existência tanto no caso de Deus quanto no caso das coisas finitas, em que medida tais fundamentos distintos modificam o sentido mesmo da equivalência proposta em cada um dos dois casos? Em outras palavras, se a inseparabilidade entre a essência e a existência de Deus é *absolutamente* necessária, enquanto a inseparabilidade entre a essência e a existência das coisas por ele produzidas é *derivadamente* necessária (na medida mesma em

5 A equivalência entre essência e existência no caso de Deus, estabelecida em E1p11, era reconhecida, pela tradição filosófico-teológica contra a qual Spinoza se voltava, como uma exceção claramente inteligível à regra que as separava.

que se segue da existência de Deus), então se trataria ainda assim do mesmo *tipo* de relação? Responder essa questão nos ajudará a entender pontos difíceis da doutrina das essências da *Ética*, tais como: em que consiste a relação entre existência temporal e eternidade das coisas finitas? Qual é o sentido de afirmar que nós, coisas finitas, podemos “passar” para a eternidade, ou que podemos ter uma parte “maior” ou “menor” de eternidade da mente? Em suma, como o conceito de transição do tempo para a eternidade, requerido especialmente pela Parte V da *Ética*, poderia ser aplicado quando o termo final dessa ação está fora do tempo e não pode, pois, aparentemente, nem ser o ponto final de um percurso temporal qualquer nem ser aumentado ou diminuído, na medida mesmo em que é *dado* eternamente tal como é?

## 2. A série C de McTaggart e a “série das coisas fixas e eternas” de Spinoza

Para dar conta dessas implicações obscuras da teoria das essências de Spinoza, será necessário, pois, elucidar alguns elementos de sua teoria do tempo, da duração e da eternidade, uma vez que é a relação de instanciação do eterno no temporal que está envolvida nessas dificuldades. Veremos que há dois sentidos de atualidade que são unificados justamente por E2d2. Vimos acima que McTaggart declara, no preâmbulo de “A irrealidade do tempo”, sua aliança filosófica com Spinoza (via Hegel) no que diz respeito à irrealidade do tempo. Segundo McTaggart, o tempo é uma realidade subjetiva, ou seja, ele não existe independentemente das percepções de uma mente<sup>6</sup>. Sendo assim, a articulação do domínio temporal ao eterno, isto é, a uma aceção de eternidade que “não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim” (E1d8), envolve o contraste entre uma mera aparência subjetiva e a verdadeira estrutura objetiva da realidade.

Como o texto “A irrealidade do tempo” envolve muitos passos argumentativos, nem sempre inteiramente desprovidos de dificuldades interpretativas, limitar-nos-emos a elencar apenas o mínimo necessário para tentar eliminar as dificuldades assinaladas acima contidas na definição spinozana de essência. McTaggart distingue duas maneiras de representar o tempo: o que ele chama de série A figura

6 “Se, de fato, a série A fosse algo de puramente subjetivo, não haveria dificuldades. Poderíamos dizer que M era passado para X e presente para Y, assim como poderíamos dizer que ele era agradável para X e doloroso para Y. Mas estamos considerando tentativas de tomar o tempo como real, como algo que pertence à realidade ela mesma, e não somente a nossas crenças sobre ela, e isso só pode ser assim se a série A também se aplicar à própria realidade. E, se ela o faz, então em cada momento M deve ser presente ou passado. Ele não pode ser ambos” (McTaggart, 1908, p. 472). Todos os textos citados neste artigo, com exceção dos de Spinoza, foram traduzidos por mim.

cada posição no tempo a partir de sua distinção em termos de passado, presente e futuro; a série B, por sua vez, distingue as posições temporais em termos de anterior e posterior. Como indica o título do artigo, McTaggart pretende provar que o tempo não existe. Para tanto, ele utiliza duas premissas: I - sem a série A, não é possível dar conta da existência do tempo (e, portanto, da série B); II - a série A engendra contradições insuperáveis. Daí se segue a conclusão: III - logo, o tempo não existe. A primeira premissa desse argumento, por sua vez, é provada assim: 1 - a passagem do tempo implica a existência de mudanças nas coisas, e vice-versa (e isso porque um universo no qual todas as coisas permanecessem inalteradas seria, por isso mesmo, um universo atemporal); 2 - considerados em si mesmos, os eventos figurados pela série B são imutáveis: se o evento N sucede ao evento M, então M e N existirão sempre tais como são (nenhum deles pode deixar de existir nem se transformar em outro evento distinto de si mesmo – nas palavras de McTaggart, “Se jamais N veio antes de O e depois de M, ele sempre será, e sempre foi, antes de O e depois de M” (*ibidem*, p. 459)); 3 - logo, a mudança não pode ser uma das características dos próprios eventos. A conclusão de McTaggart é que “há somente uma classe de tais características – a saber, a determinação do evento em questão em termos da série A” (*ibidem*, p. 460). Ou seja, o que muda, e *apenas* o que muda, é o fato de os eventos serem passados, presentes ou futuros. A série B, portanto, só pode existir se a série A existir, pois o sentido de anterior e de posterior depende da ideia de passado, presente e futuro<sup>7</sup>.

Daí não se segue, diz McTaggart, que, se as determinações da série A forem subtraídas, não haveria mais qualquer série: existiria ainda o que ele chama de série C, isto é, “a série de relações entre si permanentes dessas realidades que, no tempo, são eventos” (*ibidem*, p. 461). A série C não envolve tempo nem mudança, mas apenas ordenação. Na verdade, a série C não parece<sup>8</sup> envolver nem mesmo a direcionalidade do percurso de seus elementos: de seu ponto de vista, a ordem M, N, O, P é tão legítima quanto a ordem P, O, N, M. A série A, ao contrário, deve conter em sua estrutura a direcionalidade inerente à ordenação de seus elementos: se uma, e apenas uma, das posições na série C for caracterizada como o presente, então “essa característica da presentidade deve passar ao longo da série de tal modo que todas as posições de um lado do presente tenham sido presentes, e todas as posições do outro lado dela serão

7 Segundo McTaggart, as propriedades de ser anterior e de ser posterior, que caracterizam a série B, são claramente determinações temporais; ora, sem a série A, não haveria mudanças e, sem mudanças, não haveria tempo. Logo, a série B pressupõe a série A (*ibidem*, p. 461).

8 Essa aparência inicial não é totalmente correta, como veremos mais adiante.

presentes” (*ibidem*, p. 463)<sup>9</sup>. *O que passa* com o tempo é a propriedade de “ser presente”, deslocando-se continuamente ao longo da série C e dando origem, assim, à série B.

Dado esse resumo das teses de McTaggart sobre o tempo, podemos inferir que, para ele, a série C é a que representa mais propriamente a natureza das essências eternas na filosofia de Spinoza, justamente na medida em que, nela, a ordenação das essências se dá fora do tempo. De fato, é esse modelo que parece melhor explicar por que, em E1p33e2, Spinoza afirma que, no eterno, “não há *quando*, *antes* nem *depois*” [in æterno non detur *quando*, *ante*, nec *post*] – ou seja, não há série A e, *a fortiori*, não há série B. Não examinaremos aqui como o argumento de McTaggart prova sua premissa 2 e mostra como a conclusão se segue das premissas; voltemos a Spinoza, uma vez que, para o que nos interessa, já temos elementos suficientes para elucidar suas teses a partir desse conjunto de conceitos temporais. Trata-se agora de investigar se os conceitos de McTaggart sobre o tempo são adequados à teoria spinozana.

No *Tratado da emenda do intelecto*, Spinoza afirma que a ciência precisa partir “de alguma essência particular afirmativa”, para dela deduzir “a série das causas, de um ente real para outro ente real”. Essa série, esclarece ele a seguir, não é a “série das coisas singulares mutáveis, mas exclusivamente a série das coisas fixas e eternas [seriem rerum fixarum, æternarumque]” (Spinoza, 2015b, p. 89; G II, 388). Ora, a série eterna das causas apresenta uma direcionalidade única – e um dos principais erros cometidos pelos filósofos e pelo senso comum, não se cansa de repetir Spinoza, é inverter a ordem causal, tomando os efeitos por causas e vice-versa. Se a teoria do tempo de Spinoza fosse descrita nos termos de McTaggart, seria necessário dar conta de como ela preserva a unidirecionalidade da ordenação das “coisas fixas e eternas”, o que pareceria, à primeira vista, ser excluído pela série C, pois, segundo McTaggart, “uma série que não é temporal não tem uma direção por si própria [of its own], embora tenha uma ordem” (McTtaggart, 1908, p. 462). Ou seja, a unidirecionalidade da série parece ser tomada, por McTaggart, como uma propriedade meramente subjetiva daqueles que a contemplam<sup>10</sup>, o que claramente não é o caso na teoria de Spinoza. Com efeito, sem a ordem lógica que parte do fundamento para o consequente, a mera sucessão imaginativa da duração não pode explicar, segundo Spinoza, a assimetria da ordem causal (eu posso *imaginar* indiferentemente que Y se segue

9 Como afirma Michael Dummett, a série A envolve “token-reflexive expressions” (Dummett, 1960).

10 “Uma série não-temporal, portanto, não tem nenhuma direção em si mesma [in itself], embora uma pessoa a considerando possa tomar os termos em uma direção ou em outra, de acordo com sua própria conveniência” (McTaggart, 1908, pp. 462-463).

de X ou que X se segue de Y, e é só a ordem do *intelecto* que poderá determinar a unidirecionalidade dessa relação). Ora, essa ordem unidirecional parece ser dada apenas pelas séries A ou B, que figuram as coisas ordenadas segundo um “antes” e um “depois”, e não pela série C.

Essa impressão inicial sobre a insuficiência da série C é, no entanto, amenizada no final do artigo de McTaggart. Em sua última página, são elencadas algumas perguntas que ainda deverão permanecer em aberto naquele passo de sua investigação, mas que deixam vislumbrar, em algumas das alternativas que elas articulam, uma forma de atribuir unidirecionalidade à série C. As duas questões relevantes neste contexto são as seguintes:

Se há algo como a série C, as posições nela são simplesmente fatos últimos ou são determinadas pelas quantidades variadas, nos objetos que ocupam aquelas posições, de alguma qualidade que é comum a todas elas? E, se for assim, o que é essa qualidade, e é uma maior quantidade dela que determina que as coisas a aparecer como posteriores, e uma quantidade menor que as determina a aparecer como anteriores, ou é o contrário que é verdadeiro? (McTaggart, 1908, p. 474)

Dependendo das respostas escolhidas, McTaggart sugere que poderia haver, na representação do tempo pela série A, algo de verdadeiro, na medida em que ela expressa, ainda que inadequadamente, a série C<sup>11</sup>. Como essas questões não são respondidas no artigo, deveremos procurar suas respostas em outros lugares.

Para tanto, recorramos à interpretação da teoria spinozana do tempo elaborada por um outro comentador da primeira metade do século XX, Harold F. Hallett, especialmente tal como ela aparece em seu livro *Æternitas. A Spinozistic Study*. Hallett escreve esse livro no mesmo contexto cultural do qual faz parte o artigo de McTaggart. Mas, além de compartilhar com esse último teses substantivas sobre a relação entre tempo e eternidade<sup>12</sup>, uma vantagem especial do exame das teses de Hallett no presente contexto é que ele as usa diretamente para formular uma interpretação da filosofia de Spinoza, como indica o título de seu livro.

11 “Fosse isso verdade seguir-se-á que, na nossa percepção dessas realidades como eventos no tempo, haverá alguma verdade tanto quanto algum erro. Através da forma enganadora do tempo, apreenderemos algumas de suas relações verdadeiras. Se dissermos que os eventos M e N são simultâneos, dizemos que eles ocupam a mesma posição na série temporal. E haverá alguma verdade nisso, pois as realidades, que percebemos como os eventos M e N, de fato ocupam a mesma posição em uma série, embora ela não seja uma série temporal” (McTaggart, 1908, p. 473).

12 No livro de Hallett aqui examinado, ele cita McTaggart em apenas uma ocasião, quando discute o modo como cada parte da *Natura naturata* “reflete” ou “reproduz” sua totalidade, sempre em um grau de perfeição cada vez menor, de acordo com a subdivisão dessas partes em partes de partes etc. (Hallett, 1930, pp. 209-210). Os conceitos de McTaggart são usados por Hallett justamente para exprimir esse ponto (“Portanto, a κένωσις eterna dá nascimento ao tempo, e a imperfeição à transitoriedade; e, portanto, também para cada parte o todo é parcialmente transparente e parcialmente opaco; é parcialmente entendido e parcialmente imaginado; é parcialmente eterno e parcialmente na duração [duralional], i.e. sempiterno” (*ibidem*, p. 211)).

Sem se referir explicitamente às questões mencionadas acima, que encerram o artigo “A irrealidade do tempo”, Hallett aceita que é uma certa “qualidade” presente na série C<sup>13</sup> que determina que as coisas apareçam como anteriores e posteriores. De fato, segundo ele, a duração, por si só, não pode explicar a natureza do tempo, uma vez que ela não fornece o fundamento para sua irreversibilidade. Sendo uma ordenação serial de elementos mutuamente exclusivos, qualquer um dos pontos de uma série temporal é equivalente a qualquer outro – nesse sentido, ela é “neutra” quanto à direcionalidade<sup>14</sup>. É apenas a ordem inclusiva do intelecto, a qual conecta os elementos da série por implicação lógica, que, segundo Hallett, permite explicar a produtividade do real, partindo do fundamento e chegando ao fundado:

a duração se transforma em uma ordem real [a real order] somente na medida em que [in the degree in which] transcende o tempo por sua dependência da qualidade. Só um todo relativo pode durar, e só a duração de um todo relativo é irreversível. Ela escapa da neutralidade como expressão da ordem sistemática (Hallett, 1930, p. 33).

Nesse trecho, identificamos o que poderia parecer uma primeira divergência com McTaggart, na medida em que a série A é dita se “transformar” em algo “real” ao ser associada à série C. Ou seja, ao invés de concluir pela irrealidade do tempo, tal como McTaggart, Hallett parece lhe conceder uma realidade que é superior ao mero “reflexo” obscuro da verdade que McTaggart reconhece nele. Para além dessa divergência, é enunciada nesse trecho uma concordância mais profunda com McTaggart: para ambos os comentadores, é a ideia hegeliana de uma *verdadeira totalidade* que é suposta por eles ao proporem a existência de uma dependência entre a direcionalidade da série A e a “ordem de inclusão” (Hallett, 1930, p. 32) da série C. A conexão entre realidade e totalidade mostra, finalmente, que a oposição inicial mencionada acima entre os dois autores sobre o estatuto irreal do tempo é apenas aparente, pois Hallett de fato se alinha interamente à interpretação de McTaggart – ele chega a usar, em uma passagem de seu texto, a palavra “transição” entre aspas, como a indicar que ela não deve ser tomada literalmente:

É a distinção entre a transição irreal ou temporal e a ‘transição’ real ou *nisus* lógico (o qual na exposição analítica aparece como transição *falsa* [*feigned*]) que torna clara a natureza essencial da *acquiescentia* e a beatitude, e sua relação com a alegria. A transição temporal é irreal porque é uma contradição em termos... (*ibidem*, p. 57).

13 Hallett não usa, em seu livro, as expressões “série A, B ou C”; as empregaremos aqui na medida em que suas teses estão servindo a uma elucidação da teoria do tempo de Spinoza, por meio das teses de McTaggart.

14 Há aqui um eco das teses de Leibniz sobre o espaço e o tempo expostas em sua correspondência com Clarke.



Segundo essa perspectiva hegeliana sobre a realidade como realidade total, a representação imaginativa do tempo é o reino da separação abstrata. Apenas as séries representadas pelo intelecto puro (o vocabulário aqui é spinozano, e não hegeliano) figuram os eventos singulares como modificações de uma substância única, modificações essas que não se distinguem nem da própria substância nem das suas outras modificações por meio de distinções reais. As relações substância-modo e modo-modo são, do ponto de vista do intelecto, ou seja, da verdade, distinções modais, enquanto as relações representadas pela imaginação figuram as coisas finitas *como se fossem* substâncias finitas realmente independentes umas das outras. “Para o *Intellectus*”, conclui Hallett, “o processo no tempo da causa para o efeito [...] dá lugar à sucessão [procession] de fundamentos e consequentes na eternidade” (*idem*).

A lacuna deixada na nossa citação dessa frase é significativa para avaliarmos a correção da interpretação que Hallett – e, por meio dele, McTaggart – oferece da doutrina de Spinoza. Essa lacuna é preenchida por uma qualificação da palavra “processo”, qualificação essa colocada entre parênteses: o processo em questão é “(a transição berkeleyana de ‘signo’ para ‘coisa significada’: uma descrição que Spinoza poderia, até este ponto, ter aceitado)”. Ou seja, a sucessão temporal limita-se a conexões contingentes entre signos e coisas, enquanto a série das coisas fixas e eternas apresenta as *razões* das conexões – e, portanto, sua necessidade. *Ser* é convertível com *ser necessário*, e a necessidade implica totalidade. “De acordo com Spinoza”, conclui Hallett, “a ordem real é a ordem lógica ou intelectual, a qual não é uma mera ordem temporal corrigida, mas procede em um plano diferente: não há correspondência ponto a ponto entre eventos no tempo e os estágios da ordem lógica” (Hallett, 1930, p. 31)<sup>15</sup>. Segundo Hallett, o passado e o futuro devem de alguma forma se tornar presentemente *dados* – justamente, como uma essência eterna<sup>16</sup>.

Dado esse complemento à teoria de McTaggart pela exposição do spinozismo de Hallett, podemos então examinar se a direcionalidade serial fornecida pelo fundamento, tal como elucidada pelo último, é suficiente para dar à série C a orientação da sucessão causal demandada pela teoria spinozana sobre a série “das coisas fixas e eternas”.

15 Deve-se notar que a interpretação de Hallett sobre a teoria spinozana é incompatível com a solução para o problema da contradição da série A proposta por Sorabji. De fato, como vimos acima, esse último propõe que a contradição é eliminada pela linguagem das datas. Segundo Hallett, ao se eliminar a referência ao passado, ao presente e ao futuro, substituindo-a por datas, caímos em outra contradição, pois, segundo ele, datas supõem termos dêiticos temporais: “se os fantasmas do passado e do futuro são resolutamente exorcizados do anterior e do posterior, do antes e do depois, nenhum tipo de datas absolutas em uma continuidade do tempo macroscópico pode permanecer” (Hallett, 1930, p. 30).

16 Daí por que ele deve criticar a ideia de passado puro defendida por Henri Bergson (*ibidem*, pp. 59-60).



### 3. Spinoza contra McTaggart: as séries A e B'

Há duas dificuldades centrais na aplicação das categorias formuladas por McTaggart na filosofia de Spinoza. A primeira delas diz respeito à realidade das séries cujos elementos são relacionados pela causalidade transitiva. Como vimos acima, a “série das coisas fixas e eternas” é, segundo Spinoza, idêntica à “série das causas, de um ente real para outro ente real”<sup>17</sup>. Ou seja, não só a causalidade não é incompatível com a realidade eterna, mas, na verdade, ela *a define*. Lembremos, a esse respeito, que a *Ética* começa com a seguinte Definição: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (E1d1) – o que é a definição mesma de eternidade (“Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna” (E1d8)). A *Ética* é escrita sob o signo da noção de causalidade real, a qual parece, portanto, ser irreduzível a uma outra relação qualitativamente distinta (por exemplo, a relação entre fundamento e consequência). Sendo assim, a série C – tal como formulada por McTaggart e reformulada por Hallett – não parece poder figurar adequadamente o conceito spinozano de eternidade.

É verdade que McTaggart aceita a realidade da relação causal, ainda que ela deva ser expressa em termos que se distanciam de nossa compreensão usual de causalidade – e também, note-se, da de Spinoza. A aceitação da realidade da relação causal por McTaggart fica clara, por exemplo, em um artigo publicado na mesma revista *Mind* alguns anos depois de “A irrealidade do tempo”, intitulado “O significado de causalidade” [The Meaning of Causality] (McTaggart, 1915). Uma das características menos intuitivas da noção de causalidade aí exposta é justamente aquela que nega que a anterioridade temporal implique a identificação do elemento antecedente no tempo como a causa do elemento consequente, justamente porque isso eliminaria, entre outras coisas, a possibilidade de causação entre coisas que fossem tais que pelo menos uma delas fosse eterna. As relações causais, afirma McTaggart, conectam dois termos, mas não é possível identificar um como causa e o outro como efeito. Uma tal identificação seria, assim, uma

17 McTaggart refere-se, em seu argumento, a eventos, enquanto Spinoza descreve os elementos de suas séries como “coisas”. Isso não afeta nossa comparação entre as teses dos dois filósofos, pois as “coisas” spinozanas são elas mesmas, em certo sentido, eventos – isto é, modificações ou afecções da substância única (e o fato de que, em seu texto, é possível intercambiar livremente as expressões “séries de coisas” e “série de causas” é mais um indício dessa assimilação dos entes modais a ações ou eventos). Além disso, como mostra Dummett, a formulação do argumento de McTaggart não é afetada se, ao invés de eventos, ela contivesse a referência a objetos (Dummett, 1960, p. 498).

espécie de *façon de parler* pragmaticamente útil, por sua brevidade, mas, no rigor metafísico, inadequada<sup>18</sup>.

Essa visão sobre a natureza da causalidade, embora possa ser adequada para descrever partes da filosofia de Leibniz<sup>19</sup>, não se aplica sem problemas à de Spinoza. Para o que nos interessa investigar aqui, a saber, a série das coisas eternas e sua relação com as coisas existentes na duração, bastaria citar E2p7 (“A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”), a qual tem uma demonstração universal que vale, pois, tanto para as coisas eternas quanto para as temporais (“É patente pelo Ax. 4 da parte I. Pois a ideia de qualquer causado depende do conhecimento da causa de que ele é efeito”). Para a representação adequada dessas séries causais, é preciso identificar quais elementos da série são as verdadeiras causas e quais são seus efeitos (o que a imaginação não é capaz de discriminar com a mesma acuidade da razão e da intuição intelectual). Ora, como vimos, a identificação de quais itens da realidade são causas e quais são efeitos não só é possível na metafísica de Spinoza, como é ela que lhe permite caracterizar a realidade mais perfeita – Deus. Deus é composto pela nota característica de ser “causa de si” e causa de tudo o que existe “em si”, inclusive causa da realidade (da essência e da existência) das coisas finitas. Portanto, se a série C de McTaggart é compatível com a existência de relações causais, mas não com a identificação dos seus *relata* como causas ou como efeitos, então sua série C não é uma representação adequada da eternidade e do tempo tais como eles são concebidos pela filosofia de Spinoza.

A interpretação de Hallett sobre a causalidade parece, à primeira vista, adequar-se melhor à filosofia de Spinoza. Como vimos, o processo temporal que vai da causa para o efeito é substituído, segundo Hallett, pela representação adequada do intelecto puro, a qual relaciona os elementos da série C segundo uma espécie de sucessão lógica – isto é, eterna – que vai dos fundamentos às suas consequências. Embora a relação causal seja, como no caso de McTaggart, apenas uma manifestação mais ou menos imperfeita da ordem eminentemente

18 “Decerto, estou falando aqui do uso filosófico. Na vida ordinária, deve-se sem dúvida dizer que um ato particular de beber álcool é a causa de um estado particular de embriaguez. Mas, filosoficamente, devemos dizer somente que o ato de beber e a embriaguez entraram em uma relação causal um com o outro [stood in a causal relation to one another], uma vez que eram substâncias existentes que entraram em uma relação de implicação [stood in a relation of implication]. Qual implicação, ou ainda, quais implicações elas podem ser, depende das várias características de cada uma” (McTaggart, 1915, p. 338).

19 No que diz respeito à causalidade no nível fenomênico, Leibniz admite que o vocabulário causal pode ser usado por razões pragmáticas, embora, metafisicamente falando, a rigor não exista causalidade entre as substâncias existentes no mundo (*Monadologia*, § 51; G VI, 615). O próprio Leibniz, no entanto, não se furta a discriminar causas de efeitos no nível das coisas em si mesmas, tal como no caso da criação do mundo por Deus e da produção de afecções internas pelas mônadas.

real, Hallett distingue (com Spinoza) dois sentidos de causalidade: a transitiva e a imanente. É apenas a primeira, segundo ele, que está descartada, por supor a exterioridade dos momentos no tempo<sup>20</sup>. Com essa distinção, portanto, parece ter sido preservada uma ordem causal genuína, na qual os elementos da série podem ser identificados como causa e efeito. Essa primeira impressão, no entanto, não é suficiente para garantir a aplicabilidade das teses de Hallett à filosofia de Spinoza, pois esse último deve manter a realidade de ambas as formas de causalidade, a imanente e a transitiva, sem o que, como veremos na conclusão, não seria possível explicar a *passagem* do registro temporal para a eternidade. Se as causas transitivas não fossem reais, E1p28 não poderia ser formulada como parte do sistema metafísico da *Ética*. De fato, lemos aí:

Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito.

É porque as séries das causas transitivas são reais que é possível discriminar, em E2p45e, dois sentidos igualmente válidos de causalidade: a determinação das coisas singulares por outras coisas singulares e “a força pela qual cada qual persevera no existir”, a qual se segue imanentemente “da necessidade eterna da natureza de Deus”.

Há uma segunda dificuldade na aplicação da série C de McTaggart (e, sob esse mesmo aspecto, da de Hallett) à teoria spinozana sobre o tempo e a eternidade. Essa nova dificuldade está ligada ao fato de que, para Spinoza, não só a série das causas transitivas é uma série de coisas reais, mas sua representação imaginativa na duração não é ela mesma caracterizada como irreal. Sendo assim, a série das ideias imaginativas não é contraditória, pois nada que é real (ainda que com um grau menor de realidade) pode ser contraditório. Para Spinoza, a série A é apenas disparatada, sem ordem lógica, formada por um conjunto que, por aparecer para as mentes finitas como uma coleção de fatos brutos ou de contingências não conectadas por quaisquer relações lógicas, justamente *por isso* não envolve contradições entre seus elementos nem no interior de cada um deles. E a imaginação é real não apenas porque (como para McTaggart) ela

20 “Mas a tese de Spinoza é que toda causação genuína é imanente ou genética em sua natureza real, embora para as *partialitas* do ser finito ela possa parecer como transitiva e, portanto, como tendo duração (Hallett, 1930, p. 58).

expressaria inadequadamente certas propriedades da série das coisas eternas, mas porque o “tempo ou duração” (E1d8) não constituem uma ordem do ser realmente distinta do ser de Deus, o ente sumamente real<sup>21</sup>. As coisas finitas são modos existentes de Deus, ao qual elas são imanentes, e suas imaginações são fenômenos reais.

De fato, Spinoza não chega nem mesmo a *negar* que a série A seja contraditória, pois ele nem ao menos pode considerar a possibilidade aventada por McTaggart de que haveria uma contradição em se atribuir ao mesmo evento as qualidades de ser passado, presente e futuro. A posição de Spinoza sobre esse ponto, caso ele considerasse uma tal possibilidade, seria provavelmente parecida com a objeção que Richard Sorabji dirigiu contra McTaggart em seu livro *Tempo, criação e contínuo* [*Time, Creation and the Continuum*]. Segundo McTaggart, a contradição inerente à série A não seria eliminada se disséssemos que um dado evento era passado no passado, presente no presente e futuro no futuro, uma vez que os predicados de “ser passado”, “ser presente” e “ser futuro” teriam de ser aplicados a cada uma dessas novas instâncias, gerando assim um círculo vicioso nessa tentativa de refutação de seu argumento (McTaggart, 1908, p. 468). A objeção de Sorabji é a de que é possível evitar essa reiteração da suposta contradição assinalada por McTaggart por meio do uso de uma linguagem estática de datas – por exemplo, “presente em 2021”, “passado em 2020” e “futuro em 2022”. Como não se trata, nesse caso, de definir “passado”, “presente” e “futuro”, mas apenas de eliminar a suposta contradição da série temporal mediante uma caracterização dessas qualidades temporais (Sorabji, 1983, pp. 68-69), a linguagem estática dos eventos não constituiria, ao contrário do que propõe McTaggart, uma petição de princípio<sup>22</sup>.

21 Entre Deus e seus modos não vige uma distinção real nem uma distinção de razão, mas sim uma distinção modal.

22 Logo após anunciar seu objetivo de estudar a série das “coisas fixas e eternas”, o *Tratado da emenda do intelecto* é bruscamente interrompido no meio de uma frase, sem jamais vir a ser retomado pelo autor. Muitas explicações já foram dadas para essa interrupção, a mais famosa delas, talvez, formulada por Gilles Deleuze, segundo a qual o instrumento que faltava a Spinoza na época (e que só seria elaborado na *Ética*) é o conceito de noções comuns (Deleuze, 1968, p. 272). De fato, o texto interrompe-se justamente quando afirma ser preciso “estatuir [...] algo de comum [aliquid commune]” às “propriedades positivas” do pensamento, listadas mais acima, a partir do qual a “essência do pensamento” pudesse ser deduzida. Mas devemos notar que uma outra explicação para a interrupção abrupta do texto também é possível, a partir do que vimos até agora. De fato, a exigência de “algo de comum” é parafraseada, na frase seguinte, a qual encerra bruscamente o texto, como a busca por “algo que, uma vez dado, [faz com que] elas [as coisas] necessariamente sejam dadas, e que, uma vez suprimido, [faz com que] todas elas sejam eliminadas” (Spinoza, 2015b, p. 392). Ou seja, Spinoza esboça, nessa passagem, sua reelaboração da definição tradicional de essência, só formulada claramente na *Ética*. Portanto, talvez o que falte ao texto seja, justamente, uma nova definição de essência, na qual também as coisas sejam condições necessárias e suficientes de suas próprias essências, transformando, assim, a série C em uma espécie de série B, isto é, em uma “série das causas, de um ente real para outro ente real”. A partir daí, seria possível formular uma definição adequada da “essência do pensamento”.

Denominemos essa representação estática dos eventos por meio de datas de série B'. Esse nome se explica porque ela se parece mais com a série B do que com as séries A e C: porque a série B descreve os eventos temporais segundo o “antes” e o “depois”, ela não se exprime diretamente por meio de um dêitico que situe o enunciador da série no momento presente (tal como na série A, a qual seria mais próxima da imaginação segundo ela é descrita por Spinoza)<sup>23</sup> nem, evidentemente, de uma figuração eterna de realidades que, apenas no tempo, são eventos (tal como na série C). As essências são, para Spinoza, *eventos* eternos<sup>24</sup>, encadeados entre si segundo uma ordem causal real. Além disso, a duração não é, segundo ele, uma mera aparência: é apenas *a medida* da duração, ou seja, o tempo, que é um ente de imaginação desprovido de realidade. A noção spinozana de “essência atual” refere-se, justamente, às essências que existem na duração (E3p7).

Se aceitarmos a introdução dessa nova série B' para descrever a teoria do tempo e da eternidade de Spinoza, veremos que a relação entre tempo e eternidade pode ser reduzida à contraposição (e conjugação) entre as séries A e B', dependendo se o tempo for figurado, por assim dizer, a partir “de dentro” do fluxo temporal ou “de fora” dele. Na série A, o “presente que passa” é identificado à perspectiva de uma individualidade capaz de representar indexicalmente o tempo desde seu ponto de vista interno. Na série B', o nexos causal é representado sob o aspecto da eternidade, ou seja, tal como ele existe no intelecto infinito de Deus, fora de qualquer perspectiva particular, como um presente eterno, cujos elementos podem ser identificados por meio de datas. É, portanto, a série B' que descreve a estrutura última da realidade, embora a série A também seja real a sua maneira – isto é, como uma realidade *menos perfeita* do que a da eternidade<sup>25</sup>.

23 Embora, como vimos, McTaggart afirme que a série B supõe a série A – o que, segundo Sorabji, não é o caso da linguagem estática de datas, aqui batizada de série B'.

24 A expressão “eventos eternos” é, no limite, um oxímoro, mas seu uso aqui pretende apenas indicar que, ao aplicarmos a representação estática dos eventos proposta por Sorabji às coisas finitas presentes na metafísica de Spinoza, devemos entender que tais “coisas” não são entes substanciais, mas processos. Ou seja, devemos manter em mente que, ao nos referirmos, do ponto de vista da eternidade, àquilo que, do ponto de vista temporal, designamos como eventos, estamos designando *as mesmas coisas* (eventos/processos). A passagem para a eternidade não introduz uma modificação na categoria ontológica das coisas finitas (por exemplo, não os transforma de eventos em objetos). Sobre o uso da palavra “evento” neste texto, cf. nota 17, acima.

25 Toda a Parte V da *Ética* é estruturada em torno da oposição entre esses dois graus de perfeição da realidade, o tempo e a eternidade.

### Conclusão: passagem para a eternidade

A comparação das teses de Spinoza com as de McTaggart e Hallett conduziu-nos a uma dupla especificação de sua teoria em relação à interpretação de seus comentadores: em primeiro lugar, a ordem das coisas eternas é uma série causal que comporta uma dupla determinação, a imanente e a transitiva; em segundo lugar, a duração temporal não é afirmada por Spinoza ser irreal, embora ela seja menos real do que as coisas eternas. Sem essas especificações, alguns elementos importantes do pensamento de Spinoza não poderiam ser explicados. Detenhamo-nos em apenas um deles, o que explica a passagem da duração para a eternidade.

Na verdade, o termo “passagem” é um tanto inexato, pois as séries A, B, B’ e C são descrições de uma só e mesma realidade. Nem McTaggart, nem Hallett, tampouco Spinoza pretendem se referir a dois mundos distintos com as expressões “série das coisas singulares mutáveis” e “série das coisas fixas e eternas”. Trata-se de um único mundo, deste mundo no qual habitamos, visto a partir de duas perspectivas diferentes. Todas essas séries são, portanto, uma só realidade: assim como corpo e mente “são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras”, formando “uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas” (E2p7e), a série B’ é a representação das essências das coisas “sub species ætaernitatis”, enquanto a série A é *essa mesma série B’* na medida em que é a representação das existências das coisas “sub species durationis”.

Como vimos acima, a coincidência entre essência e existência, que no caso de Deus ocorre por uma necessidade interna à essência divina, é válida também para as coisas finitas, não pela sua essência, mas pelo nexos infinito das causas que constitui o único mundo logicamente possível. Todas as essências possíveis existiram, existem ou existirão, e sua existência ocorrerá no tempo segundo a ordem representada pela série B’, embora cada um dos modos finitos perceba essa última a partir de seu ponto de vista parcial – ou seja, como constituindo uma série A<sup>26</sup>. É por isso que, do ponto de vista do intelecto infinito de Deus, as ideias inadequadas e confusas da imaginação “se sucedem com a mesma necessidade que as ideias adequadas, ou seja, claras e distintas” (E2p36). As séries de ideias inadequadas, mutiladas e confusas presentes em cada mente finita são representadas, do ponto de vista de Deus, de forma adequada. Quando,

26 “Passado e futuro se referem, como disse, antes às relações de seres ativos na duração [enduring active beings] com o tempo. Meu passado é o tempo no qual eu uma vez agi e vivi; meu futuro é o período no qual eu viverei e agirei; enquanto meu presente é a duração na qual apenas eu ajo, e a qual é, pois, o tempo que eu percebo, e no qual eu lembro, percebo e antecipo” (Hallett, 1930, pp. 25-26).

em E5p29e, for afirmado que há duas maneiras de conceber as coisas como atuais, a saber: enquanto as concebemos existir em um tempo e um lugar certos e enquanto as concebemos estar contidas em Deus (ou seja, enquanto são eternas), esses dois sentidos de atualidade são unificados precisamente por E2d2, na medida em que a essência das coisas e sua existência na duração não constituem dois mundos distintos, mas uma só e mesma coisa concebida de duas maneiras diferentes (as implicações dessa coincidência ou dupla implicação entre essência e existência serão desenvolvidas em E2p8).

É porque as duas séries, A e B', são reais que pode haver uma *transição* para a eternidade. Assim, quando Spinoza anuncia, no final de E5p20e: “Portanto é chegado o tempo” [tempus igitur jam est] de passar [transeam] àquelas coisas que pertencem à duração da Mente sem relação ao Corpo”, o que é importante aí é menos o último elemento da frase, no qual a consideração de uma mente sem corpo supostamente contradiz o paralelismo enunciado em E2p7, do que seu primeiro elemento, no qual Spinoza se volta metalinguisticamente a seu próprio texto e enuncia a *transição* de sua teoria para *um outro* tópico, tópico esse que é, ele mesmo, o modo como se dá a *transição* para a eternidade. Que essa transição se dê imediatamente, como uma espécie de “salto” na eternidade apenas indica que se trata de um conhecimento intuitivo. Ou seja, o movimento em direção à beatitude é o movimento mesmo da teoria a ser exposta na sequência, o qual envolve, em seu instante crucial, um ato de intuição intelectual. Paradoxalmente, o movimento temporal do ato de leitura da Parte V da *Ética* é aquele mesmo que deixa para trás todo movimento e nos instala no ponto de vista da eternidade. Dessa perspectiva, ser livre é *idêntico* a conhecer racionalmente, e o conhecimento verdadeiro é aquele mesmo exposto até esse ponto da *Ética*. É chegado “o tempo”, diz o texto, e é chegado “agora” o tempo de fazer que a eternidade irrompa do interior da temporalidade – ou, nos termos da série B', que o tempo seja ele mesmo figurado sob o aspecto da eternidade. Ser e ser concebido, ideia e coisa, são idênticos segundo o parmenidianismo de Spinoza. Conceber-se como eterno é uma condição necessária e suficiente para ser eterno, de tal maneira que a eternidade reside no interior do próprio tempo, na medida em que esse último não é mais concebido como uma sucessão de pontos atômicos, mas como um contínuo inteiramente dado a si mesmo.

Podemos tirar do que foi exposto a conclusão de que a dependência das essências em relação às coisas de que elas são as essências é uma relação que se limita às modificações que, nos indivíduos, são causadas apenas por suas essências individuais – só isso é, a rigor, *real* e *positivo*. Já os acontecimentos figurados pela série A são derivados daquilo que, nas coisas, participa de seu não ser, o que inclui todas as modificações que têm origem em causas externas



aos indivíduos que têm essas modificações. Ao contrário de Leibniz, segundo o qual as coisas existentes instanciam exatamente suas essências – de tal maneira que *tudo* o que acontece a um indivíduo no tempo faz parte de sua essência eterna, até os mínimos detalhes, não subsistindo, portanto, nenhuma diferença entre essência individual e seus supostos “acidentes”<sup>27</sup> –, para Spinoza, uma essência não pode ser nem ser concebida sem a existência da coisa da qual ela é a essência, embora possa ser e ser concebida sem os acidentes da coisa da qual ela é a essência. Expliquemo-nos melhor: podemos certamente, para Leibniz, distinguir os predicados que descrevem uma essência de seus predicados acidentais a partir da distinção entre predicados *permanentes* (por exemplo, “ser um animal racional”) e predicados *esporádicos* (por exemplo, “ser afetado por uma paixão triste hoje”). Mas *não* podemos distinguir essência e acidentes a partir da oposição entre o necessário e o contingente<sup>28</sup>: faz parte da essência de *x*, *inscrita* em sua natureza desde sempre, o fato de que *x* seria afetado por uma paixão triste *hoje*. O ponto em que Spinoza se afasta de Leibniz diz respeito à noção de *inscrição*<sup>29</sup> presente na teoria da predicação desse último. De fato, para Spinoza, nem tudo o que é atribuível a um ente é um predicado *constitutivo* de seu ser, pois as modificações dos modos de Deus explicadas por causas externas são predicáveis verdadeiramente deles sem fazer parte, por isso, de sua essência individual. Em outras palavras, Spinoza, ao contrário de Leibniz, reconhece que todas as predicções verdadeiras são necessariamente verdadeiras, mas não explica a necessidade das predicções somente a partir do conceito individual de cada coisa, e sim, externamente, a partir do nexa infinito de causas. Em suma, a diferença reside na tese de que, para Leibniz, indivíduos finitos são substâncias individuais, o que é negado por Spinoza<sup>30</sup>.

Quando, na “Explicação” que Spinoza sentiu necessidade de introduzir após a Definição de eternidade (E1d8), ele diz que, porque essência e existência são ambas percebidas como verdades eternas, elas não podem ser *explicadas* “pela duração ou pelo tempo” [per durationem, aut tempus], mesmo se essa duração fosse concebida “sem começo nem fim”, o que ele quer excluir é a duração figurada pela série A. Ou seja, o que ele quer excluir é a confusão

27 Cf. *Discurso de metafísica*, § 13 (G IV, pp. 437-438).

28 Ou, pelo menos, não podemos identificar a necessidade dos predicados essenciais como uma necessidade absoluta ou metafísica: ela é apenas hipotética e, nesse sentido, sua verdade depende do ato divino contingente que criou este mundo atual.

29 Lembremos que o objeto de E2d2 é o significado da relação “pertencer à essência de uma coisa”.

30 Como se sabe, Leibniz desenvolve, no *Discurso de metafísica*, uma série de implicações do conceito de substância individual, partindo da ideia geral de predicação para sua independência epistêmico-lógico-ontológica e, daí, pela mediação do Princípio de Razão Suficiente, para a tese de que a substância deve ser o fundamento explicativo de todas as suas predicções verdadeiras. Ao negar a substancialidade às coisas finitas, Spinoza interrompe essa implicação no meio, recusando a independência ontológica – e, daí, a explicativa – aos modos (aliás, também aos modos infinitos).



entre a figuração eterna do tempo dada pela série B' e a figuração temporal do tempo dada pela série A: enquanto essa última representa o tempo como uma sequência infinita de presentes, a primeira o representa como um todo inteiramente presente em cada uma de suas partes. Assim, se é verdade que, em E3p33e2, Spinoza afirma que, no eterno, “não há *quando*, *antes* nem *depois*”, não devemos nos esquecer de que esse Escólio se segue de uma Proposição que afirma que “As coisas não puderam ser produzidas [produci potuerunt] por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquela em que foram produzidas [productæ sunt]”. O uso da forma verbal no passado indica bem que a “maneira” afeta a “ordem” precisamente no sentido de uma unidirecionalidade sucessiva e causal – ou seja, de uma ordem temporal figurada do ponto de vista da eternidade pela série B'. O “quando, antes e depois” referem-se, pois, apenas à sucessão de presentes figurados pela série A por meio do que Dummett chama de “token-reflexive expressions” (Dummett, 1960, p. 499), isto é, expressões cujo sentido depende da referência que elas fazem a si mesmas e a seu ato presente de enunciação. Em outros termos, a série A é, para Spinoza, idêntica às experiências subjetivas da memória e da imaginação, de modo que criticar a representação do mundo dada pela série A é criticar as representações imaginativas do tempo. A série B', sendo objeto de uma representação racional, é a única figuração objetiva do real, o que inclui a própria sucessão temporal, na medida em que ela faz parte do real.

Portanto, no contexto da interpretação da obra de Spinoza, a figuração da eternidade das essências a partir da série B', e não da série C, parece ser o procedimento mais adequado, na medida em que ela preserva a ordem, a direcionalidade e a identificação das causas e dos efeitos. É a série B' que nos permite entender mais claramente como Spinoza concebia o tipo de dependência das essências em relação à série das coisas existentes. Em suma, se entendermos que as séries A e B' são “uma só e mesma série”, a equivalência entre “essência” e “coisa” presente na Definição de essência se torna clara: ela é “aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido” (E2d2).

## Referências

- DELEUZE, G. «Spinoza et le problème de l'expression». Paris: Les Éditions du Minuit, 1968.
- DUMMETT, M. “A Defense of McTaggart's Proof of the Unreality of Time”. *The Philosophical Review*, Vol. 69, Nr. 4, Oct. 1960, pp. 497-504.
- GUEROULT, M. “Spinoza II: L'Âme”. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.
- HALLETT, H. F. “Æternitas. A Spinozistic Study”. Oxford: Clarendon Press, 1930.

- LEIBNIZ, G. W. “Principes de la philosophie ou Monadologie». In: *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*, Vol. 6. Ed. por C. I. Gerhardt. Olms: Hildesheim, 1962.
- \_\_\_\_\_. “Discours de métaphysique”. In: *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*, Vol. 4. Ed. por C. I. Gerhardt. Olms: Hildesheim, 1962.
- McTAGGART, J. “The Unreality of Time”. *Mind*, New Series, Vol. 17, Nr. 68, 1908, pp. 457-474.
- \_\_\_\_\_. “The Meaning of Causality”. *Mind*, New Series, Vol. 24, Nr. 93, 1915, pp. 326-344.
- RAMOND, C. «Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza». Paris: PUF, 1995.
- SORABJI, R. “Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages”. London: Duckworth, 1983.
- SPINOZA, B. “Baruch de Spinoza Opera”. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, 1925. 4 Vol.
- \_\_\_\_\_. “Ética”. Edição bilíngue. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015a.
- \_\_\_\_\_. “Tratado da emenda do intelecto”. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Ed. Unicamp, 2015b.

**AN EPISTEMIC NON-INDIVIDUALISTIC  
CONCEPTION OF REFLECTION:  
AN ESSAY\***

***ENSAIO SOBRE UM PONTO DE VISTA  
EPISTÊMICO NÃO INDIVIDUALISTA  
ACERCA DA REFLEXÃO***

*Waldomiro José Silva Filho*

*<https://orcid.org/0000-0002-0874-9599>*

*waldojsf@ufba.br*

*Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil*

**ABSTRACT** *This essay aims to motivate an epistemic non-individualistic conception of reflection. The proposal is non-individualistic because (a) it addresses more than individual metacognitive performance and (b) it refers to a situation in which two or more people are in dialogical disagreement about the same subject matter or target proposition; (c) their dispute is based on conversational space and they are entitled to expect one another to be engaged in attempts at truth, avoidance of error, and understanding. I call this proposal a Dialectical account of Reflection (DaR). According to (DaR), reflection is a conscious and intentional intellectual operation through which an individual becomes aware of the contents of disputed beliefs in a dialogical or interpersonal exchange, involving both her own beliefs and the beliefs of her interlocutors. In (DaR), reflection produces the epistemic good of avoiding epistemic vices and promoting epistemic moderation.*

\* Article submitted on 11/11/2021. Accepted on 13/05/2022.

**Keywords:** *Epistemic Individualism. Justification. Reflection.*

**RESUMO** *Este ensaio visa motivar uma concepção epistêmica não individualista sobre a reflexão. A proposta é não individualista porque (a) não considera apenas o desempenho metacognitivo individual; (b) refere-se a uma situação em que duas ou mais pessoas estão em desacordo dialógico sobre o mesmo assunto ou alvo da proposta; (c) essas pessoas realizam uma disputa com base no espaço de conversação e têm o direito legítimo de esperar umas das outras o compromisso com a busca da verdade, evitar os erros e o entendimento. Chamo esta proposta de Perspectiva Dialética sobre Reflexão. Segundo essa perspectiva, reflexão é uma operação intelectual consciente e intencional por meio da qual uma pessoa toma conhecimento do conteúdo de crenças disputadas em uma troca dialógica ou interpessoal, envolvendo tanto suas próprias crenças quanto as crenças de seus interlocutores. Para essa proposta, a reflexão produz o bem epistêmico de evitar vícios epistêmicos e promover a moderação epistêmica.*

**Palavras-chave:** *Individualismo epistêmico. Justificação. Reflexão.*

1. In contemporary epistemological debates, reflection is understood as a metacognitive activity. In this sense, reflecting is an individual self-conscious and self-referential performance characterized as the act of accessing and critically examining one's own beliefs, thoughts, and other epistemic states. However, epistemologists disagree about the epistemic value of this performance and the kind of outcome it could generate. The heart of this disagreement lies in disputes between internalists and externalists about the notion of *epistemic justification* (Alston, 1989). For some epistemologists, justification is a necessary condition for knowledge and is associated with the reflective access the epistemic agent has to reasons that provide guarantees to answerable beliefs (Chisholm, 1988; 1989); for them, a belief can only become knowledge if it is justified, and it is justified only if it is based on reflection. In contrast, other epistemologists consider that epistemic justification involves the natural causal process, whose chain need not necessarily be reflectively accessible to the agent (Goldman, 1979)<sup>1</sup>.

1 I also exclude those who claim that justification (reflective or not) plays no role in the attribution of knowledge (e.g. Kornblith, 2008).

I will not address the debate about justification between internalism and externalism here<sup>2</sup>. My concern only relates to the fact that internalists *defend* and externalist *attack* what I call the *epistemic individualistic conception of reflection* (EICR). (EICR) is a position in which reflection is an operation of the mind, through which an individual epistemic agent consciously accesses, explores, evaluates, endorses, and calibrates the content and reliability of her own beliefs.

When epistemologists talk about the value of reflection, they are almost always referring to (EICR). This article aims to stimulate an alternative way of stating that reflection has epistemic value. I regard reflection as *thinking about thinking*, although not exclusively about my own thinking<sup>3</sup>. I propose an *epistemic non-individualistic conception of reflection*. My proposal is *non-individualistic* because (a) it addresses more than individual metacognitive performance and (b) it refers to a situation in which two or more people are in dialogical disagreement about the same subject matter or target proposition, (c) their dispute is based on conversational space and they are entitled to expect one another to be engaged in attempts to meet epistemic goals (truth, avoidance of error, and understanding etc.)<sup>4</sup>. I call this proposal a *Dialectical account of Reflection* (DaR):

(DaR) Reflection is a conscious and intentional intellectual operation through which an individual becomes aware of the contents of disputed beliefs in a dialogical or interpersonal exchange, involving both *her own beliefs and the beliefs of her interlocutors*.

Accordingly, (DaR) addresses a specific field in Epistemology, which we may call the *epistemology of inquiry* (see Friedman, 2019), since it deals with the (normative) requirements for an agent to be a virtuous researcher and thinker. When a person becomes an inquirer, certain attitudes favor her attainment of epistemic goods. We *hope* she will look for the truth, consider the available evidence, accept the best explanation, cooperate with other epistemic agents, avoid everything that *gets in the way* of knowledge, and so on. Moreover, when someone enters a conflict of opinion with other people, we are entitled to expect them to critically and consciously assess their reason for believing. In the context of disagreement about reasons, reflection could be very valuable.

2 There is important literature on this topic. See Fumerton (1988), Alston (1985; 1986; 1989), Kornblith (2001), Sosa & Bonjour (2003), Goldberg (2007), and Bergmann (2008).

3 In this regard, I am following the arguments put forward by P. Smith (2019).

4 This also applies to the case of *change in belief*, when an individual confronts her own future self.

2. The article is organized into three parts: in the first part, I discuss how E. Sosa (2017), D. Smithies (2015; 2016; 2019) and J. Greco (2019) present reflection as a performance to respond to epistemic challenges to justified beliefs, but not as a condition for knowing<sup>5</sup>; in the second part, I present the idea of a *Dialectical account of Reflection*; and in the last part, I claim that, at least in the dialectical scenario, (a) to reflect is an epistemically reasonable and desirable performance because (b) reflection produces the epistemic good of avoiding epistemic vices and promoting epistemic moderation.

### I. Reflecting as responding to an epistemic challenge

3. Disagreement between epistemologists about the epistemic value of reflection arises as much from research into the conditions of knowledge as from discussions about its value.

In relation to the *conditions of knowledge*, disputes between epistemologists focus on whether reflective justification is a condition for someone to know. They therefore discuss whether reflective justification can overcome at least three obstacles: Agrippa's Trilemma, voluntarism and overintellectualization. In the first case, *Agrippa's Trilemma* functions as follows: if an individual holds the belief *that p* and denies the belief *that ¬p*, she *must* have a justification for this. If the individual declares that she has such a justification, then we may ask her to present it, and to defend it against the three objections: infinite regress (where the reason refers to another reason which, in turn, refers to another reason, *ad infinitum*); *vicious circularity* (where, in the chain of reasons, one reason is justified by a previously presented reason); and arbitrary assumption (where the reason is not based on anything, but is simply assumed without any reason). Secondly, strong doxastic voluntarism usually argues that when we reflect, our beliefs are typically formed by a decision, and our knowledge of our own beliefs is explained by the fact that we decide what to believe because of something we discover about our minds. Finally, reflective justification tends to *overintellectualize* our cognitive activities because people have to be able to intellectually examine their own performances and cognitive achievements; thus, knowledge is rare and poorly distributed across the population.

4. In relation to epistemic value, most epistemologists think that the truth is the highest epistemological goal. But it is also common for philosophers to

5 In the case of Sosa, this is a condition for (*animal*) knowledge.

assume something even more powerful, including the thesis that is referred to as *veritistic value monism*: “Believing truly is unique in being of fundamental epistemic value” (Ahlstrom-Vij, 2013, p. 19). If we think in these terms, the epistemic value of reflection must be explained instrumentally in relation to its reliability or conduciveness towards truth.

Otherwise, from an epistemically pluralistic point of view, we might conceive of another place and value for reflection that is not committed to the thesis that reflection is a (necessary) condition for the attribution of knowledge, understanding or another epistemic state; and is also not committed to the thesis that reflection provides more reliability for true beliefs. In recent works, some epistemologists have assumed a perspective on reflection as a performance that seeks *to respond to demands for reasons in an epistemic set*. They talk about reflection as a critical examination or critical scrutiny that arises from the challenge imposed on an epistemic agent, but not as condition for knowing. For them, reflecting either has a final value or has the instrumental value of maintaining belief as justifiably accountable in the “space of reasons”.

5. In this section, I will discuss recent works by D. Smithies (2015; 2016; 2019), E. Sosa (2015; 2017), and J. Greco (2019) that address the epistemic value of reflection. Although they present important theses about reflection as a condition for maintaining a belief as justifiably accountable within the space of reasons, I note that they retain the notion that reflection is an individual metacognition and, consequently, remains associated with an *epistemic individualistic conception of reflection* (EICR)<sup>6</sup>.

### *1.1 Sosa on judgment and affirming fully aptly*

6. As we know, Sosa established a two-level epistemology, featuring the categories reflective knowledge (RK) and animal knowledge (AK) (Sosa, 2007). Reflective knowledge not only requires apt belief, but apt belief that can also be defended as apt (Sosa, 2007, p. 24; 2011, pp. 67-95). This requires the cognitive agent to have an “epistemic perspective” about her own beliefs, a perspective from which she endorses the source of her belief and from which she can establish that this source is reliable for producing the truth (Sosa, 2009, p. 135). Therefore, for (RK), it is not enough to believe correctly or aptly (to believe the truth of *p* for

6 However, there is a crucial difference between them. In Sosa’s two-level epistemology, reflection is a necessary condition for a type of knowledge, *reflective knowledge*. On the other hand, Smithies and Greco refute the idea that reflection is a condition for knowing.

the sake of one's own intellectual competence), but to believe aptly in an apt belief. It is important to note that *reflective knowledge* requires a *defensibly apt belief*, that is, “apt belief that the subject aptly believes to be apt, and whose aptness the subject can therefore defend against relevant skeptical doubts” (Sosa, 2007, p. 24). Reflection is a condition for a type of knowledge, typically human knowledge (knowing full well). That is to say, reflection is a means to confront, combat and overcome the skeptical (modern) challenge.

In Sosa's thinking, reflection is subjective self-review. For him, “reflection is the *operation of the mind by which it is consciously aware of its own conscious contents*” (Sosa, 2014, P. 175; 2017, P. 101).

Recently, Sosa (2015, 2017) has located the place and value of reflection in the distinction between “credence” and “judgment”. *Credence* is “implicit confidence” in one's own belief, discarding contrary evidence. Along with the reliabilists, Sosa acknowledges that appropriately formed beliefs guide our lives and help us navigate the common world. In everyday life this kind of belief is almost never in serious doubt (Sosa, 2017, p. 8). *Judgment*, on the other hand, is affirmation with the deliberate and conscious intention to competently affirm something against skeptical challenges. Judgment has two characteristics: (a) it “involves a second-order stance regarding one's own affirming” (Sosa, 2017, p. 92) and; (b) it “is affirmation in the endeavor to affirm aptly” (Sosa, 2017, p. 89). Judgment is important for an agent's cognitive economy, because epistemic agents are not only aiming for the truth of the statement; “[t]hey also *judge*, aiming for *aptness* of affirmation” (Sosa, 2017, p. 82).

7. Among other things, the highest level of judgment involves *second-order awareness* and *affirming*. *Second-order awareness* and *affirming* are the products of reflective performance. *Higher-order awareness* can only be conceived in contexts in which the agent already has an apt belief, but needs to make a critical assessment of all the available evidence; this can occur in any context that requires some kind of cognitive assessment (*e.g.* a courtroom, a criminal investigation, a philosophy seminar, but also at the doctor's office or on the basketball court). In order to have higher-order *awareness*, all reasons must be carefully considered, including the agent's initial reasons (Sosa, 2017, p. 101).

Through this reasoning, Sosa (2017) introduces a performative aspect into epistemic attribution: the highest epistemic achievement is to *affirm fully aptly*, and reflective judgment is a necessary condition to *affirm fully aptly*:

The agent *affirms* [...] fully aptly only if guided to a correct and apt affirmation by second-order awareness of his competence to so affirm. [...] The affirmation must be safe because the agent must know that he *would* succeed aptly if he tried, so that *if he*



*affirmed he would do so correctly*, which is tantamount to safety of affirmation and, in turn, to safety of judgment. (Sosa, 2017, p. 90)

The performative act of *affirming fully aptly* or *affirming competently* (more than *affirming correctly*) requires a second-order awareness of one's ability to make an assertion against skeptical challenges, risks, and threats. This is because, through reflection, the agent must know that she is successful and her statement is upheld in safe judgment. If a judgment is, in fact, apt, the affirmation is fully apt and secure.

8. My question is: why should rational agents have to *affirm fully aptly*? More precisely, why does a person have to *affirm competently* rather than *just affirm correctly*? The question is not why *affirming competently* is more valuable than *just affirming correctly* – in fact, *affirming competently* is more valuable, because it reveals a higher degree of examination and safety. The problem concerns the type of commitment that an agent assumes, which requires her to judge her beliefs and to *affirm competently*. Where does the commitment to *affirm competently* come from? Why be *so* rational?

Sosa identifies an individualistic scenario – “epistemic risk” as an element that imposes a judgmental action on the agent and her need to “affirm with propriety”. Sosa is thinking of a self-critical agent, who anticipates the possibility that her beliefs are not sufficiently safe or who is critical of her ability to achieve her epistemic goals. For this agent, the assessment of risk is inherently a second-order performance.

Meanwhile, from a broader perspective, is there a significant difference in daily life between “affirming correctly” and “affirming aptly”? If a person “affirms correctly” that there is a barn in front of her and another person affirms the same thing “aptly”, is the distinction between these “statements” relevant, or of no interest to us? “Affirming” in its strong sense (affirming aptly) is not a behavior we perform in soliloquy. “Affirming” is almost always something we enact in front of other people, when someone challenges us to give our reasons. Outside the context of epistemic challenge, “affirming” in its strong sense does not make sense.

### *1.2 Smithies on critical reflection*

9. D. Smithies (2015; 2016; 2019) develops an auspicious proposal that seeks to offer a theory of justification and establish both a place and an epistemic value for reflection. In addition, Smithies advances arguments in response to

skeptical challenges to the value of reflection, especially as we find them in the works of H. Kornblith (2008; 2012).

Smithies' proposal resides in the gap in epistemology between internalism and externalism and is clearly based on a critical interpretation of W. Alston's epistemology, and inspired by T. Burge. His conception of reflection has strictly epistemological implications (it is the basis of his theory of justification) and metaphysical ones, since, for him, reflection is a necessary condition for an individual to be a person. Smithies argues for a version of the *JJ-Principle*, according to which an agent has a justification for believing in *p* only if she has a higher order justification for believing that she has a justification for believing<sup>7</sup>.

10. Two ideas are central to Smithies' reasoning: *critical reflection* and *responsiveness to reasons*.

Based on a critical interpretation of W. Alston's epistemology, Smithies' starting point (2019, p. 4) is the hypothesis that the theme of epistemic justification is relevant "because of its connection with the practice of reflection on the sustention of our epistemic states". The main challenge of a theory of justification is to explain why a belief must be sustained after it is challenged. For Alston (1989, p. 273), the concept of justification exists "because of the practice of critical reflection on our beliefs, of challenging their credentials and responding to such challenges". For a belief that *p* to be a justified belief, it must be situated in a position that can successfully respond to such a challenge and survive critical reflection (Alston, 1989, pp. 225-6; *apud* Smithies, 2015, p. 226).

In this sense, for Smithies (2015, p. 226), *critical reflection* is a higher-order scrutiny of the justificatory credentials of our beliefs. We therefore find ourselves in a position to examine which beliefs we have justifications for maintaining in the light of this higher-order scrutiny. The result of this is that we can "bring our beliefs into line with our higher-order reflections about which beliefs we have justification to hold". In this sense, justified belief necessitates being reflectively responsive to reasons (Smithies, 2016, p. 58).

7 Here is how Smithies (2019, pp. 12-14) demonstrates *the JJ-Principle*: Necessarily, you have justification to believe that *p*, if and only if you have higher-order justification to believe that you have justification to believe that *p*. The complete argument is: (1) You have justification to believe that *p*, if and only if you have some basis on which you would believe that *p* after a fully justified process of reflection; (2) You have some basis on which you would believe that *p* after a fully justified process of reflection, if and only if you have higher-order justification to believe that you have justification to believe that *p*; (3) Therefore, you have justification to believe that *p*, if and only if you have higher-order justification to believe that you have justification to believe that *p*.

Smithies argues that epistemic reflection is a necessary requirement for an individual to be a person. Although Smithies is in good company, this thesis is not uncontroversial:

Reflection is valuable not because of its reliability, but because it is the *sine qua none* for being a person who can be held responsible for their beliefs and choices. Assuming that personhood is intrinsically valuable, so is reflection. To explain the value of reflection in terms of reliability alone is to overlook the evaluative significance of the distinction between persons and other animals. (Smithies, 2016, p. 66)

For Smithies (forthcoming), an individual is a person if she can be epistemically responsible for her beliefs, choices, and actions and is able to calibrate her beliefs to normative requirements and standards. Like Sosa, Smithies argues that people are different from other animals, among other things, because of their ability to reflect.

12. However, I have two questions about Smithies' proposal. First, he states that the human capacity for reflection emerges from the social and interpersonal context of participation in human relationships (Smithies, 2016, p. 64), while remaining bound to a "robust and normative idealization" of epistemic rationality. This may mean that reflective rationality is not a requirement for everyday human practice (even if it does not mean that it is an irrelevant and unattainable ideal): "[t]he ideal of epistemic rationality may not be humanly achievable, but that doesn't mean we shouldn't try to get as close as we can." (2019, p. 26) Given that reflective ability arises from the context of human interaction, doesn't this context become the entire space for reflective achievement (without having to resort to "robust idealization")? Reflection as a normative idealization (and, as a rarely attainable ideal) is detached from the ordinary practice of human agents involved in the different spheres of cognitive practice. This makes the critical assessment of beliefs rare and, perhaps, practically irrelevant.

Second, how can we be responsive to reasons in a serious and virtuous manner if our reflective capacity is only metacognitive and only examines our own reasons for believing that *p*? The best way to be responsive to reasons is to consider the beliefs and reasons of our interlocutors, critics, and challengers. And in order to do this, we must preserve a certain degree of epistemic modesty or moderation in the confrontation between our beliefs (and reasons) and the beliefs (and reasons) of other people. Therefore, critical reflection cannot be exclusively about my own beliefs and must extend to the beliefs of others. If we consider, from a *charitable* perspective, that the beliefs of others are relevant, we should take them into consideration.

13. Meanwhile, Smithies is not fully committed to (EICR). However, he is only partially committed to a non-individualist perspective. The fact that critical reflection is applied to my own beliefs does not exclude me from reflecting on the beliefs of others. Moreover, it is an important part of social practice for each person to have the ability to critically examine their own beliefs.

### *1.3 Greco on the social value of reflection*

14. John Greco's virtue reliabilism is an original and important contribution to our understanding of the normative dimension of knowledge, especially in his account of the knowledge ascription problem. For Greco (2010), knowledge is a kind of success, which arises from an agent's ability: "knowledge is an instance of a more general normative phenomenon – that of success through ability (or success through excellence or success through virtue)" (Greco, 2009, p. 17; 2010, p. 3).

Greco seeks to explain the normative dimension of knowledge in terms of person-level excellence or intellectual ability. Cases in which we could ascribe knowledge to a person are cases in which that person believes the truth of proposition *p* because her belief was produced by her own intellectual ability. To be more precise, in cases of knowledge, S's success is *attributable* to S's ability, which is the same as saying that it is attributable to S (Greco, 2012, p. 1) and, in this case, true belief is not mere luck.

15. For Greco (2012, p. 17), an ability is a "disposition to achieve some relevant success, in relevant circumstances, relative to some environment, with a sufficient degree of reliability"<sup>8</sup>. Meanwhile, there is some dispute between virtue epistemologists about what sort of ability is required for knowledge.

This question of what abilities are relevant to knowledge is of great importance. Some virtue epistemology theorists consider that, in the face of skeptical challenges, one of the necessary abilities is the agent's ability to reflect on the reliability of her belief (e.g. Sosa). The most frequently recurring case is the Pyrrhonian challenge (or Pyrrhonian Problematic), according to which all knowledge *must*, on the one hand, be grounded in *good reasons* while, on the other, one *must* have reasons for believing that one's reasons are true. This is a central problem for Sosa (1997; 2015, pp. 215-254) and compels him to

8 His argument is: "S has a knowledge-relevant ability A(R C D) relative to environment E = S has a disposition to believe truths in range R when in circumstances C and environment E, with degree of reliability D." (Greco, 2012, p. 18).

theorize about an epistemic higher level and a situation in which the agent has to deal with beliefs challenged by a skeptic.

For Sosa (1997, p. 231), reliabilism does not respond satisfactorily to the demands imposed by Pyrrhonian skepticism. There is a fragment in Sextus Empiricus (AM VII, 52) that Sosa uses to illustrate these requirements: if someone is looking for treasure and she is in a completely dark room, so she can't see anything, can we say that this person has found the treasure, even when she says so? Pyrrhonists tell us that, even if we have *grasped the truth*, we *do not know* that we have done so. Our beliefs are arbitrary (do not constitute knowledge) if we do not know if these beliefs are true and reliably formed. Even if the process is reliable and the belief is indeed true, we cannot attribute knowledge if the agent is not aware that the process is reliable and the belief is true<sup>9</sup>. In addition, it is necessary for this person to be able to reflect on why she believes what she believes.

Greco is not satisfied with Sosa's solution about Pyrrhonian demands and the division between two kinds of knowledge (Greco, 2010, pp. 142-6), but I will not discuss this point here. What I want to highlight is that, for Greco, reflection is epistemically important, but the role of reflection is not to guarantee the reliability of a belief, nor to be a condition for any kind of knowledge.

16. Like his colleagues, Greco (2019, p. 45) conceptualizes reflection as a valuable metacognitive activity. But for him, in particular, its *primary value is social*: "... thinking about our own thinking underwrites our ability to *cooperate* intellectually and practically; to plan, coordinate, execute and evaluate cooperative activity." This social perspective of the value of reflection explains how metacognitive activity can be both essential and moderate: it is essential, because human agency takes place in "the space of reasons"; it is moderate because it is not a condition for knowledge and agency in general, but for social agency.

The activity of thinking and evaluating one's first-order mental states forms part of the network of the cognitive activities of an agent who lives and cooperates with other agents. When reflecting in this sense, the agent finds herself in a position to report her states, defend her beliefs and actions, and coordinate her epistemic and practical performances on the social scene. One requirement of an individual's rationality and coherence is that she has to have the ability to understand her own beliefs, thoughts, desires, intentions, etc. If someone has a belief or intends to do something, she *must* have the power to understand why she

9 Greco (2019, p. 141) discusses this argument.

believes what she does and what it is she wants to do. Since our cognitive and practical lives take place in a social environment, it is obvious that this person can report her cognitive states. This establishes an indispensable possibility for the human condition: the ability to cooperate intellectually and practically, to plan, coordinate, execute and evaluate cooperative activity (Greco, 2019, p. 53).

17. One aspect of Greco's reasoning does not strike me as sufficiently satisfactory: using the first person, he says that "my reasons, intentions, etc. must be consciously available to me if I am to *report these mental states to others*," and this involves coordination and cooperation with others (Greco, 2019, p. 47). But in what sense are we cooperating with others? Only in the sense of planning together, or when I inform others of my personal states? Or in the sense of sharing our beliefs and desires?

Of course, an examination of one's own beliefs – "my thinking about my thinking" – can be a dilettante act, free or spontaneous, as with a person who decides to evaluate her own life or an artist who wants to give a new direction to her artistic career. But in an epistemically relevant sense, "my thinking about my thinking" is not something that occurs spontaneously, rather it is a mental activity that is motivated by demands and expectations that arise in the "space of reasons". This could mean at least two things: (a) my belief exists in the midst of other beliefs, and (b) my belief is in disagreement with other beliefs in the "space of reasons".

It seems to me that there are usually two reasonable motives for us to examine and try to understand our own beliefs: either when we are faced with new evidence (contrary to the evidence that made us believe in the first place) or when someone disagrees with us, challenges us, and asks us to present our reasons. In the latter case, second person beliefs play a decisive role in our assessment of our belief. The way we play cooperative games is also decisive in this assessment. This tension can generate conflict, but reflective capacity is a way for conflict to become a form of social cooperation. What Greco doesn't address is the fact that the capacity to reflect can be thought of as a capacity for scenarios of rational disagreement, involving both our, and our interlocutor's, beliefs. And in this sense, it is not just an individual metacognitive activity. Although Greco is thinking about the network of exchanges between subjects, for him reflection seems to be an individual activity.

#### 1.4 What is missing?

18. In this section, I have tried to present the valuable contributions made by Sosa, Smithies, and Greco to improve our understanding of the epistemic value of reflection. They all seem to agree that reflection is an individual metacognitive activity through which a rational agent evaluates her own beliefs.

For Sosa, reflection is subjective self-review made by a self-critical agent who anticipates the possibility of her beliefs not being sufficiently secure, or someone who is critical of her own ability to attain her epistemic goals. In contrast, for Smithies (2015, p. 226) *critical reflection* is a higher-order scrutiny of the justificatory credentials of our beliefs, and justified belief requires one to be reflectively responsive to reasons. For Greco, the activity of thinking and evaluating one's first-order mental states forms part of the network of the cognitive activities of an agent who lives and cooperates with other agents. But in my opinion, they neglect one aspect: "affirming fully aptly" as "justifying" or "reporting reason" etc. are performative acts we do *for other people, with other people* and in tension with them. In this sense, these acts could be described in the same way that we describe acts of asserting, asking, doubting, telling, believing, knowing something about the world: acts that a person shares with other speakers. I am assuming, without further explanation, that the epistemic agent is a speaking agent.

For a speaker to be able to say "I promise", "I claim", "I know", "I believe", etc., her reflective understanding of this act of speech must incorporate her interlocutor's point of view and assume that she is indeed playing her part to complete the speech act, just as her interlocutor's uptake must incorporate the interlocutor's own understanding of what the speaker's utterance means. But this is more than the acquisition of (first-order) beliefs about the interlocutor's beliefs and reasons.

19. Thus Sosa's, Smithies', and Greco's considerations of reflection remain affiliated to the *epistemic individualistic conception of reflection* (EICR). As I described earlier, (EICR) is the position in which reflection is an operation of the mind through which an individual epistemic agent consciously accesses, explores, evaluates, endorses, and calibrates the content and reliability of her own current beliefs.

## II. Reflecting as answering a *dialectical* epistemic challenge

20. I concluded the previous section by noting that there is something that Sosa, Smithies and Greco do *not* consider to be a central point in the demand for reflection: a critique of the beliefs at stake (my own belief and my interlocutor's belief) – an evaluation of the evidence, an examination of the propositions etc., in short, the *search for reasons* is something that we are committed to doing in our ordinary relationships with other people. It is in the context of confrontation with others in the *epistemic arena* and in conversational dynamics that reflection seems to be relevant.

In this section I will introduce the *epistemic non-individualistic conception of reflection*. This proposal is *non-individualistic* because (a) it addresses more than individual metacognitive performance and (b) it refers to a situation in which two or more people are in dialogical disagreement about the same subject matter or target proposition, (c) their dispute is based on conversational space and they are entitled to expect one another to be engaged in attempts at epistemic goals (truth, avoidance of error, and understanding etc.). In the absence of a more precise expression, I call this a *Dialectical account of Reflection* (DaR).

(DaR) Reflection is a conscious and intentional intellectual operation through which an individual becomes aware of the contents of disputed beliefs in a dialogical or interpersonal exchange, involving both *her own beliefs and the beliefs of her interlocutors*.

(DaR) is deliberately restrictive and refers to a very limited phenomenology. In fact, from a broader viewpoint, reflection may involve two (or more) people with conflicting beliefs, but it may also involve only one person's belief in conversation with another. Moreover, since there is a dialectical reflection, we can apply this to ourselves, as in a "dialogue of the soul with itself," as Plato calls it, or as Descartes does in his *Meditations*. The (DaR) emphasis is on pointing out the error of thinking that this monologue, or "dialogue with oneself," is the only form of reflection, or the privileged form from which the others flow<sup>10</sup>.

I will now seek to clarify this notion.

### *II.1 From ordinary to dialectical reflection*

21. John Greco (2019, p. 46) presents three senses of reflection: (a) the *ordinary sense*: in this sense, reflection is tantamount to thinking or considering something

<sup>10</sup> Thanks to Plínio Smith for pointing out this restrictive aspect of (DaR).



intentionally, consciously, and carefully, for example, when someone reflects on the situation of immigrants, on the criticism she has received from colleagues, and so on; (b) the *philosophical sense*: here, reflection concerns *self-conscious* thinking, being both (i) conscious and (ii) self-directed. As Greco points out, (i) and (ii) can walk separately (since one can consciously think about something different from oneself and one can think of oneself unconsciously), but the philosophical sense integrates these two dimensions and; (c) the *psychological sense*: in this sense, reflection is equivalent to a *metacognitive activity*. The objects of this metacognitive activity are beliefs, reasoning, desires, intentions, cognitive skills, motivational dispositions, strategies for practical reasoning, etc. For Greco, this sense of reflection is both narrower and broader than the *philosophical sense*. It is broader, because it includes both subconscious and conscious thinking. It is narrower, “because it is thinking that is specifically about one’s *thinking*, as opposed to thinking about oneself more generally”.

22. (DaR) incorporates aspects of the *psychological sense*, but does not reduce it to an *individual metacognitive activity*. (DaR) means not only thinking about one’s own act of thinking, but also *thinking about other’s thinking*. In (DaR) reflection is not only a second-order performance<sup>11</sup>, since the person considers her own beliefs and the beliefs of her peers within the dialogical dynamic equally. This is a dialectic and non-individualist perspective.

I use “dialectical” (“conversational” or “dialogical”) because the great motivation for reflecting, in its epistemically relevant sense, is “conversational” or “dialogical” disagreement. This kind of performance is something that, as rational beings, we expect others to do, just as they expect us to<sup>12</sup>. In (DaR) “dialectic” is treated as a broad and imprecise term that means a rational interpersonal exchange about a subject matter in disagreement (this is not a rigorous approach because my goal is simply to suggest a non-individualistic epistemic scenario)<sup>13</sup>. We could call *dialectical conversation* a singular case of conversation motivated by a conflict of opinions about relevant issues, one which may not be resolved by resorting to either empirical or logical evidence. But in this kind of dialectical disagreement, participants are *asking and demanding*

11 This insight emerged out of one of Sven Bernecker’s observations during a conversation in Salvador, Bahia, Brazil.

12 See S. Goldberg (2018a; 2018b).

13 This idea of dialectic has both a classical and contemporary inspiration. In Gadamer’s *Plato’s Dialectical Ethics*, dialectical conversation is the actual way we come to share understanding; for him, the primary sense of *logos* [reason] is *being answerable*, giving an account in conversational disagreement (Gadamer, 1983, p. 27).

*reasons*, since they disagree with each other about their reasons for believing that  $p$  (or not- $p$ ).

Cases in which a conversation takes place between two people who have conflicting opinions are especially important for our epistemic practices, particularly given the essentially social aspect of our cognitive life. These cases are extremely common and often represent the best we can do in our cognitive practices within science, philosophy, politics, or law.

## *II.2 Critical reflection in the public epistemic arena*

23. The first part of (DaR) is close to the idea of “critical reflection” presented by W. Alston (1989) and developed by D. Smithies (2015, 2016, 2019). For Smithies (2015), critical reflection is the activity of revising our beliefs in the light of our higher order reflections about their justificatory credentials. The difference here is that I think the dialectical challenge creates demands and expectations that compel the epistemic agent to *evaluate* both her own justificatory credentials for believing and the justificatory credentials of her interlocutor. The evaluative examination is not undertaken as an individual self-examination in soliloquy about one’s own beliefs. The evaluative examination addresses the reasons that the person presents in the *public epistemic arena*, and that are in conflict with opposing reasons (presented by her interlocutors, opponents or by the person herself).

I understand the *epistemic arena* to be the horizon of public experience in which people take on common epistemic commitments, goals and objectives<sup>14</sup>. These commitments and goals include taking into consideration the available evidence and attaining the truth through intersubjectivity (such intersubjectivity is understood to be “shared” by a group of people). Another commitment may be this: to present reasons in favor of one’s own beliefs and to consider contrary ones when disputes and disagreements occur. As long as these commitments are present, one may discuss the *epistemic arena* in various spheres of human experience, such as with an aquatic mammal specialist, a cardiologist, a lawyer, but also in the most common activities of ordinary life.

14 I would like to thank Tiago Ferreira for alerting me to this passage in C. Elgin (2013, p. 144): “The reasons for them must be specifiable and justifiable to the other members of the epistemic community. Since the realm of epistemic ends is supposed to be the arena within which epistemic agents live their cognitive lives, those commitments must mesh. Not only must each be individually acceptable; all must be collectively acceptable. This means that there are consistency and coherence constraints on what the legislators can endorse.”

### II.3 A dialectical conversation

24. In a *dialectic disagreement* (which requires contrasting reasons) within the scenario of a conversation (which is mediated by language and not only by the belief itself), we have a dialogue motivated by a conflict of opinion. The basic assumption is that each of the interlocutors involved in a disagreement assume that their initial beliefs are true and justified. The question is, what should we do in this situation? It is a conversational rule that, whenever you are asked the question ‘why do you believe that?’, you must provide an answer. From a normative standpoint, we can expect each agent to undertake to recognize that their interlocutor also has reasons to support their opposing beliefs<sup>15</sup>.

The contemporary epistemology of disagreement almost always expects peers in disagreement to consider the same evidence and reasons – and for this reason a major part of the debate is concerned with the possibility of a reasonable disagreement. In contrast, the significance of disagreement between ancient skeptics assumes that peers may provide different evidence and reasons.<sup>16</sup> Sextus Empiricus (Sextus HP I, 164-169) presents disagreement in a specific situation: one person affirms *that*  $p$  and another affirms *that*  $\neg p$  or  $q$ , where  $q$  implies  $\neg p$ . Before the dialectical confrontation, the person only has a belief - no justification has thus far been provided. In the face of disagreement, however, she must justify her opinion, for, if she does not have a reason, her bare assertion is worthless.

25. In dialectical conversation based on disagreement, people investigate whether or not their own beliefs, or those of their interlocutor, are justified, and whether or not their reasons are good, or even conclusive, reasons. The general schemata is:

(DD) *Dialectical Disagreement*: about an object, happening, idea, concepts, any  $f$  phenomenon

(A) J believes that  $a$

(B) K believes that  $\neg a$  (or  $b$  where  $b$  implies  $\neg a$ )

(C) K challenges J to explain why J believes  $a$  and not  $\neg a$

(D) J challenges K to explain why K believes  $\neg a$  and not  $a$

15 Some of these points were developed in Silva Filho & Rocha (2018).

16 The ancient skeptics do not specifically address the issue of epistemic peers. Disagreement appears as one of Agrippa's *Five Modes*, leading to the suspension of belief. I would like to thank Diego Machuca for making me aware of this.

When only (A) and (B) occur, we can imagine that both J and K will refuse to continue the dialogue. If we leave aside an idealized individual, whose rationalism requires them to remain in a permanent arena of consistent arguments, willingness to continue the dialogue is not only an epistemic requirement, but also a moral one. We can then imagine that, for some reason, deciding between  $a$  and  $\neg a$  is relevant to both J and K; that for both J and K it is not a matter of indifference whether they believe  $a$  or  $\neg a$ , since these beliefs affect the epistemic position of these individuals in relation to the world, to themselves and to other individuals.

In order to follow this reasoning, we are dealing with disagreement from the perspective of a dialogue, which involves a second person<sup>17</sup>. Although the steps from (A) to (D) constitute an idealized scheme, dialogue is a normative linguistic-communicative performance: to conduct a dialogue, one *ought* to do, and to do is to present reasons, examine other people's reasons, and assess one's beliefs in order to arrive at the truth, knowledge, understanding, and so on<sup>18</sup>.

At the outset, the interlocutors do *not* assume what the contemporary epistemology of disagreement calls a *Position of Equality*. If J believes  $a$  and rejects  $\neg a$  (while K believes the opposite), and also thinks she has good reasons to believe  $a$ , she obviously thinks she is in a superior position<sup>19</sup>. It is necessary to skeptically show her that she is not in the superior position that she thinks she is. Following the dialogue is a skeptical requirement and the norms of dialogue are imposed by the condition that J and K are rational, if fallible, agents – because they are cooperative, charitable, conversationally competent. For this reason, the fact that J and K start out with beliefs that they accept as the truth does not prevent them, at the outset, from attributing the condition of epistemic peer to their interlocutor and assuming the *Principle of Charity*. As Davidson reminds us, this principle is the precondition for two people to be able to talk and disagree about something: in order for one individual to be able to understand the meaning of the utterances of the other, she must suppose that this individual is a rational being, who formulates utterances with meaning, which are (in most cases) true (Davidson, 1973).

In the epistemology of disagreement, discussions frequently address idealized scenarios and involve hyper-rational beings who strictly obey the laws

17 One great example is Williamson's *Tetralogue: I'm Right, You're Wrong* (2015).

18 I believe that some of these results may be generalized to a situation in which a subject disagrees with her past or future self, but, for now, I am going to remain neutral about this. Similarly, I have avoided the third person perspective or that of the *omniscient narrator*.

19 I would like to thank J. Matheson for reminding me that the supposition that the individual must have "good reasons" is fundamental to the reasoning expressed in this phrase.

of classical logic<sup>20</sup>. From a (DaR) perspective, agents are fallible beings, who have an incomplete understanding of the cognitive content of their own and their interlocutor's states, who only have access to a partial set of information and may be influenced by feelings and emotions. In this sense, there are no perfect symmetries between J's and K's positions and their doxastic differences; it is difficult for these two (or more) subjects to have the *same* evidence. This does not compromise the argument, since, even when they are not hyper-rational beings, it is not hard to imagine that two people might be sincerely interested in finding out the truth and might be sincerely self-critical.

26. It is assumed that the participants in the dialogue have *reflective critical capacity*: in turns, J and K exercise their capacity to access and evaluate their own epistemic states and list reasons in favor of their beliefs. But they must each be able to understand and assess the reasons against their beliefs, even if they do not accept them. This "reflective capacity" leads us to expect that J and K will realize that their own reasons may not be sufficient to support  $a$  or  $\neg a$  (or  $b$ ). This is why they have to investigate. In this argument, it does not matter whether or not proposition  $a$  is true or false; what matters is that each person's epistemic state will be attained virtuously, because they reflected.

We can then imagine a situation in which both individuals assess their own reasons as being sufficiently ready to present to their interlocutors, to convince them of the truth of what they are saying. From the point of view of *dialectical disagreement*, justification is a matter of *defensibility*, not of the subject to herself, but in the face of other people's reasons. Even if we accept that knowledge attribution does not require reflection, but only reliably formed true belief, in the context of dialectical challenges, when subjects disagree about a belief about which, in principle, they should not disagree, something else is required. Disagreement seems to imply, at the outset, that an individual may not have the justification and reliability she thinks she has, and that she may not yet know everything there is to be said about the belief held by her interlocutor. When I say that the other person is justified in her beliefs, I am saying that she has *good* reasons to believe, and to try and convince me. In the same way, in the same context, when I say that I am justified, I am saying that I have reasons to believe and to try and convince her.

20 Frances (2014) and Matheson (2015) see this as a problem for theories related to the epistemology of disagreement.

### II.3 Why does reflection matter epistemically?

27. This non-individualistic perspective is not intended to address all epistemological problems or to directly address the concept of knowledge. It is a small domain of Social Epistemology: in everyday life (science, politics, economics etc.), during exchanges with other people, one is sometimes obliged to evaluate one's own beliefs and to therefore consider one's own beliefs with one's interlocutors, examining the beliefs of the subjects involved<sup>21</sup>. I reflectively evaluate both my belief and my interlocutor's belief because I am investigating an issue for which we have conflicting reasons. This obligation is both epistemic and moral, for what is at stake is what is right and wrong to believe and do (what one is rationally justified in believing and doing) in the face of a demand from another person or from society. Recently, S. Goldberg (2018a; 2018b) perfectly captured this epistemic sense of "what we owe each other," an argument originally found in the moral philosophy of T. M. Scanlon (1998). He wrote: "We have very basic normative (epistemic) expectations regarding others as they go about their business forming, sustaining, and revising their system of beliefs" (Goldberg, 2018a, p. 151).

Thus, there are three ways in which reflection matters epistemically: (I) acknowledging a conflict of opinions is one of the great reasons to begin an investigation; (II) in terms of performance during an investigation: it is more virtuous to reflect and less virtuous not to do so; (III) regarding the outcome of the investigation: someone who reflects accomplishes something that those who do not reflect cannot (or only achieve by luck): *they are fully responsible for affirming, denying, suspending judgment, restarting an investigation, maintaining dialogue and so on*. The result is a negative: the avoidance of epistemic vices.

### III. Reflecting as a way of avoiding epistemic vices

28. In the previous sections, I raised certain objections to what I call the *epistemic individualistic conception of reflection* and sought to stimulate the idea of an *epistemic non-individualistic conception of reflection*. In cases where someone holds beliefs because she considers them to be apt (true, because of her skills), but is challenged by contrary beliefs in the sphere of an interpersonal epistemic

<sup>21</sup> This form of disagreement may be found in both daily life and philosophy. In daily life, in which practical decisions must be made, to judge following the exercise of reflection in the way I describe is an achievement, even though the belief may be fallible, defensible, etc. In the case of philosophy, whose object is categorically not based on evidence, the suspension of judgment may be an achievement – even if people, including dogmatists, think that justifying a belief is an achievement in itself and that suspending judgment is a loss.

arena, *reflecting is the best thing to do* (or perhaps the only rational thing to do is to reflect).

I claim that in certain contexts, which involve dialectic disagreements and something like a *public epistemic arena*; (a) it is virtuous to reflect and it is non-virtuous not to reflect because (b) the person who reflects in such situations achieves something that the person who does not reflect cannot achieve, that is, responsible epistemic standing. As an objective result of a rational disagreement, a person may believe, disbelieve, or suspend judgment; this is not a voluntary choice. These options are established by the conditions required to be a rational being.

29. If someone is capable of critically reflecting on her own beliefs and the beliefs of interlocutors who have opposing beliefs, regardless of the result, this appears to me to be something positive and valuable. The critical spirit with which a person discusses opinions, subjecting themselves to the scrutiny of arguments for or against these opinions, is something virtuous. There may be a direct gain: when the person discards unsatisfactory reasons and finds guarantees to believe or disbelieve; but the gain may also be indirect: leading to a more demanding attitude, mistrustful of certain claims, while, at the same time, becoming more capable of understanding positions different from their own.

At this point we are dealing with the value of one's performance, what is best and worst to do. Reflection is a performance that may provide various results. And reflection is important in the social and interpersonal context of relations between people in epistemic disagreements in order to avoid epistemic vices and promote *epistemic moderation*.

In relation to epistemic vice, a critical reflective performance clearly does not make one immune to error or false beliefs: to evaluate reasons and present justifications is no guarantee of truth and knowledge. However, reflective work places people in a position that deserves praise and credit: it avoids undue haste, arrogance, dogmatism and certain kinds of epistemic vice (see Cassam, 2016; 2019; Tanesini, 2018).

Intellectual moderation, on the other hand, involves further reflection about one's epistemic position in regard to the target proposition in dispute (but such reflection should not be understood as incompatible with continued conviction about the target proposition) (Pritchard, 2019). The central idea is that, whereas intellectual pride is characterized by ideals and illusions of self-sufficiency (Greco, forthcoming), intellectual moderation is characterized by a realistic estimation of one's own abilities and an appreciation of one's epistemic dependence on others. Moderation, characterized by a fair assessment of the



reasons in dispute, avoids the vices that lie at the extremes of our inclinations, neither the extreme of humility (such as self-deprecation), nor the extreme of arrogance and epistemic injustice.

#### IV. Conclusion

30. In this essay I have presented two positions for the place and value of reflection: (a) *an epistemic individualistic conception of reflection* and (b) *an epistemic non-individualistic conception of reflection*. The favored argument for (b) is a Dialectical account of Reflection (DaR). According to (DaR), reflection is a conscious and intentional intellectual operation through which a person becomes aware of the contents of disputed beliefs in a dialogical or interpersonal exchange, involving both her own beliefs and the beliefs of her interlocutors. In (DaR), reflection produces the epistemic good of avoiding epistemic vices and promoting epistemic moderation.

To stimulate (DaR), I have discussed some recent works by D. Smithies (2015; 2016; 2019), E. Sosa (2015; 2017), and J. Greco (2019) on the epistemic value of reflection. I have argued that, although they present important theses about reflection as a condition for maintaining a belief as justifiably accountable in the space of reasons, they retain the notion that reflection is an individual metacognition and, consequently, remains associated with an *epistemic individualistic conception of reflection* (EICR).

The two central points of my argument are: *first*, the non-individualistic perspective is not intended to address all epistemological problems or to directly address the concept of knowledge. It is a small domain of Social Epistemology that addresses the situations in which people need to dispute epistemic reasons within the conversational space. *Second*, while there is no agreement as to whether reflection is a condition of knowledge, in dialectical conversation reflection could produce an epistemic good, since the agent's performance will be cautious, charitable, and moderate.

#### Acknowledgments

In writing this essay, I benefited from time, between May and July 2019, as a Visiting Researcher at the *Cologne Center for Contemporary Epistemology and the Kantian Tradition* (CONCEPT), with financial support from CAPES-Print. This essay is a result of my activity as a CNPq Researcher (process number 311816/2019-3). I would like to thank the Department of Philosophy at UFBA, for allowing me to carry out research at CONCEPT, at the Philosophische



Fakultät at Universität zu Köln, Germany. I presented the first formulations of this essay in two seminars at the CONCEPT Brown Bag Seminar and would like to thank Sven Bernecker for his numerous criticisms and suggestions. A second version of the essay was presented as a keynote lecture at the VI Congress of the Brazilian Society for Analytic Philosophy in 2020. Certain points presented here have been discussed with Plinio Smith, Felipe Rocha, José Medina, and Emiliano Boccardi. I would like to thank the anonymous reviewer from *Kriterion* who pointed out certain mistakes in the text and made valuable suggestions. Finally, I would like to thank Cressida Evans.

## References

- AHLSTROM-VIJ, K. "In Defense of Veritistic Value Monism". *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 94, Nr. 1, 2013, pp. 19-40.
- ALSTON, W. P. "Concepts of Epistemic Justification". *The Monist*, Vol. 68, Nr. 2, 1985, pp. 57-89.
- ALSTON, W. P. "Internalism and Externalism in Epistemology". *Philosophical Topics*, Vol. 14, Nr. 1, 1986, pp. 179-221.
- ALSTON, W. P. "Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge". Ithaca, London: Cornell University Press, 1989.
- BERGMANN, M. "Justification without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism". Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BONJOUR, L. "In Defense of Pure Reason". Cambridge: Cambridge UP, 1998.
- BROGAARD, B. "The Trivial Argument for Epistemic Value Pluralism, or, How I Learned to Stop Caring about Truth". In: Haddock, A., Millar, A. & Pritchard, D. (eds.), 2009, pp. 284-305.
- CASSAM, Q. "Vice Epistemology". *The Monist*, n. 99, 2016, pp. 159-180.
- CASSAM, Q. "Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political". Oxford: Oxford University Press, 2019.
- CHISHOLM, R. M. "The indispensability of internal justification". *Synthese*, vol. 74, 1988, pp. 285-296.
- CHISHOLM, R. M. "Theory of Knowledge". Third Edition. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1989.
- CHRISTENSEN, D. & LACKEY, J. "The Epistemology of disagreement". New York: Oxford UP, 2013.
- COLIVA, A. (ms). "A plea for epistemic justice and generosity (not humility)".
- DAVIDSON, D. "Radical Interpretation". *Dialectica*, 21, 1973, pp. 3-28. Reprinted In: "Inquiries into Truth and Interpretation". Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 125-140.
- ELGIN, C. "Epistemic agency". *Theory and Research in Education*, Vol. 11, Nr. 2, 2013, pp. 135–152.
- FELDMAN, R. & WARFIELD, T. "Disagreement". New York: Oxford UP, 2010.

- FRANCES, B. "Disagreement". Cambridge: Polity, 2014.
- FRIEDMAN, J. "Inquiry and Belief". *Noûs*, Vol. 53, Nr. 2, 2019, pp. 296-315. doi: 10.1111/nous.12222
- FUMERTON, R. "The Internalism/Externalism Controversy." *Philosophical Perspectives* 2, 1988, pp. 443-459.
- GADAMER, H.-G. "Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the *Philebus*". Trans. Robert M. Wallace. New Haven, London: Yale UP, 1983.
- GOLDBERG, S. "Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology". Oxford: Oxford UP, 2007.
- GOLDBERG, S. "To the Best of Our Knowledge: Social Expectations and Epistemic Normativity". Oxford: Oxford UP, 2018a.
- GOLDBERG, S. "What we owe each other, epistemically speaking: ethico-political value in social epistemology". *Synthese*, 2018b doi.org/10.1007/s11229-018-01928-6.
- GOLDMAN, A. (1979). "What is Justified Belief?". In: George Pappas (ed.), 1979, pp. 1-25. Reprinted in: *Liaisons*. Cambridge, Mass.: Bradford, 1992, pp.105-126 .
- GRECO, J. "The Nature of Ability and the Purpose of Knowledge". *Philosophical Issues*, Vol. 17, Nr. 1, 2007, pp. 57-69.
- GRECO, J. "Knowledge and Success from Ability". In: *Philosophical Studies*, Vol. 142, Nr. 1, 2009, pp. 17-26.
- GRECO, J. "Achieving Knowledge". Oxford: Oxford UP, 2010.
- GRECO, J. "A (Different) Virtue Epistemology". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 85, Nr. 1, 2012, pp. 1-26.
- GRECO, J. (2019). "The Social Value of Reflection". In: Silva Filho, W. & Tateo, L. (eds.), 2019, pp. 45-57.
- GRIMM, S. R. "The value of reflection". In: Vargas, M. A. F. (ed.), 2016, pp. 183-195.
- HADDOCK, A., MILLAR, A. & PRITCHARD, D. (eds.). *Epistemic Value*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- HENDERSON, D. & GRECO, J. (eds.). "Epistemic Evaluation". Oxford: Oxford UP, 2015.
- KORNBLITH, H. (ed.). "Epistemology: Internalism and Externalism". Oxford: Blackwell, 2001.
- KORNBLITH, H. "Knowledge Needs No Justification". In: Smith, Q. (ed.), 2008, pp. 5-24.
- KORNBLITH, H. "What Reflective Endorsement Cannot Do". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXX, Nr. 1, 2010, pp. 2-19
- KORNBLITH, H. "On Reflection". Oxford: Oxford University Press, 2012.
- MATHESON, J. "The Epistemic Significance of Disagreement". London: Palgrave Macmillan, 2015.
- MORAN, R. "The Exchange of Words: Speech, Testimony, and Intersubjectivity". Oxford: Oxford University Press, 2018.
- PAPPAS, G. (ed.), "Justification and Knowledge". Boston: D. Reidel, 1979, pp. 1-25.

- PRITCHARD, D. "Disagreement, Intellectual Humility, and Reflection". In: Silva Filho, W. & Tateo, L. (eds.). 2019, pp. 59-71.
- RUIVO, L. (org.). "Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology: 2018". Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- SCANLON, T. M. "What We Owe to Each Other". Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- SEXTUS EMPIRICUS. "Against the Ethicists" (*Adversus Mathematicos XI*). Trans. by Richard Bett. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- SEXTUS EMPIRICUS. "Outlines of scepticism". Trans. by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SILVA FILHO, W. J. & ROCHA, F. S. "Disagreement and Reflection". In: Ruivo, L. (org.), 2018, pp. 107-121.
- SILVA FILHO, W. & TATEO, L. (eds.). *Thinking about Oneself: The Place and Value of Reflection in Philosophy and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2019.
- SILVA FILHO, W., TATEO, L. & ROCHA, F. "Examined Live: An Epistemological Exchange between Philosophy and Psychology on Reflection". In: Silva Filho, W. & Tateo, L. (eds.). 2019, pp. 1-18.
- SMITH, P. (2019). "Philosophical Reflection and Rashness". In: Silva Filho, W. & Tateo, L. (eds.), 2019, pp. 73-94.
- SMITH, Q. (ed.). "Epistemology: New Essays". Oxford: Oxford UP, 2008.
- SMITHIES, D. "Why Justification Matters". In: Henderson, D. & Greco, J. (eds.), 2015, pp. 224-244.
- SMITHIES, D. "Reflection On: On Reflection". *Analysis*, Vol. 76, Nr. 1, 2016, pp. 55-69.
- SMITHIES, D. "The Epistemic Role of Consciousness". Oxford: Oxford UP, 2019.
- SOSA, E. "How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes". *Philosophical Studies*, Vol. 85, 1997, pp. 229-49.
- SOSA, E. "A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge" Vol I. Oxford: Oxford UP, 2007.
- SOSA, E. "Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge" Vol. II. Oxford: Oxford UP, 2009.
- SOSA, E. "Knowing Full Well". Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2011.
- SOSA, E. "Epistemic Agency and Judgment". In: Turri, J. & Littlejohn, C. (eds.), 2014, pp. 173-191.
- SOSA, E. "Judgement and Agency". Oxford: Oxford UP, 2015.
- SOSA, E. "Epistemology". Princeton, London: Princeton University Press, 2017.
- SOSA, E. & Bonjour, L. "Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues". Malden, MA: Blackwell, 2003.
- TANESINI, A. "Epistemic Vice and Motivation". *Metaphilosophy*, Vol. 49, Nr. 3, 2018, pp. 350-367.
- TURRI, J. & LITTLEJOHN, C. (eds.) "Epistemic Norms". Oxford: Oxford UP, 2014.

VARGAS, M. A. F. (ed.). “Performance Epistemology”. Oxford: Oxford UP, 2016.  
WILLIAMSON, T. “Tetralogue: I’m Right, You’re Wrong”. Oxford: OUP, 2015.



**TRUE PEJORATIVE SENTENCES  
BEYOND THE EXISTENTIAL CORE:  
ON SOME UNWELCOME IMPLICATIONS  
OF HOM AND MAY'S THEORY\***

***SENTENÇAS PEJORATIVAS VERDADEIRAS  
ALÉM DO NÚCLEO EXISTENCIAL:  
SOBRE AS IMPLICAÇÕES  
DA TEORIA DE HOM E MAY***

*Ludovic Soutif*

*<https://orcid.org/0000-0002-9508-423X>*

*[lsoutif@gmail.com](mailto:lsoutif@gmail.com)*

*Pontificia Universidade Catolica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,  
Rio de Janeiro, Brasil*

*André Nascimento Pontes*

*<https://orcid.org/0000-0001-9893-5370>*

*[philospontes@gmail.com](mailto:philospontes@gmail.com)*

*Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Amazonas, Brasil*

**ABSTRACT** *This paper considers one of the most significant and controversial attempts to account for the meaning of pejoratives as lexical items, namely Hom and May's. After outlining the theory, we pinpoint sets of pejorative sentences that come out true on their account and for which the question as to whether they are compatible with the view advocated by them*

\* Article submitted on: 22/09/2021 Accepted on: 28/10/2021.

*(so-called Moral and Semantic Innocence) remains open. Helping ourselves to the standard model-theoretical framework Hom and May (presumably) work in, we prove they are compatible with the view. Given that the issues of both the moral import of pejoratives and the practical effects of their utterance are not settled by the proof, we then highlight unwelcome moral and pragmatic implications for some of the pejorative sentences under scrutiny, thereby showing that the view, broadly understood, is not as morally and semantically innocuous as it is meant to be.*

**Keywords:** *Pejoratives. Slurs. Moral and Semantic Innocence. Derogation. Offensiveness.*

**RESUMO** *O presente artigo contempla uma das tentativas mais significativas e controversas de explicar o significado de pejorativos como itens lexicais, a saber, a de Hom e May. Após apresentarmos em linhas gerais a teoria, identificamos conjuntos de sentenças pejorativas que saem verdadeiras nessa teoria e para as quais a questão da sua compatibilidade com a visão por eles defendida (a chamada Inocência Moral e Semântica) permanece em aberto. Explorando o arcabouço teórico padrão da teoria dos modelos em que Hom e May (presumivelmente) trabalham, damos uma prova de sua compatibilidade com a visão. Dado que as questões relativas tanto à importância moral de pejorativos quanto aos efeitos práticos de seu proferimento não são resolvidas pela prova, destacamos, em seguida, implicações morais e pragmáticas indesejáveis para algumas das sentenças pejorativas sob escrutínio, mostrando assim que a visão de Hom e May, interpretada de maneira ampla, não é tão moral e semanticamente inócua como deveria ser.*

**Palavras-chave:** *Pejorativos. Injúrias. Inocência Moral e Semântica. Derrogação. Ofensividade.*

## 1 Introduction

Pejoration is not a purely linguistic phenomenon. Part of it consists in a negative attitude held towards the thing judged. One way for the attitude to get linguistically realized is through the utterance of pejorative words.<sup>1</sup> “Bastard”,

<sup>1</sup> The linguistic means of pejoration are much more diverse than the usual focus on words (or terms) may prompt us to think, though. For an overview of the different grammatical levels involved in the linguistic realization of pejoration, see Finkbeiner, Meibauer, and Wiese (2016, pp. 2-9).

“jerk”, “nigger”, “kike” and the like intuitively belong to the same linguistic class of disparaging expressions. One thing, however, is to study their properties *qua* lexical items, another to study their properties as used expressions, that is, as deployed in token speech acts (see Hom and May, 2013, p. 294). Slurs, for example, arguably belong to the linguistic class of pejoratives and as such own semantic properties that make them special members of the class: in addition to expressing a disparaging attitude on the speaker’s part, they seem to make some contribution to the truth-conditions of the sentences in which they occur. As deployed in token speech acts, they display further pragmatic properties such as the properties of insulting and (potentially) offending people.

One of the most significant and controversial attempts to account for the meaning of pejoratives as lexical items is Hom and May’s in a couple of papers (2013, 2018).<sup>2</sup> In recent years it has been criticized in many ways and respects: as semantic theory (Sennet and Copp, 2015), as a special kind of semantic (*viz.* truth-conditional) theory (Cepollaro and Thommen, 2019), as fictionalist theory of pejorative discourse (Marques, 2017; Orlando, 2020), as a particular instance of normative realism (Orlando, 2020). Our aim in this paper is twofold. To begin with, we aim to show that even sympathizing with the view they advocate, Hom and May’s semantic account only covers a small number of pejorative sentences (namely, those whose truth is trivially compatibility with the view), thereby leaving unanswered the question as to whether further pejorative sentences that come out *true* on the same account are also compatible with it. This is not to say that the view *cannot* get us the result beyond the set of (existential) pejorative sentences that form its core. It can, considering that Hom and May work in a standard (model-theoretic) framework and that they can help themselves to this framework to get it. The issue is, instead, whether the result obtained thanks to a suitable extension of the framework is trivially compatible with the view. We argue it isn’t and provide, accordingly, a proof of their compatibility. That a proof can be delivered does not turn the result more acceptable, though. Some authors have (rightly) pointed out that Hom and May’s semantic account yields unwelcome results with no explanation, in some cases of, why this is so.<sup>3</sup> Another aim of this paper is to provide an explanation based

2 Henceforth, referred to — whenever possible — as follows: date, followed by page number.

3 Anderson and Lepore are a case in point, as evidenced by the following comment added in footnote: “In Hom and May [2013] they give the following semantics:  $\forall(X, Y) = T$  iff  $X \cap Y = X$ ;  $\exists(X, Y) = T$  iff  $X \cap Y \neq \emptyset$ ;  $\exists(X, Y) = T$  iff  $X \cap Y = \emptyset$ . Notice that the clause for the universal yields the following result, ‘All chinks are spics’, given that the intersection of chink and spic are [sic!] trivially identical to chink (since Hom and May claim slurs’ extensions are null). This is an unwelcome result.” (2013, p. 361, fn. 20) See also Camp (2013), Sennet and Copp (2015), Nunberg (2018), Rappaport (2019).

on the idea that the view, broadly understood, carries unwelcome moral and pragmatic implications for the sets of true pejorative sentences under scrutiny despite their being compatible with the view (narrowly understood).

The paper runs as follows. Section 2 outlines Hom and May's theory in such a way that the semantic account is kept distinct from the view it embodies. Section 3 pinpoints sets of true pejorative sentences for which the question can be raised as to whether they are compatible with the latter. Section 4 gives a proof of their compatibility with the view (narrowly understood) and argues that, broadly understood, it carries unwelcome moral and pragmatic implications for the sets of true pejorative sentences pinpointed in section 3.

## 2 Hom and May's Theory

### 2.1 Truth-Conditional Monism, Different Extension and Intension Theories

Hom and May's account of the meaning of pejoratives singles out by features that are best understood against the backdrop of general considerations. One of them has to do with the kind of approach their account exemplifies, namely (lexical) monism. On this approach, the derogatory content of pejoratives, notably those used to slur, is part of their truth-conditional (descriptive) content since there is just one (truth-conditional or descriptive) dimension of meaning. To use Hom and May's favorite example, assuming "kike" encodes a derogatory content in addition to its descriptive content — the one also encoded by its neutral counterpart "Jew", a defining feature of this approach is to view the former content as part of the latter and, as a result, to consider "is a kike" and the complex predicate "is a Jew and worthy of negative evaluation because of that" as truth-conditionally equivalent. Being truth-conditionally equivalent, they can arguably be substituted *salve veritate* in all the sentences in which they occur.

Not all semantic theories of pejoratives are monistic in the afore-explained sense, though. Or if they are, it can only be so because the term "semantics" has been used so narrowly that the only relevant semantic contribution is thought of as being truth-conditional.<sup>4</sup> Of course, if you hold, like Hom and May, that the derogatory content of pejoratives is part of their truth-conditional content, you may end up holding that the only relevant semantic contribution made by a term, even when it is evaluative like "kike", is truth-conditional. On a

4 For an example of narrow use, see Sennet and Copp (2015, p. 1081).



less narrow construal of the term ‘semantics’, this kind of approach strikes as flattening. On a narrow construal, it looks like it is the only available option qua semantic theory.

For expository purposes, it is useful to draw a distinction, following Sennet and Copp, between semantic theories (in the narrow sense) “that claim or imply that, for instance, ‘black’ and ‘nigger’ differ in extension and theories that do not claim or imply this” (2015, p. 1081). Hom and May’s account of the meaning of pejoratives is clearly an instance of Different (as opposed to Same) Extension theories (hereafter, DE). The extension of a predicate is standardly conceived of as a class, namely, the class of individuals the predicate applies to (see Carnap, 1947, §§4-12). Since pejoratives used to slur like “nigger” or “kike” are predicates and since Hom and May take their extensions to be the null class, their account is an instance of DE, for there is plainly an extensional difference between the null class denoted by (the intension of) such predicates and the non-null class denoted by (the intension of) their neutral counterparts—respectively, “Afro-American” and “Jew”.

Hom and May’s account not only is an instance of truth-conditional monism and of DE theories; it is also an instance of Different Intension theories (hereafter, DI).<sup>5</sup> This should come as no surprise since, in a Fregean/Carnapian perspective like the one used to frame their account, if two predicates have different extensions, they must have different intensions. In Fregean terms, if they differ as to their reference, they must have different senses (*Sinne*) since sense determines reference. Of course, two predicates (like the predicates “is a horse” and “is an *Equus caballus*”) can have the same reference while having different senses since they arguably present the same concept from different conceptual (in the case at hand, commonsensical vs. biological) perspectives (see Wiggins, 1984, p. 313). But to the extent that the reference is not the same, the senses attached to the predicates aren’t either. Given that “kike” and “Jew” do not refer, in Hom and May’s view, to the same concept, they have different senses—in Carnap’s terminology, different *intensions*.

## 2.2 *The Lexical Analysis and Semantic Interpretation of Pejorative Predicates*

So much for generalities. Let us turn now to the semantic analysis and interpretation of pejorative predicates. Hom and May take them to be complex lexical items analyzable at the abstract level as PEJ(N). PEJ is a lexical marker

5 “[...] It is a consequence of null extensionality that paired terms like ‘kike’ and ‘Jew’ differ not only extensionally, but also intensionally; they have different meanings.” (2013, p. 296).

of pejoration that functionally combines with a neutral term N (the slur's neutral counterpart) to yield a pejorative lexical item. The pejorative's lexical complexity may be apparent as in "dirty Jew" or "Jew" uttered with a sneering tone or accompanied by a facial expression of disgust, yet it need not be as when the predicate "is a kike" is used instead. The point of the lexical analysis is to allow multiple phonological realizations of the same item analyzed at the abstract level along the same lines. In "kike" the marker is covert, yet, is still there as other possible phonological realizations (e.g., "dirty Jew" or "Jew" uttered with a contemptuous tone of voice) of the same lexical item make it conspicuous. That is why, apparent simplicity notwithstanding, "(is a) kike" is also analyzable as PEJ(Jew).

One thing is to retrieve the underlying complexity of the pejorative predicate through a lexical analysis, another to provide a semantic interpretation for it. We saw earlier that Hom and May's account could be framed in a Fregean/Carnapian perspective as a particular instance of DE and DI theories. Although they use Carnap's intension-extension distinction as roughly equivalent to Frege's sense-reference one, they seem, however, closer to Frege than Carnap on their own semantic interpretation of PEJ(N) to the extent that the latter requires a threefold sense-reference-extension distinction. It is a well-known fact about Fregean semantics that, at least as far as predicates are concerned, a distinction is needed between their sense (the way their reference is presented, for Frege), their reference (the concept they denote), and their extension (roughly, for Frege, the set of individuals they apply to). It is also a well-known fact about Carnapian semantics that it simplifies Fregean semantics in distinguishing two instead of three semantic levels of analysis: the predicates' intension (i.e. the property they denote) and extension (the class they apply to) (see Recanati, 2008, pp. 34-40) The need for a three-level Fregean semantics, when it comes to predicates on the whole and pejorative predicates in particular, can be partly justified by *modus tollens* as follows: if the reference of the (pejorative) predicate were its extension, as Carnap has it, the sentence in which it occurs would be truth-valueless when the class is null. An atomic sentence in which a (pejorative) predicate like "kike" occurs plainly has a truth-value: it is *false*. Therefore, the reference of the (pejorative) predicate is not its extension. If it is not, then what is it? — one might be tempted to ask. And how should the extension itself be viewed? Hom and May take the reference of the pejorative predicate to be a complex first-level concept resulting from the combination of a second-level concept (denoted by the sense of PEJ) with a first-level concept (denoted by the sense of N). And they take the pejorative predicate's extension to be the null class (the empty set). This is as it should be, for, as pointed out earlier, the

predicate's *Bedeutung* should not be conflated with its extension. And from the fact that the extension is the null class (the empty set), it does not follow that the pejorative predicate has no referent. As for the sense (*Sinn*) of the complex lexical item PEJ(N), one can easily figure out that it results from the combination of the sense (*Sinn*) of the marker of pejoration PEJ with the sense (*Sinn*) of the slur's neutral counterpart N. What those senses actually are is something about which Hom and May remain silent.

Take, for instance, the pejorative predicate "(is a) kike". Its reference is a complex first-level concept (*deserves negative moral evaluation for being Jewish*), outcome of the combination of a second-level concept (*deserves negative moral evaluation for being G*, where *G* is a slot for a first-level group concept) with a first-level group concept (*being Jewish*). Put in Fregean terms, it is a second-order function (PEJ) that takes as input a first-order function (*Jewish*), and maps it to a first-order function (*kike*). The latter in turn maps every argument to the False. Its sense is, presumably, a functional combination of modes of presentation of the corresponding functions. As for its extension, it is, like for any pejorative predicate, the null class. Hom and May even hold a stronger thesis to the effect that the extension of "(is a) kike", like that of any other pejorative predicate, *necessarily* is the null class.

### 2.3 Moral and Semantic Innocence

As said earlier, our aim in this paper is, ultimately, to set out and explore unwelcome implications of the view advocated by Hom and May. But what kind of view is that? Hom and May label it *Moral and Semantic Innocence* (hereafter, MSI). As the name suggests, it is a view about the meaning of pejoratives that assumes the latter to be connected to *a priori* moral facts about the world. The justification for holding the view is clearly epistemic.<sup>6</sup> This need not concern us here. What matters for our present purposes is that, on this view, pejoratives being evaluative terms, their meaning owns a moral dimension that can be accounted for, metaphysically speaking, by positing negative as well as positive moral world facts such as the fact that there are no Ss, the fact that no Ns are Ss or the fact that there are Ns.<sup>7</sup> Moral Innocence (hereafter, MI) is, as the authors put it, "moral realism applied to pejoratives" (2013, p. 293). More precisely, it is the view that the negative and positive moral facts pointed above

6 "It stems", as the authors put it, "from the simplicity of the explanation that semantic innocence affords for the epistemic query that is fundamental to any account of pejoratives: how can a competent, rational speaker of a language know the meaning of a pejorative without being committed to, or even complicit with, racist attitudes?" (2013, p. 293).

7 "S" and "N" stand here, respectively, for any pejorative used to slur and its neutral counterpart.

obtain, thereby making the corresponding quantified pejorative sentences true. Semantic innocence (hereafter, SI) is the view that  $\ulcorner$  no Ns are Ss  $\urcorner$ ,  $\ulcorner$  there are no Ss  $\urcorner$ ,  $\ulcorner$  there are Ns  $\urcorner$  are jointly true.<sup>8</sup> MSI, on the whole, is the view that Ss are not part of the world fabric while Ns are and that the extensions of both S and N and the sentences in which they occur mirror these facts.<sup>9</sup>

The Null Extensionality Thesis (hereafter, NET) can be understood as the semantic realization of the moral fact that no one deserves negative moral evaluation on account of being N — where N stands for any group picked out on the basis of active hateful or discriminatory ideology. More precisely, it can be understood as the outcome of the combination of a semantic fact with a non-semantic fact: the semantic fact that the intension (or sense) of “S” denotes the complex first-level concept *deserves negative moral evaluation on account of being N* and the moral fact that no one deserves negative moral evaluation on account of being N.<sup>10</sup> Being the world and our language as they are — namely, respectively, morally and semantically innocent —, it follows from MSI that  $\ulcorner a$  is an S  $\urcorner$  is false while  $\ulcorner a$  is an N  $\urcorner$  is true,  $\ulcorner$  there are no Ss  $\urcorner$  is true while  $\ulcorner$  there are no Ns  $\urcorner$  is false,  $\ulcorner$  no Ns are Ss  $\urcorner$  is true while  $\ulcorner$  some Ns are Ss  $\urcorner$  and  $\ulcorner$  all Ns are Ss  $\urcorner$  are false.

### 3 Some Non-Trivially Compatible Results

Our aim in this section is to show that the semantics picked by Hom and May yields results that are not *trivially* compatible with the view it is meant to embody (viz. MSI). To be sure, the set of pejorative sentences that form its core *is* trivially compatible with it since the members of the set wear, so to speak, on their sleeves the fact that they are. But how about the truth-value of pejorative sentences beyond the existential core? Given NET and the semantic clauses used to derive their truth-conditions, it is certainly possible to predict their truth-value. However, the fact that some come out (necessarily) *true* beyond the (existential) core strikes as a result that, in addition to creating moral and pragmatic discomfort, is not trivially compatible with MSI. As noted earlier, one remark by Anderson and Lepore (2013) anticipates our point. Their contribution to the on-going debate is rather limited, though, since they give but one example

8 Here and in what follows, we use quasi-quotations (Quine, 2009, §6) to talk about sentences containing an unspecified slur or a neutral counterpart to a slur, or both. The first quantified sentence, for instance, reads roughly as follows: “the result of putting a plural neutral counterpart predicate for ‘N’ and a plural slur for ‘S’ in ‘No Ns are Ss’ is true”.

9 Our wording is a bit sloppy here. The linguistic and the non-linguistic levels should be more neatly distinguished.

10 We owe this point to R. Jeshion, *Embracing Moral Corruption: A Response to Hom and May*, unpublished.

of what they (rightly) consider as an “unwelcome” result of the theory, namely the fact that the pejorative sentence “all chinks are spics” comes out true on the chosen semantics.<sup>11</sup> We go further and pinpoint, in addition to other instances of universally quantified pejorative sentences (see set 2 below), instances of embedded pejorative sentences (set 3) for which Hom and May’s account yields the same result. We postpone to the next section (4) the explanation of why and in what respects those results may be deemed unwelcome ones.

### 3.1 Semantic clauses

To the extent that the results yielded by Hom and May’s account turn on what they pick as semantic clauses for the calculus, a few words about the clauses are in order. Fortunately, there is no need to go too far to find a semantics suited to their account since one is, as they put it, “off-the-shelf”, namely standard set-theoretic semantics for predicate logic applied to natural language.

Here is the standard clause for atomic (or simple) sentences:  $Fa = T$  iff  $a \in \text{ext}(F)$  (see Hom and May, 2018, p. 119). When it comes to quantified sentences, the relevant clauses are those governing the relations between concepts *via* their extensions in the theory of generalized quantifiers, notably the “classical” relations universally, existentially related, and unrelated. Applied to natural language, one gets the following truth-conditions for “all”, “some”, and “no”:

$$\begin{aligned} \forall(X, Y) = T &\text{ iff } X \cap Y = X \\ \exists(X, Y) = T &\text{ iff } X \cap Y \neq \emptyset \\ \nexists(X, Y) = T &\text{ iff } X \cap Y = \emptyset \end{aligned}$$

On these clauses, a simple sentence such as “Socrates is mortal” is true if and only if Socrates belongs to the extension of the predicate “is mortal”. A universally quantified sentence such as “All men are mortal” is true if and only if the set of men is a subset of the set of mortals. An existentially quantified sentence such as “Some men are mortal” is true if and only if the intersection between the set of men and the set of mortals isn’t the empty set. The negation of an existentially quantified sentence such as “No men are mortal” is true if and only if the intersection between the corresponding sets is the empty set (i.e. if the corresponding sets do not intersect). Given these are instances of *non-pejorative* sentences, the predictions allowed by MSI are irrelevant here. They only matter when *at least one* pejorative predicate occurs in the sentence. In the

11 See footnote 3 above.

latter case, the question to ask is: is the result compatible with MSI understood as a thesis about the truth-value of existential (pejorative) sentences and the obtaining of the corresponding moral facts?

### 3.2 Pejorative sentences (set 1)

To come up with a set of pejorative sentences for which the aforementioned semantic clauses yield, together with NET, truth-values compatible with the core of MSI is a fairly easy task. Consider (1)-(4) below.

- (1) Woody Allen is a kike — more generally,  $a$  is an S.
- (2) All Jews are kikes — more generally, all Ns are Ss.
- (3) Some Jews are kikes — more generally, some Ns are Ss.
- (4) No Jews are kikes — more generally, No Ns are Ss.

Suppose the extension of “(is a) kike” is the null class and pick as semantic clause for atomic sentences the aforementioned standard clause — namely,  $Fa = T$  iff  $a \in \text{ext}(F)$ . (1) comes out false since it is not the case that the object referred to by “Woody Allen” belongs to the null class. (2) and (3) also come out false and (4), the contradictory of (3), true since, given both the aforementioned clauses for quantified sentences and NET, it is not the case either that the class of Jews is a subclass of the class of kikes or that the class of Jews and that of kikes intersect. These results are obviously compatible with the core of MSI: since, according to this view,  $\ulcorner$  there are no Ss  $\urcorner$  is true, an atomic pejorative sentence such as (1) is false. (2) and (3) are also false — and the contradictory of (3) true — since,  $\ulcorner$  there are no Ss  $\urcorner$  being true, the class of kikes is null.

### 3.3 Pejorative sentences (set 2)

So far so good. Now consider the couple of sentences below.

- (5) All kikes are faggots — more generally, All Ss are S\*s.
- (6) All faggots are awful — more generally, All Ss are  $\Phi$ s.

The claim that (5)-(6) belong to the set of pejorative sentences is, we take it, uncontroversial since one pejorative predicate at least occurs in them.<sup>12</sup> The

<sup>12</sup> Although “awful” involves a negative evaluation, the attribute does not count as a slur since it does not encode a content targeted at an identifiable group. Hence, the choice of a different symbol for it — also considering that a non-evaluative predicate may occur in the attribute placeholder.

claim that they come out true on Hom and May's account is more controversial.<sup>13</sup> (5) comes out true, given NET (the semantic realization of the moral fact that no one deserves negative moral evaluation on account of being N) and the clause for universally quantified sentences, since the class of kikes *is* a subclass of the class of faggots. (6) also comes out *true* on the same assumptions, since the class of faggots is null, and the null class is a subclass of any class.

These results, the worry is, are not obviously compatible with the core of MSI. Suppose there aren't kikes or faggots in this world; suppose, that is, that the corresponding negative existential sentences are true. Moreover, suppose that the non-pejorative existential sentences containing their respective neutral counterparts ( $\ulcorner$  there are Ns  $\urcorner$ ) are also true. Suppose, for the sake of argument, that  $\ulcorner$  no Ns are Ss  $\urcorner$  is true as well. Is the claim that the truth of both (5) and (6) is compatible with the core of MSI trifling? We think not. It is up to whether one takes the universal quantifier to carry existential import. If it does, as in Aristotelian logic, both (5) and (6) are either false or without truth-value, depending on what one takes to be the effect of the emptiness of the predicate "kikes" or "faggots" on the semantic value of universal affirmative propositions.<sup>14</sup> If it doesn't, as is the case in modern logic, both may be true without affecting the truth of MI. Still, a proof is due of the compatibility of their truth-value with MSI as defined above.<sup>15</sup>

It might be objected that the aforementioned semantic clauses for determiners such as "all", "some" or "no" are used to give the truth-conditions of pejorative sentences featuring *paired* terms like "kike" and "Jew" or "faggot" and "male homosexual" (that is, conceptually linked terms) and that sentences such as (5) and (6) do not fall within the scope of the account, which only concerns pejorative sentences like (2)-(4).<sup>16</sup>

13 This is because it is a widely shared assumption in semantics that quantifier phrases such as "All Ps" (whatever P) trigger the presupposition that the extension of P is non-empty (see Beaver et al., 2021: 1.1). Given NET, the presupposition triggered by "All Ss" fails, which means that, strictly speaking, neither (5) nor (6) comes out true on Hom and May's account. A way to come around this difficulty is to consider cases in which the presupposition is cancelled, as in: "If there are Ss, then all Ss are Ps (Ss,  $\Phi$ s)", for in these cases the claim that the pejorative sentence comes out true on their account is uncontroversial. To simplify, we shall take from now on all pejorative sentences of the form "All Ss are Ps", including (7) below, to be elliptical for "If there are Ss, then all Ss are Ps". Thanks to an anonymous referee for drawing our attention to this difficulty.

14 In reply to Sennet and Copp's criticism, Hom and May allow this possibility: "We could forego the Fregean assumption that universals do not carry existential import for the Aristotelian assumption that they do. Then both "All kikes are Jews" and "All kikes are Mormons" would be both either false or without truth-value." (2018, p. 126).

15 This is done in section 4.1 below.

16 "We begin with an obvious observation, namely that pejorative terms are typically paired with non-pejorative terms with which they are conceptually linked — "Jew" and "kike" are paradigmatic in this regard — and an equally obvious question as to what is the nature of this relation?" (2013, p. 294).



This seems to us unduly restrictive since pejorative sentences containing paired terms are but a subset of the set of sentences used to make pejorative statements and, undoubtedly, the full set comprises sentences such as (5) and (6). And it is worth noting that even granting the restriction, one gets just the same unwelcome result. Given the aforementioned semantic clauses and NET, a pejorative statement such as (7) below comes out trivially true since, assuming all universally quantified statements are analyzable as conditionals, the antecedent of the conditional in “for all  $x$ , if  $x$  is a kike, then  $x$  is a Jew” is false, thereby turning the conditional true regardless of the truth-value of the consequent.

(7) All kikes are Jews — more generally, All Ss are Ns.

What we have here is a further example of pejorative sentence for which the question of its compatibility with the core of MSI remains open.

### 3.4 Pejorative embeddings (set 3)

It might be thought that the set identified earlier as set 2 (namely, the set of universally quantified sentences, featuring paired *and* unpaired terms) is the only set of pejorative sentences for which the question of the compatibility of their truth with the core of MSI remains open. This is far from being the case. Consider the set below.

(8) Yao is not a chink — more generally,  $a$  is not an S.

(9) Yao is Chinese, or Yao is a chink — more generally,  $a$  is an N or  $a$  is an S.

(10) Yao is a chink or Yao is not a chink — more generally,  $a$  is an S or  $a$  is not an S.

(11) If Yao is a chink, then Yao is Chinese — more generally, if  $a$  is an S, then  $a$  is an N.

(12) John, who is a bigot, believes that Yao is a chink — more generally,  $j$ , who is a bigot, believes that  $a$  is an S.

(13) Believing that Chinese people are chinks is racist — more generally, believing that Ns are Ss is racist.

Plainly, (8)-(13) are examples of embeddings that belong to the set of pejorative sentences, since in all these cases we have the occurrence of, at least, one pejorative. (8) is an instance of negation with a pejorative predicate within its syntactic scope. (9) is an instance of disjunction featuring a pejorative predicate in one of its disjuncts. (10) is also an instance of disjunction with a pejorative



predicate in each of its disjuncts, one falling within the scope of negation. (11) is a conditional with a pejorative predicate within the syntactic scope of the antecedent clause. (12) and (13) are instances of intensional contexts with pejorative predicates within the syntactic scope of the propositional attitude verb.

Note that, in contrast to set 2, set 3 does not yield unintuitive results on Hom and May's account, and so, should not be considered problematic in that respect. (8), for instance, is both intuitively true (from the non-bigot's perspective, at least) and true on Hom and May's account, being the negation of a materially false claim on the same account — see (1) above. (9) is also both intuitively true provided one, at least, of the disjuncts is true and true on Hom and May's account, since "Yao is Chinese" is true on the same account — assuming that the class of Chinese people is non-null and Yao is a member of the class, "Yao is Chinese" is true according to the clauses for atomic sentences. The same holds for (10), being, on the one hand, an instance of the Law of Excluded Middle and, on the other hand, true on Hom and May's account — the second disjunct being true on the same account. (11) is no exception since it is both intuitively true and true on Hom and May's account that if  $a$  is a chink, then  $a$  is Chinese, just as it is both intuitively and materially true that for all  $x$ , if  $x$  is a kike, then  $x$  is a Jew (see 2018, p. 126). Less clear are the deliverances of their account for sentences such as (12)-(13). Nevertheless, one thing at least is certain: for the account not to yield unintuitive results, it must explain how materially false pejorative sentences can come out true within the scope of an attitude verb.

We seem to have here, the worry is, further examples of true pejorative sentences whose truth is not trivially compatible with the core of MSI. From the truth of  $\ulcorner$  there are no Ss  $\urcorner$ , one can certainly infer the truth of both (8) and (10), since the truth of  $\ulcorner$  there are no Ss  $\urcorner$  logically entails that "Yao is not a chink" is true. From the truth of  $\ulcorner$  there are Ns  $\urcorner$ , one can also infer by logical entailment that (9) is true. And from the joint truth of  $\ulcorner$  there are no Ss  $\urcorner$  and  $\ulcorner$  there are Ns  $\urcorner$ , one can infer that (11) is true since, by logical entailment, the antecedent clause is false and the consequent true. But how about (12)-(13)? Their being materially (in addition to intuitively) true (from the non-bigot's perspective, at least) cannot be inferred from the core statements of MSI. According to MSI,  $\ulcorner$  there are Ss  $\urcorner$  is false. From this it does not follow, however, that (12)-(13) have the truth-value they have, since their being true turns on the specific behavior of sentences within the scope of attitude verbs for which no semantic clauses are provided here. This is, we take it, a further example wherein the truth-value of some pejorative statements is not trivially compatible with the core of MSI although the possibility that it be is not ruled out.

## 4 Compatibility and Unwelcome Implications

In the previous section, we identified sets of pejorative sentences for which Hom and May's semantic account yields results that are not, or so we argued, trivially compatible with the view the account is meant to embody. This is not to say that they aren't compatible, only that a *proof* of their compatibility is needed. We give the proof in section 4.1 below helping ourselves to the standard set-theoretical framework Hom and May presumably work in. However, the fact that a proof of the compatibility of, say, (5)-(6) with MSI can be delivered does nothing to ease the discomfort created by the fact that such sentences come out materially true on the chosen semantics. This is because — or so we argue — the moral import of statements such as the ones made in uttering (5)-(6) outstrips the instantiation of the corresponding normative properties. Section 4.2 pinpoints the endorsement of the semantic content encoded by these sentences as the source of the moral discomfort created by MSI, broadly understood. Section 4.3 highlights unwelcome semantically grounded pragmatic implications of the view.

### 4.1 Arguing for the Compatibility with MSI (Narrowly Defined)

In what follows, we provide arguments in support of the claim that the truth of pejorative sentences singled out above is compatible with the core of MSI. Since, among the sets, (8)-(11) are predicted (by logical entailment) from MSI to come out true, no argument is needed to prove the compatibility of their truth with the view. This leaves us with the task of proving the compatibility of the truth of (5)-(7) and (12)-(13) with MSI understood as a thesis about the instantiation of negative moral properties and the truth of the corresponding (negative) existential sentences — understood, that is, as Hom and May understand it, namely, narrowly.<sup>17</sup>

The way Hom and May define SI, the joint truth of the sentences picked out in the formulation (i.e.  $\ulcorner$  no Ns are Ss  $\urcorner$ ,  $\ulcorner$  there are no Ss  $\urcorner$ ,  $\ulcorner$  there are Ns  $\urcorner$ ) follows from NET on the singular counterparts of the aforementioned semantic clauses for quantified sentences. The latter stipulate that  $\ulcorner$  there is no  $X$   $\urcorner$  is true if and only if the extension of  $X$  is the null class and that  $\ulcorner$  there is an  $X$   $\urcorner$  is true if and only if the extension of  $X$  is non-null (see 2013, p. 295 fn5).<sup>18</sup> Given that the extension of N is non-null and that of S is the null class (according to NET), it follows that  $\ulcorner$  no Ns are Ss  $\urcorner$ ,  $\ulcorner$  there are no Ss  $\urcorner$ ,  $\ulcorner$  there

17 On the distinction between two possible understandings of MSI, narrow and broad, see next section.

18 As a reminder, "X" stands for a concept, be it pejorative or not.

are  $Ns \neg$  are, indeed, jointly true. This suggests that although pejorative sentences other than  $\neg$  no  $Ns$  are  $Ss \neg$  and  $\neg$  there are no  $Ss \neg$  may come out true on the same clauses, their being true must be in harmony with NET for this fact to be compatible with SI, SI being, as Hom and May put it, “a consequence of null extensionality” (2013, p. 295).

That the truth of (5)-(7) is compatible with SI, thought of as a consequence of NET, can be easily proved in model-theoretic terms. Consider a specific pejorative sentence such as “there are no kikes” the truth of which directly follows from NET on the aforementioned clause — i.e.,  $\exists(X)=T$  iff  $X=\emptyset$ . Call it “ $P$ ”. Now consider a specific pejorative sentence such as (5). Call it “ $Q$ ”. It is easy to show that there is an interpretation  $I$  that satisfies  $P$  that also satisfies  $Q$ . Suppose, for simplicity’s sake, that the (non-empty) domain  $D$  of  $I$  is a class with just one member and that, in accord with NET, the extensions of the predicates “kikes” and “faggots” in  $I$  are the null class.  $I$  is a model of  $P$  since  $P$  is satisfied by  $I$ : no member of  $D$  belongs to the extension of “kikes” in  $I$ .  $I$  is also a model of  $Q$  since the extensions of “kikes” and “faggots” being what they are, the antecedent of the conditional in (5) is false, thereby turning (5) true. In other words,  $Q$  is also (vacuously) satisfied by  $I$ . More importantly, it is easy to show that there isn’t an interpretation that satisfies  $P$  that does not satisfy  $Q$ . As is known, the number of interpretations available for quantified formulas is determined by the number of objects included in  $D$ , which in turn determines the number of instances for each formula. On the assumption that  $D$  is a singleton set, there is just one interpretation available for  $P$  and for  $Q$  — on which the extensions of “kikes” and “faggots” are the null class. Since their respective instances (say, “Woody Allen is not a kike” for “There are no kikes” and “If Woody Allen is a kike, then Woody Allen is a faggot” for “All kikes are faggots”) are satisfied by this interpretation and since no other interpretation is available, it follows that there isn’t an interpretation that satisfies  $P$  that does not satisfy  $Q$ .

The same point can be made in deductive fashion, thereby turning the argument in support of the compatibility claim even clearer. Consider arguments 1 and 2 below.

**[A1]**

- (2) All Jews are kikes. (Hyp)
- (14) Woody Allen is a Jew.
- (15) Woody Allen is a kike. (From 2 and 14)
- (16) There are kikes. (From 15, by existential generalization)

## [A2]

- (7) All kikes are Jews. (Hyp)
- (14) Woody Allen is a Jew.
- (15) Woody Allen is a kike.
- (16) There are kikes. (From 15, by existential generalization)

In A1, there *is* a way to infer (16) in a small number of steps from (2) — the argument is manifestly valid. Since the conclusion, however, straightforwardly contradicts the sentence “there are no kikes” the truth of which directly follows from NET (on the aforementioned singular clause), A1 might be thought to threaten NET and, thereby, SI. But it is worth remembering that (2), while intuitively true from the bigot’s perspective, comes out materially false on Hom and May’s semantic account. Since the premise is false, the conclusion is not forced on us. Therefore, A1 is no threat to MSI, understood narrowly.

A2 is no threat to MSI either, yet for different reasons. In contrast to A1, (16) cannot be derived from (7). The crucial step here is (15). Inferring it from (7) and (14) would commit one to the fallacy of affirming the consequent. As is known, an argument that instantiates such inference pattern is formally invalid. So, in A2 MSI (narrowly understood) is compatible with the truth of (7) not because the argument isn’t sound, but because the attempt to derive (16) from (7) is unsuccessful. Presumably, the argument can be rehearsed with (5) or (6) picked as premise.

How about (12)-(13)? Remember that they cannot be predicted from MSI to come out true (although they intuitively are) since the semantics used by Hom and May to account for the truth-conditions of pejorative sentences on the whole lacks clauses for intensional contexts. It is not hard to figure out which clauses need be added, though (see, e.g., von Stechow and Heim, 2011, ch.2). It might be stipulated that sentences such as (12)-(13) are true if and only if the embedded clause is true in all the possible worlds compatible with the bigoted/racist attitude held in the actual world. Since “Yao is a chink” and “Chinese people are chinks”, respectively, are true in the relevant set of worlds, (12)-(13) come out true with respect to this set. Note that for (12)-(13) to be true, the embedded sentences need not be themselves true (in the actual world). This is fortunate since, on the aforementioned clauses for extensional contexts, “Yao is a chink” and “Chinese people are chinks” are false as a consequence of NET.

One of the marks (or effects) of intensional verbs, in addition to changing the truth-value of the embedded clause, is the suspension of the existential

commitments attached to the latter.<sup>19</sup> Whoever utters “Yao is a chink” (more generally, “*a* is an *S*”) is inferentially committed, provided the sentence is true, to the existence of chinks (more generally, of *Ss*) — as is clear from A1. Now, whoever utters (12) is not so committed, as the use of the restrictive relative clause (“who is a bigot”) suggests. It follows that (16) cannot be inferred from the truth of (12) or (13) either. If so, their truth is compatible with MSI, thought of as a consequence of NET.

#### *4.2 Some Unwelcome Moral Implications of MSI (Broadly Understood): the Problem of Endorsement*

Given that the truth of pejorative sentences such as (5)-(7) can be proved to be compatible with MSI, it might be thought that the issue of the moral import of pejoratives is settled by the proof. This is far from being the case. Suppose someone utters (5) in the presence of victims of discriminatory practices — be they or not members of the target groups. In getting to know that the sentence comes out true on the chosen semantics, it is very unlikely, to put it mildly, that they ever feel reassured or relieved on being told that its truth is, at the end of the day, compatible with the commonsensical belief that no one ought to be the target of negative moral evaluation on account of his/her origin, race, sexual orientation, religion, gender, etc. This suggests that Hom and May’s conception of MSI is too narrow and that it need be looked at from a wider perspective.

Consider again (5)-(7). On Hom and May’s account, they are (materially) true since the null class is a subclass of any other class. And they are compatible with MSI since no conclusion of the form  $\lceil$  there are *Ss*  $\rceil$  can be drawn from either of those true sentences (together with additional premises) in such a way the deductive argument be valid. Now, does the fact no one actually, or even possibly, instantiates the normative property denoted by the sense (intension) of “kikes” and “faggots”, namely the property  $\xi$  *is worth of negative moral evaluation on account of being N*, turn (5)-(7) morally acceptable? We think not. The non-bigot would be reluctant to endorse the thought-content expressed by such sentences even knowing that the corresponding pejorative predicates are (necessarily) empty. And the reason for this is that there seems to be no proper way “to draw the right sort of line”, as Richard (2008, p. 13) aptly puts it, between thinking that such sentences are true and thinking the very thought expressed by them; and endorsing, that is, the bigoted conceptual perspective

19 See Forbes (2020) for a fuller account applied to transitive verbs.

encoded by the corresponding pejorative predicates occurring in them.<sup>20</sup> To deem them true *is* to endorse the bigoted conceptual perspective.<sup>21</sup> Worse, to deem them *materially* true is to take the encoded perspective to be *endorsable* by any thinker whatsoever, since for them to be materially true is for them to be true irrespective of the bigot's take on their truth-value.

Another way to put the point is to notice that whereas true pejorative sentences such as (5)-(7) are arguably innocuous for MSI understood as a claim about the instantiation of negative moral properties and the truth of the corresponding (negative) existential sentences, they do have unwelcome consequences for MSI, broadly understood.<sup>22</sup> Hom and May's conception of moral innocence is manifestly too narrow since the mere fact that the concept deployed in using the slur is a concept embodying the bigot's perspective onto the world may be taken to involve some kind (or degree) of moral corruption even though no one actually or possibly falls under it. Recall that the negative moral property denoted by the sense (intension) of the predicates "kike", "faggot" and the like is  $\zeta$  *is worth of negative moral evaluation on account of being N*. Deeming the thought in which such a concept is deployed true looks like a major concession made to the bigot's perspective even though the claim happens to be semantically and morally innocent in Hom and May's narrow sense. We cannot but agree in that respect with Orlando when she writes:

[...] One may think that using a sentence that expresses a thought deploying a concept of the kind suggested [the thick ethical concept expressed by the slur] is already a violation

- 20 On a dualistic account of the meaning of pejoratives on which the derogatory significance of slurs is offloaded to another, non-truth-conditional dimension, there might be a way of drawing "the right sort of line". But remember that the account under scrutiny is monistic.
- 21 Endorsement is to be understood here as an acceptance relation borne to a given linguistic content. On this understanding, a speaker S or hearer H endorses the content of a declarative sentence *s* if and only if S or H bears an acceptance relation to *s* (or the content thereof). For S or H to accept *s*, she must take the content of *s* to be true regardless of whether it is (materially) true. No one can endorse the content of a declarative sentence held to be false, although it may be false. So, in our view, the bigot and the non-bigot differ with respect to the sentence "Yao is not a chink" in just the same way as the flat-Earther and the science friend do with respect to the sentence "Earth isn't flat": while the former has no reason to endorse it, being held false, the latter has all the reasons in the world to endorse it, being both held true *and* materially true. Thanks to an anonymous referee for urging us to make this clear.
- 22 As for (8)-(13), one might be tempted to add that the fact that they (arguably) leave the derogatory content unaffected also speaks in favor of interpreting Hom and May's account as violating moral innocence broadly understood. For, clearly — so the argument runs — the fact that the bigot's perspective is lexically encoded *and* left untouched by such constructions seems to strengthen our point. We resist, however, the temptation to take this step, for we are not at all convinced that the non-displaceability (or hyperprojectability) of derogatory content in those embeddings is a hard (semantic) fact about pejoratives. Perhaps embeddings such as (11) *are* clear instances of non-displaced derogatory content. But consider (12)-(13). Unless some evidence is provided to the effect that the word *chink* is mentioned rather than used, it seems more natural to construe them as instances of displacement to the attitude holder (if any) in the context of a debate about racism. For further examples of displacement of derogatory content in intensional contexts, see Schlenker (2003, p. 98), Anand (2007, p. 200), and Hom (2008, p. 429; 2012, p. 388).

of moral innocence, even if the concept at stake is considered not to be exemplified by anyone. [...] The main problem can be thought to be the expression of thoughts deploying bigoted concepts like the one that is associated with “spic”<sup>23</sup> according to Hom and May: why would anyone possess and deploy the concept PERSON WITH A LATIN AMERICAN ORIGIN WHO OUGHT TO BE THE TARGET OF NEGATIVE MORAL EVALUATION FOR THAT REASON? Why would anyone partake in the bigot’s ethical concepts structuring her bigoted beliefs and norms? Another way of making this point is claiming that Hom and May’s conception of moral innocence in terms of supporting the commonsensical belief mentioned in (ii) [the belief that no one ought to be the target of negative moral evaluation on account of his/her origin, race, sexual orientation, religion, gender, etc.] is too narrow: on a wider conception of moral innocence, even if without holding a belief contradicting commonsense, one could still be morally corrupt by taking part in what may count as a discriminatory linguistic practice deploying concepts like the one discussed earlier (Orlando, 2020, pp. 163-4).

The moral of the story is that granting NET, thought of as the semantic realization at the extensional level of MI, is not enough to ensure that no violation of MI occurs when sentences such as (5)-(7) come out materially true, as they do on Hom and May’s semantic account. This is, undoubtedly, an unwelcome implication of MSI, broadly understood as a thesis about the moral import of semantically encoded derogatory thought-contents.

#### *4.3 Semantically Grounded Practical Effects of Derogation*

In this section, we take a further step and show that an additional clue to the narrowness of Hom and May’s conception of MSI is provided by the unwelcome pragmatic implications of the theory. If Hom and May are right, that is, if true pejorative sentences such as (5)-(7) are semantically and morally innocuous, we might expect them to be inoffensive. However, it is a well-known fact about pejorative sentences that they are (or keep on being) offensive in, virtually, all contexts of use.<sup>24</sup> We conclude that the true pejorative sentences under scrutiny are neither morally nor semantically innocuous, in the broad sense of moral and semantic innocence/corruption highlighted in the previous section, and that the fact that they aren’t partly explains their offensive potential.

One way to defuse the objection would be to draw, following Hom and May, a sharp distinction between derogation, thought of a semantic/moral phenomenon, and offensiveness, thought of as a psychological/pragmatic phenomenon, and to

23 Orlando’s example.

24 In some contexts, a slur can be used to praise rather than denigrate (or belittle) members of the target group, as in: “I’m glad we have so many spics at our school: they always bring the best food to our fund-raising functions” (Camp, 2013, p. 332). Claiming that this kind of use causes no offense is far from uncontroversial, though, since, as will become clear soon enough, offensiveness is not only up to the speaker’s intention, but also to the hearer’s uptake. Less controversial is, in our opinion, the claim that the slur keeps on encoding a derogatory content in such contexts of use.



offload the explanation of the offensive potential of the sentences under scrutiny to some pragmatic mechanism such as conversational implicature (see Hom and May, 2013, Appendix, esp. p. 310; 2018, pp. 125-6). If this can be done, the first premise of the argument comes out false (since the consequent does not hold) and, accordingly, the conclusion is not forced on us. Indeed. But it is hard to deny that derogation can be a source of offense and that this fact is perfectly compatible with the aforementioned distinction.<sup>25</sup> In what follows, we provide arguments in support of both claims (the claim that derogation and offensiveness are distinct phenomena and the claim that derogation, thought of as a semantic phenomenon, is a possible source of offense) in order to show that the objection eventually goes through.

That derogation and offensiveness are phenomena pertaining to distinct areas is a fact not always fully appreciated in the literature. We agree with Hom, and Hom and May that this can be prejudicial to a proper understanding of the issues raised by the meaning of pejoratives *qua* lexical items. Derogation is, as Hom (2012, p. 397) puts it, “an objective feature of the semantic contents of pejorative terms”, whereas “offensiveness, both giving and taking, is a psychological phenomenon, and can have many sources which one may seek to understand” (Hom and May, 2018, p. 116). Derogation is “the result of the actual predication, or application, of a slur or pejorative term to its intended target group” (Hom, 2012, p. 397). So, consider an atomic pejorative statement such as (1) above. It is derogatory because it predicates (or applies) an objective semantic content, part of which involves a negative moral evaluation, to an individual (Woody Allen) in virtue of that individual’s group membership. And universally quantified statements such as (5)-(7) are also derogatory because they predicate (or apply) the same content to the target group (the group of Jews) selected on the basis of hateful ideology.

Now, one thing is to predicate this content of a group or an individual in virtue of its group membership, another the subjective or psychological effect of the predication. A remarkable feature of offensiveness is that it only obtains *qua* psychological fact if the predicated content is intended *and* taken to offend. Suppose my intention in using a slur (say, “kike”) is not to offend people — as the side remark: “no offense!” can make it clear—, but to make (what many would still rightly consider as) a (bad) joke about Jewish people. It is perfectly conceivable that at least some people do not get offended at the joke, being

25 A delicate issue is whether true belief reports like (12)-(13) are also liable to offend, considering they are instances of displaced derogatory content. In our opinion, they are because offensiveness is a psychological/pragmatic phenomenon that can yet need not have its source in derogation.



warned of my intention not to offend. And if some people do get offended despite the warning — as it can happen if the audience is, say, hypersensitive to issues pertaining to religion or discrimination —, it can still be interpreted as an overreaction. Either way, this suggests that offensiveness is not only up to the utterer’s intentions, but also to the hearer’s uptake. The imagined situation also illustrates another feature of offensiveness: its variability across subjects. Some will, some won’t take offense at the joke. Another well-known feature of offensiveness is that it is only loosely tied to the use of language — a whistle catcall or a gesture can be just as offensive as a linguistic utterance, because they all are instances of behavior (see Hom and May, 2018, p. 116) — and even to the use of disparaging words — words of praise can be just as offensive: think of *Veja* magazine’s description of Marcela Temer (former-acting-President-of-Brazil’s wife) as “beautiful, demure, and homely (*bela, recatada e do lar*)”. Getting back to our examples of sentences in which objective derogatory contents are encoded by disparaging words, their offensiveness is a psychological fact that may yet need not obtain depending on the speaker’s intention and the hearer’s uptake and, so, ought not be considered as part of the meaning of pejoratives. This does not mean, however, that derogation and offensiveness must be viewed as unrelated phenomena.

Imagine, for the sake of argument, that a philosopher so deeply engaged in the formal treatment of philosophical problems that she ends up being inattentive to the real-life consequences of her theory asserts in the presence of a person who happens to be a male homosexual that sentence (6) — “all faggots are awful” — is true for set-theoretic reasons. Imagine she goes on arguing that the sentence being vacuously true is morally innocuous since, according to NET, no one here is deemed worth of negative moral evaluation on account of being a male homosexual. The same story could be told featuring pejorative sentences of the same form such as “all kikes are miserable” or “all niggers are monkeys”, uttered in the presence of, respectively, Jewish and Afro-American people. If no one is actually or even possibly demeaned when sentences such as these are uttered — so the argument runs —, how can they be offensive?

That they are offensive, and the people targeted by the slur(s), accordingly, justified in feeling outraged on hearing them are hardly disputable facts. After all, sentences (5)-(7) are paradigmatic expressions of bigotry mostly uttered with the intention to demean people on account of their group membership. The question is whether the offense here is a strictly pragmatic matter (i.e. solely a matter of speaker’s intention and hearer’s uptake) or a semantically grounded phenomenon. If the former the same effect would be presumably achieved by uttering a non-derogatory in lieu of the derogatory term. Consider utterances of

“all Jews are miserable”, “all black people are monkeys” or even “all Jews are homosexuals”. It is hard to deny that these sentences are potentially offensive, although the derogatory terms have been replaced with their neutral counterparts. But all this shows is, arguably, that the derogatory properties lexically encoded by their pejorative counterparts are an additional, semantic source of offense, not by any means the only (semantic) source of offense. A theory implying, like Hom and May’s, that the true pejorative sentences scrutinized in this paper are morally innocuous, yet potentially offensive for non-semantic reasons can hardly be taken to fit the bill.

## 5 Conclusion

To wrap up, let us summarize the paper’s main outcomes. In section 3, we identified sets of pejorative sentences (namely, set 2 and subsets of set 3) that come out true on Hom and May’s semantic account, yet for which it remains an open question whether they are compatible with the core of MSI. Helping itself to the standard model-theoretic framework Hom and May presumably work in, section 4.1 offered a proof of their compatibility. However, the issues of the moral import and practical effects of pejoration are far from being settled by the proof, as evidenced by the fact that the pointed semantic results do nothing to ease the discomfort felt by those (mainly, yet not exclusively from the target groups) who are told that the pejorative sentences under scrutiny come out materially true and that they are semantically (yet not practically) innocuous. If we are right — that is, if the moral import of pejoratives outstrips the instantiation of the corresponding normative properties and if the practical effect of their utterance is, at least, partly due to their being lexically encoded —, Hom and May’s theory can hardly be regarded as owning the virtues it supposedly owns. It is neither morally, nor semantically innocent.

## Acknowledgments

Research for this paper has benefited from the financial support of both CNPq (*Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico*, Brazil) via Research Productivity (#312815/2017-4) and Senior Post-Doctoral (#101052/2020-0) Grants and CAPES (*Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior*, Brazil, #001). We are grateful to these institutions. We also thank Marco Ruffino, Arthur Pagani, Marcos Rosa, the LEME Seminar participants (especially, Guido Imaguire, Célia Teixeira, and Filipe Carijó) and two anonymous referees for significant feedback.

## References

- ANAND, P. "Re-expressing Judgment". *Theoretical Linguistics*, Vol. 33, Nr. 2, 2007, pp. 199-208.
- ANDERSON, L., LEPORE, E. "What Did You Call Me? Slurs as Prohibited Words". *Analytic Philosophy*, Vol. 54, Nr. 3, 2013, pp. 350-63.
- BEAVER, D., GEURTS, B., DENLINGER, K. "Presupposition". In: E. N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition)*. (2021). Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/presupposition/>.
- CAMP, E. "Slurring Perspectives". *Analytic Philosophy*, Vol. 54, Nr. 3, 2013, pp. 330-349.
- CARNAP, R. "Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic". Chicago & London: The University of Chicago Press, 1947.
- CEPOLLARO, B., THOMMEN, T. "What's Wrong With Truth-Conditional Accounts of Slurs". *Linguistics and Philosophy*, Vol. 42, Nr. 4, 2019, pp. 1-15.
- FINKBEINER, R., MEIBAUER, J., WIESE, H. "Pejoration". Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2016.
- \_\_\_\_\_. "What is Pejoration, and How Can It Be Expressed in Language?". In: FINKBEINER, R., MEIBAUER, J., WIESE, H. (eds.) 2016, pp. 1-18.
- FOGAL, D., HARRIS, D. W., MOSS, M. (eds.). "New Work on Speech Acts". New York, Oxford: Oxford University Press, 2018.
- FORBES, G. "Intensional Transitive Verbs". In: E. N. Zalta (ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2020 Edition. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/intensional-trans-verbs/>.
- HOM, C. "A Puzzle About Pejoratives". *Philosophical Studies*, Vol. 159, Nr. 3, 2012, pp. 383-405.
- \_\_\_\_\_. "The Semantics of Racial Epithets". *The Journal of Philosophy*, Vol. 105, Nr. 8, 2008, pp. 416-440.
- HOM, C., MAY, R. "Moral and Semantic Innocence". *Analytic Philosophy*, Vol. 54, Nr. 3, pp. 293-313, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Pejoratives as Fiction". In: Sosa, D. (ed.), 2018, pp. 108-131.
- MARQUES, T. "Pejorative Discourse Is Not Fictional". *Thought: A Journal of Philosophy*, Vol. 6, Nr. 4, 2017, pp. 250-260.
- NUNBERG, G. "The Social Life of Slurs". In: FOGAL, D., HARRIS, D. W., MOSS, M. (eds.). 2018, pp. 237-295.
- ORLANDO, E. "On the Moral Import of Using Slurs". In: ORLANDO, E., SAAB, A. (eds.). 2020, pp. 159-186.
- ORLANDO, E., SAAB, A. (eds.). "Slurs and Expressivity: Semantics and Beyond". Lanham: Lexington Books, 2020.
- QUINE, W. V. "Mathematical Logic". Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009.
- RAPPAPORT, J. "Communicating with Slurs". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 69, Nr. 277, 2019, pp. 795-816.
- RECANATI, F. "Philosophie du langage (et de l'esprit)". Paris: Gallimard, 2008.

RICHARD, M. "When Truth Gives Out". Oxford: Oxford University Press, 2008.

SCHLENKER, P. "A Plea for Monsters". *Linguistics and Philosophy*, Vol. 26, Nr. 1, 2003, pp. 29-120.

SENNET, A., COPP, D. "What Kind of a Mistake Is It to Use a Slur?" *Philosophical Studies*, Vol. 172, Nr. 4, 2015, pp. 1079-1104.

SOSA, D. (ed.). "Bad Words: Philosophical Perspectives on Slurs". Oxford: Oxford University Press, 2018.

VON FINTEL, K, HEIM, I. "Intensional Semantics". Cambridge, MA: MIT Spring Edition, 2011.

WIGGINS, D. "The Sense and Reference of Predicates: A Running Repair to Frege's Doctrine and a Plea for the Copula". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 34, Nr. 136, 1984, pp. 311-328.



**O LAMAÇAL DO PROGRESSO:  
IMAGENS DO ESQUECIMENTO EM  
BENJAMIN E KAFKA\* \*\***

***THE QUAGMIRE OF PROGRESS:  
IMAGES OF FORGETFULNESS  
IN BENJAMIN AND KAFKA***

*Ulisses Razzante Vaccari*

*<https://orcid.org/0000-0003-2436-5808>*

*ulisses\_vaccari@hotmail.com*

*Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis,  
Santa Catarina, Brasil*

**RESUMO** *Este artigo pretende estudar os conceitos de esquecimento e rememoração na literatura de Kafka, a partir da interpretação de Walter Benjamin. Além do conhecido ensaio “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte”, serão abordados também outros ensaios menos conhecidos de Benjamin sobre Kafka, como “Moral de cavaleiro” e “Franz Kafka: Na construção da muralha da China”. O objetivo do artigo não consiste apenas em desnudar a interpretação de Benjamin sobre Kafka, mas também mostrar em que medida a obra de Kafka ilumina pontos centrais do pensamento de Benjamin, sobretudo no que se refere às categorias de esquecimento, rememoração, negatividade e crítica à noção de progresso.*

\* O presente artigo é fruto de uma pesquisa realizada em 2020 no Benjamin-Archiv de Berlim, com bolsa PRINT-Capes e continuada no Brasil com bolsa Produtividade em Pesquisa do CNPq (PQ2).

\*\* Artigo submetido em 04/05/2021. Aprovado em 05/05/2022.

**Palavras-chave:** *Benjamin. Kafka. Crítica ao progresso. Esquecimento. Rememoração.*

**ABSTRACT** *This article intends to study the concepts of forgetting and remembering in Kafka's literature, based on Walter Benjamin's interpretation. In addition to the well-known essay "Franz Kafka: on the tenth anniversary of his death", other lesser-known essays by Benjamin on Kafka will also be covered, such as "Knight moral" and "Franz Kafka: On the construction of the Chinese wall". The aim of the article is not only to expose Benjamin's interpretation of Kafka, but also to show the extent to which Kafka's work illuminates central points of Benjamin's thought, especially with regard to the categories of forgetfulness, remembrance, negativity and criticism of notion of progress.*

**Keywords:** *Benjamin. Kafka. Critique of progress. Forgetting. Remembrance.*

No mundo distópico de "O castelo" de Kafka, o personagem K. não consegue estabelecer contato com as ordens superiores pelas quais foi chamado para exercer a função de agrimensor. Em vez de ajudá-lo, os personagens com os quais K. se depara ao longo do romance antes o afastam constantemente de sua meta. Quanto mais se esforça para alcançá-la, eis a lógica própria do livro, mais essa meta se distancia dele; quanto mais procura compreender a situação na qual se encontra, mais essa situação se lhe torna incompreensível. "O castelo", assim, exprime em suas muitas páginas o que já diziam as poucas linhas do conto "Prometeu": "A lenda procura esclarecer o que não pode ser esclarecido" (Kafka, 1985, p. 28).

Foi o amigo Max Brod quem descobriu o conto sobre o mito de Prometeu nos papéis póstumos de Kafka, junto a outros textos, também relacionados a mitos gregos, como "O silêncio das sereias", "O novo advogado" e "Poseidon". Essa descoberta revelou uma faceta desconhecida do escritor: sua predileção inconfessa pela mitologia grega. Kafka busca nesses contos recriar os mitos gregos, mas salientando neles um aspecto nem sempre considerado: o esquecimento implicado em sua transmissão. Ao longo dos tempos, o mito chega ao século XX, particularmente na pena de Kafka, apagado e distorcido. Em "O silêncio das sereias", por exemplo, o escritor recria a história da "Odisséia" em que Homero canta a passagem de Ulisses pelo reino das sereias. Em vez do som

melífluo que ludibria o viajante, Ulisses, no conto de Kafka, ouve das sereias apenas um silêncio retumbante. Nessa longa viagem pelos séculos até o presente, é como se algo do mito tivesse se perdido, tendo chegado a nós uma versão fragmentada e modificada pelo trabalho da consciência e da memória. Em seu ensaio mais conhecido sobre Kafka, Benjamin comenta: “Pois em Kafka, as sereias silenciam. [...] Elas utilizaram essa arma contra Odisseu” (Benjamin, 2008, p. 143).

Essa leitura dos mitos gregos pode servir como chave para se compreender não apenas os personagens mais conhecidos da literatura de Kafka, como Gregor Samsa e Odradek, por exemplo, mas também muitos outros personagens e histórias da literatura moderna. Os personagens dos romances do século XX não constituiriam nesse sentido criações *ex nihilo*, frutos da imaginação radical dos escritores e poetas, mas reflexos tíbios dos heróis e deuses de outras épocas, que nos chegam distorcidos e enfraquecidos pela ação do tempo. A literatura do século XX ecoa o período dos grandes feitos, cantado nas epopeias homéricas, repleto de atos heroicos e dignos de serem lembrados pela posteridade, mas de forma opaca, sem seu brilho original. No caso particular de Kafka, os heróis consagrados da “Ilíada” e da “Odisseia”, amados e odiados pelos deuses, reaparecem carregando sobre os ombros o peso do tempo, cansados, entediados e deprimidos. O próprio Kafka afirma-o, no mesmo conto de Prometeu, ao escrever que, após este último ter traído os deuses, “sua traição foi esquecida ao longo dos milênios, os deuses foram esquecidos, as águias, e ele próprio” e, “aos que permaneceram desterrados, sobreveio o cansaço. Os deuses ficaram cansados, as águias ficaram cansadas, a ferida fechou-se de cansaço” (Kafka, 1985, p. 28).

A releitura kafkiana do mito grego traz consigo a impossibilidade de, em pleno século XX, reviver *tel quel* o mundo virtuoso e heroico da Grécia antiga, como se entre este e o nosso mundo não tivessem passado muitos séculos de história. *Mutatis mutandis*, também o *Ulysses* de James Joyce dialoga com a dificuldade da recepção do mito antigo. Diante do industrioso e sagaz personagem da “Odisseia”, capaz de enganar com sua astúcia o próprio destino, como no episódio das sereias, o *Ulysses* de Joyce não desfruta de nenhuma virtude, tampouco pode se gabar da fidelidade da esposa que, no mito, rejeitava de modo igualmente sagaz as investidas dos pretendentes durante a longa ausência do marido. Seguindo a toada dos personagens de Kafka, o *Ulysses* de Joyce torna-se assim um dos mais conhecidos anti-heróis modernos, a povoar as páginas literárias da modernidade que, já a partir de Baudelaire, é considerada a época da *décadance* por excelência, marcada pela perda da aura e da auréola que outrora dignificavam o poeta e seu mundo heroico. Nessa modernidade decadente,

aquelas virtudes heroicas dos antigos deixam de ser objeto de admiração, pois, em última análise, elas apenas podiam surgir como heroicas diante do mundo grego. Na era moderna, o heroico já não se deixa confundir mais com o ser virtuoso, habilidoso ou belo, pois, entre o antigo e o moderno, há uma queda considerável, marcada pela passagem do tempo e pelo esquecimento inerente a ela. O antigo, enquanto tal, não pode mais ser objeto da experiência, senão por intermédio do atual, que é o passageiro. Desse modo, o único elemento que permite identificar o antigo ao moderno é o fato de que ambos perecerão no tempo, como atestam as seguintes palavras que Benjamin dedica a Baudelaire: “O traço comum aos dois [o antigo e o moderno] é a desolação pelo que foi e a desesperança pelo que virá. Nessa debilidade, por último e mais profundamente, a modernidade se alia à antiguidade” (Benjamin, 2000, p. 81). Nas recriações dos mitos gregos na pena de Kafka, sobrevém justamente o tempo que nos separa daquela cultura, bem como o trabalho silencioso do esquecimento a nos separar daquela civilização de outrora.

### Negatividade e esquecimento

Em face da harmonia entre humanos e celestes, característica da cultura grega antiga, a modernidade surge como a época da dissolução e da cisão. Trazendo em si de modo latente a negatividade, a modernidade passa a ser vista como a época em que os indivíduos, incapazes de celebrar a alegria da existência, afundam-se no sentimento sem fim da melancolia e da nostalgia. A filosofia procurou identificar essa mudança já na passagem da mitologia grega ao Cristianismo. Enquanto, na primeira, os deuses manifestavam-se esteticamente no corpo e na natureza, como se observa nas estátuas gregas e nos poemas homéricos, no segundo, o divino refugia-se no espírito, desaparece da vista dos homens, momento este definido em alguns poetas e pensadores como a noite da história. No conhecido § 125 de “A gaia ciência”, Nietzsche identifica esse retraimento do divino ao âmbito do invisível à morte de Deus:

Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (Nietzsche, 2012, p. 138).

Essa mudança profunda de um divino solar e visível para um *deus absconditus* implica uma transformação igualmente profunda na percepção da vida, que, da celebração do corpo e da natureza, passa à sua mortificação e condenação moral. A posição afirmativa da vida, própria dos gregos, transforma-se na modernidade



em uma atitude negativa, e expressa-se na veemente condenação dos prazeres sensíveis; tendo em vista a conquista da eternidade da vida supraterrena, a vida terrena e corpórea passa a ser necessariamente negada. Nietzsche denomina essa era, que começa já com Platão e se estende ao longo da noite cristã, de “era do niilismo”. A alegria de viver dá nela lugar ao ascetismo monacal, lúgubre e meditativo, o qual pode ser constatado, por exemplo, nas obras de arte cristãs, a figurar o declínio e a negação do corpo e da vida. Sentida ao longo de milênios, tal concepção, prenhe de negatividade, irradia das artes plásticas e se reflete de modo particularmente forte na literatura e na filosofia moderna e contemporânea. Adorno, em uma conhecida passagem da “Dialética Negativa”, busca chamar a atenção para esse fato: “Nos debates estéticos mais recentes, as pessoas falam de antidrama e de anti-herói; analogamente, a dialética negativa, que se mantém distante de todos os temas estéticos, poderia ser chamada de antissistema” (Adorno, 1998, p. 8).

No caso da literatura moderna, a negatividade revela-se principalmente na recusa radical da forma do drama clássico, calcado na encenação da ação, no sentido aristotélico do termo. Em vez de pôr em cena uma ação com começo, meio e fim, predomina nessa literatura a antiação ou o antidrama a que se refere Adorno. “Esperando Godot”, de Samuel Beckett, é um exemplo clássico de antidrama, por não desenrolar linearmente nenhuma ação propriamente dita. A peça arrasta-se antes ao longo de um interminável interlúdio, fazendo da pausa e da espera seu tema e seu objeto dramático. Na peça de Beckett, o tempo, que no drama clássico é claramente homogêneo e linear, com algumas exceções, é virado do avesso, de modo que o antidrama se instala nos intervalos (eternizados) que separam o início do meio, e o meio do fim. Ou como se (não) se desenrolasse no vazio que se situa antes do início, ou no vácuo que invariavelmente permanece depois do fim, eternamente aberto. Em “O que é o teatro épico? Um estudo sobre Brecht”, Benjamin, embora não se refira a Beckett, poderia ter como alvo o dramaturgo irlandês, ao mostrar como o teatro épico de Brecht retoma a “tentativa de encontrar um herói não-trágico” (Benjamin, 2008, p. 82). Afinal: “já Platão, escreveu Lukács há vinte anos, reconhecera o caráter não-dramático do homem elevado entre todos, o sábio” (Benjamin, 2008, p. 83). A negatividade está aqui relacionada a um drama não catártico, cujos acontecimentos não são dispostos de um modo tal que a ação, encarnada pelo ator, conduza a um clímax apoteótico, envolvendo a plateia numa espécie de transe. Pelo contrário, a plateia é constantemente frustrada, no sentido de que o transe nunca chega, como o Godot da peça de Beckett, o que, em contrapartida, permite o distanciamento entre o público e a obra que Brecht, por exemplo, já

exigia: “O espectador e o ator não deveriam aproximar-se mas distanciar-se um do outro. E cada um deveria distanciar-se de si próprio” (Brecht, 1967, p. 43).

Seguindo a mesma referência de Adorno, Benjamin e Brecht, também na filosofia a negatividade marca sua presença indelével na modernidade. Particularmente o século XVIII opera a destronização paulatina daquela razão orgulhosa em relação a seu poder de explicação e compreensão do mundo e do cosmos. Quando o belo mundo grego, contido outrora em limites claros e determinados, se dilacera em ruínas e se estilhaça em uma infinidade de mundos subjetivos e autônomos, a razão percebe-se finalmente incapaz de reduzir o universo a um único princípio (de razão) suficiente, perdendo assim seu título soberano de rainha da humanidade. Em vez de lançar mão dos potentes sistemas filosóficos que grassaram outrora entre Kant e Hegel, a pós-modernidade, calcada na experiência do romantismo, vê-se obrigada a empreender um gigantesco esforço de reconstituição daquele todo perdido, seja por meio da especulação, seja por meio da intuição estética. Essa reconstrução, porém, tem como ponto de partida e ao mesmo tempo como objetivo a ruína e o fragmento, numa abdicação consciente do todo em si, como se observa na relação de Kafka com o mito. Por isso, em “Origem do drama barroco alemão”, Benjamin afirma que, a partir dessa modernidade assim entendida, “é sob a forma de fragmentos que as coisas olham o mundo, através da estrutura alegórica” (1984, p. 208).

Assim como as estátuas de Rodin surgem já fragmentadas do cinzel do escultor, também os personagens de Kafka trazem em si a marca do ocaso e da queda em relação à tradição. A metamorfose sofrida por Gregor Samsa pode ser interpretada nesse mesmo sentido como a narrativa de um eu que, antes senhor de si e da natureza, dissolve-se lentamente em um fragmento de consciência, esculpido pelo tempo e pelo esquecimento de si. “Quando Gregor Samsa acordou uma manhã de sonhos intranquilos, encontrou-se em sua cama metamorfoseado em um inseto monstruoso” (Kafka, 1983, p. 57), lê-se na conhecida frase de abertura de “A metamorfose”. O rico jogo de palavras negativas dessa única frase – *unruhigen Träumen, ungeheuren Ungeziefer* – anuncia o processo de desintegração do eu e da consciência, tema do livro por excelência. Não por acaso, nesse mesmo sentido, em “O processo” e “O castelo”, os personagens são designados apenas por fragmentos de nomes, simples letras às quais sua integridade foi reduzida: K. e Joseph K. As linhas que determinam o início e o fim do eu são submetidas na literatura de Kafka a um processo de erosão, de metamorfose, mas por meio da qual todo um mundo, relegado ao inconsciente, novamente vem à tona. Esse processo de regressão do eu divino e poderoso a um simples fragmento de consciência propicia o ressurgimento imediato de figuras e desejos paulatinamente depositados nos sótãos, arquivos e chancelarias

da existência, palco escondido onde se passam (e não se passam) os escritos de Kafka. É nesse mesmo sentido que Benjamin se refere à lenda de Potemkin para abordar o universo do escritor tcheco: “Potemkin, semiadormecido e abandonado num quarto distante cujo acesso é proibido, vegetando na penumbra, é um antepassado daqueles seres todo-poderosos, que Kafka instala em sótãos, na qualidade de juízes, ou em castelos, na qualidade de secretários...” (2008, p. 138).

O objeto de “O processo”, nesse sentido, não é apenas a burocracia do mundo moderno administrado, como tantas vezes se o interpretou. Para além desse lugar comum, o livro antes envereda, alegoricamente, pelo processo, negativo por excelência, do esquecimento da tradição, inerente à condição do indivíduo moderno. Um importante comentador da obra de Kafka captou esse sentido oculto do romance ao escrever que “o verdadeiro herói desse livro inacreditável é o esquecimento...” (Haas *apud* Benjamin, 2008, p. 156). Sem identidade ou domínio de si, os personagens de Kafka não constituem indivíduos autônomos, livres, mas seres que estrebucham em um estado de semiconsciência, “vegetando na penumbra”, como escreve Benjamin, completamente impotentes ante os poderes objetivos e necessários do mundo. Ou, como escreve Hannah Arendt, “O processo” descreve a luta do indivíduo contra uma máquina que, no fim, é constituída do poder de criar ilusões, de apagar a verdade, enfim, de propagar a mentira: “O poder da máquina, que prende e mata K., não é outro que a aparência da necessidade, que pode se realizar por meio da admiração dos homens pela necessidade” (Arendt, 2016, p. 91).

### **Esquecimento da tradição**

Tema central da obra kafkiana, o esquecimento se, por um lado, designa de modo geral a condição da modernidade por excelência, por outro, deve ser entendido também em um sentido bastante específico. Kafka, como Benjamin e Scholem, pertenceu à geração de judeus que buscaram se assimilar à cultura e às sociedades europeias. O processo de assimilação, porém, carregava consigo o fantasma do esquecimento da tradição judaica, o que permite pensar a obra de Kafka, em especial “O processo”, como uma alegoria dessa condição dos judeus na Europa do início do século XX.

Na “Carta ao pai”, é conhecida a censura que Kafka dirige ao pai, por ele não ter lhe transmitido os preceitos da cultura e da religião judaica, deixando desaparecer o elo de sua família com a tradição:

Da pequena comunidade aldeã, semelhante a um gueto, você tinha de fato trazido um pouco de judaísmo; não era muito e um tanto se perdeu na cidade e no serviço militar

[...]. Também aí ainda havia bastante judaísmo, mas para ser transmitido ao filho era muito pouco, e enquanto você o transmitia ele foi-se perdendo lentamente até a última gota (Kafka, 1997, p. 72).

Os motivos de sua revolta contra o pai e a família, característica de toda essa geração (Benjamin aborda essa questão em textos tais como “A vida dos estudantes” e “Metafísica da juventude”), mostram-se assim mais amplos do que pretende a interpretação psicanalítica. Antes de revelar o desejo inconsciente de matar o pai, essa revolta se dirige ao comportamento de toda uma geração que, tendo abandonado a vida campesina e se instalado na cidade, deixou desaparecer o elo com sua tradição. Ao voltar-se contra o pai, Kafka, em verdade, volta-se contra o esquecimento implicado no abandono da vida no campo e na inserção de sua família no âmbito burguês de Praga. Em um movimento de resistência a esse esquecimento, Kafka, a partir de 1910, como informa Michel Löwy, começa a se interessar ativamente pelo judaísmo, “estudando a literatura iídiche, ‘A história dos judeus’ de Heinrich Graetz e os contos hassídicos...” (Löwy, 1989, p. 69). A partir de 1913, torna-se amigo de Martin Buber, com quem trava intensas discussões sobre o significado dos mitos judaicos, passa a frequentar o clube sionista Bar-Kochba e a se interessar pelos *kibbutzim*. Por influência do amigo Max Brod, começa a estudar o hebraico, tornando “a religião judaica [...] uma das principais fontes espirituais de sua obra [de Kafka]” (Löwy, 1989, p. 70).

Porém, se, por um lado, essa relação com a tradição judaica é reconhecida na literatura de Kafka, por outro, é preciso chamar a atenção para o modo como sua obra *expõe* esse conteúdo religioso. Pois não se trata nela de uma exposição positiva dos conteúdos religiosos, de forma doutrinária, como se deduz da afirmação de Benjamin: “Fracassada foi sua grandiosa tentativa [de Kafka] de transformar a literatura em doutrina, devolvendo-lhe, sob a forma de parábolas, a consistência e a austeridade que lhe convinham” (Benjamin, 2008, p. 155). Não restam dúvidas de que as páginas de seus livros trazem como pano de fundo o universo da doutrina judaica, mas é preciso levar em conta o fato de que a referência a ela se dá na forma de parábolas, isto é, a partir de indicações indiretas às leis do judaísmo. A transmissão do judaísmo, na obra de Kafka, é assim uma transmissão aquém e além da letra da lei judaica (cf. Weigel, 2011, p. 549), interpretação esta singular, que escapa do lugar comum das leituras psicanalíticas e teológicas. Para Benjamin, ainda, é preciso considerar que a obra do escritor tcheco é perpassada por “forças arcaicas”, sobre as quais nem mesmo Kafka possuía consciência: “Quem pode dizer sob que nome essas forças apareceram a Kafka? O que é certo é que ele não se encontrou nelas. Não as conheceu” (2008, p. 154).

A expressão “forças arcaicas”, para Sigrid Weigel (2011, p. 549), remete aos estudos de Benjamin sobre a obra de Johann Jakob Bachofen e aos conceitos de “mundo pré-histórico” (*Vorwelt*) e “eras hetairicas”. Essas forças se referem aos conteúdos *míticos* da tradição e da religião judaicas que encontram na obra de Kafka um esteio propício para sua transmissão em pleno século XX<sup>1</sup>, embora suas parábolas apontem antes para a distância que a separa da tradição oral originária daqueles conteúdos, própria das comunidades pré-industriais ou pré-históricas. Por isso, em carta a Benjamin de 12 de julho de 1934, Scholem insiste na ideia de que o conteúdo doutrinário da mística judaica apresenta-se na obra de Kafka negativamente, como se a doutrina e suas leis se fizessem notar por sua ausência. Na carta, cuja primeira parte se perdeu, Scholem inclui ainda o poema “Com um exemplar de ‘O processo’ de Kafka”, cuja quarta estrofe canta:

Somente assim brilha a revelação  
 No tempo, que te rejeitou.  
 Apenas seu Nada é a experiência,  
 Que ela pode ter de ti.  
 (Scholem, in: Benjamin; Scholem, 1980, p. 155).

Como se vê, a estrofe pensa a relação da literatura de Kafka com o universo místico judaico particularmente por meio da categoria da revelação (*Offenbarung*). A obra de Kafka pode ser ainda interpretada como revelação do divino, em plena modernidade industrial. Mas, ao contrário das doutrinas místicas, a revelação desse divino, em seus escritos, aponta antes para sua ausência, ou, como escreve Scholem, para a experiência do Nada<sup>2</sup>. Em outra carta a Benjamin, de 17 de julho de 1934, escreve ainda Scholem: “O mundo de Kafka é o da revelação, certamente naquela perspectiva em que ela é remetida a seu Nada” (Scholem, in: Benjamin; Scholem, 1980, p. 157). Em sua resposta,

1 Segundo Scholem, a relação do judaísmo com a tradição sempre foi paradoxal. Por um lado, nota-se nele desde sempre o esforço de transmissão da tradição, como na cabala, mas, por outro, sobressai também a tendência fortemente esotérica, principalmente por parte dos místicos, que acabaram por romper com a transmissão da tradição, isto é, da cabala. Assim, escreve: “*Cabala* significa literalmente ‘tradição’ [...]. O fato, porém, é que no misticismo judaico, desde o início, se combinou a ideia de um conhecimento que é a tradição secreta dos espíritos escolhidos ou iniciados. [...] O misticismo judaico, portanto, é uma doutrina secreta [...] porque trata das questões mais fundamentais e mais profundamente ocultas da vida humana; mas é secreta também porque é limitada a um pequeno grupo de eleitos que transmitem o conhecimento a seus discípulos” (Scholem, 1995, pp. 22).

2 Esta concepção, de resto, retoma de algum modo a teoria mística dos teólogos ortodoxos judaicos do século XIII, em especial Massoret Ha-Brit, como mostra o próprio Scholem: “Os místicos também falam na Criação a partir do nada; esta é na verdade uma de suas fórmulas prediletas. [...] Só quando a alma se despojou de toda limitação e, na linguagem mística, desceu às profundezas do Nada, é que ela encontra o Divino. [...] Numa palavra, o Nada significa o próprio Divino em seu aspecto mais impenetrável” (Scholem, 1995, pp. 26-7). Essa concepção mostra em que medida a mística judaica se opôs ao longo da história à tendência filosófico-iluminista do próprio judaísmo, em particular a Maimônides.

Benjamin indica que sua interpretação se harmonizava com a do amigo neste ponto e acrescenta que, ao lado do conceito de revelação, a obra do escritor tcheco expunha, também negativamente, outro conceito teológico fundamental do judaísmo, o conceito de redenção (*Erlösung*):

Procurei mostrar como Kafka tateou no lado oposto deste ‘Nada’, em seu forro, por assim dizer, a redenção. Por isso que toda forma de superação desse Nada, como a compreendem os intérpretes teológicos do círculo de Brod, seria um anátema! (Benjamin; Scholem, 1980, p. 160).

Na ausência e na impossibilidade de redenção, sobressai de Kafka apenas o deserto do Nada. Nos termos de Michel Löwy: “a ‘teologia’ de Kafka [...] é portanto negativa num sentido preciso: seu objeto é a *não-presença* de Deus no mundo e a *não-redenção* dos homens” (Löwy, 1989, p. 75). No ensaio de Benjamin “Moral de cavaleiro”, lê-se que, se há motivos teológicos na obra de Kafka, é preciso absorvê-los a partir da forma *misteriosa* de sua apresentação, isto é, de sua não aparência ou mesmo de sua timidez intrínseca:

A obra de Kafka, que trata das mais obscuras demandas da vida humana (demandas com as quais se ocuparam em geral os teólogos, mas raramente como Kafka e os poetas), possui sua grandeza poética precisamente no fato de que traz em si de modo completo esse segredo teológico, mas este surge no exterior de forma não aparente e simples e tímida (Benjamin, 1974, Vol. IV, p. 467).

Tímida, a teologia, em Kafka, é exposta como um segredo, isto é, como algo que não quer se mostrar e se apresentar. Escrita em 1929, essa concepção reapareceria na primeira tese do ensaio “Sobre o conceito de história”, de 1940, em que Benjamin aborda o tema da exposição (*Darstellung*) de conteúdos teológicos em conexão com o programa do materialismo dialético. Segundo essa tese, o materialismo, para ser vitorioso em sua luta contra o fascismo, precisa necessariamente buscar ajuda à teologia, sobretudo às suas concepções de messianismo e de recordação do passado. Essa relação do materialismo com a teologia, entretanto, não pode se realizar abertamente, pois, no mundo contemporâneo secularizado, a teologia é “tímida e feia”, como se lê ao final da Tese I: “Ele [o materialismo] pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se” (Benjamin, 2008, p. 222). Se o materialismo deve se servir de algum modo dos conteúdos teológicos em sua luta contra a tempestade do progresso, essa referência precisa obedecer à alegoria do fantoche enxadrista, que ganha as partidas ao ser guiado pelo anão corcunda, escondido dentro da mesa espelhada: “Na realidade, um anão corcunda [*buckliger Zwerg*] se

escondia nela [na mesa], um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche” (Benjamin, 2008, p. 222). Pelo que foi dito, não é demais supor que essa imagem tenha lhe advindo justamente da literatura de Kafka: “Entre as atitudes descritas por Kafka em suas narrativas, nenhuma é mais frequente que a do homem cuja cabeça se inclina profundamente sobre seu peito” (Benjamin, 2008, p. 158). Assim como os demais personagens kafkianos, o anão corcunda, na Tese I de “Sobre o conceito de história”, é deformado, pois a deformação, de acordo com o mesmo ensaio sobre Kafka, “é o aspecto assumido pelas coisas em estado de esquecimento” (Benjamin, 2008, p. 158). Desde Odradek até Gregor Samsa, todos os personagens kafkianos “se associam, através de uma longa série de figuras, com a figura primordial da deformação, o corcunda”, o que, por sua vez, está em conexão com o conceito de redenção:

Uma canção popular – o homenzinho corcunda – concretiza essa relação. O homenzinho é o habitante da vida deformada; desaparecerá quando chegar o Messias, de quem um grande rabino disse que ele não quer mudar o mundo pela força, mas apenas retificá-lo um pouco (Benjamin, 2008, p. 159).

### O lamaçal e a crítica ao progresso

“A metamorfose”, “O castelo” e “O processo” descrevem, nesse sentido, a agonia de indivíduos que afundam paulatinamente no esquecimento, no inconsciente, como Odradek ou o corcundinha. As deformações próprias desses personagens, ainda na leitura de Benjamin, apontam para o trabalho da memória em sua luta por manter presentes esses seres que a consciência deposita em sótãos, arquivos e almoxarifados da existência. Ao lado da imagem da deformação e do esquecimento, Benjamin recupera de Kafka ainda outra, igualmente potente, a saber, do *lamaçal*, pelo fato de que esta imagem se coaduna perfeitamente a uma concepção sua bastante conhecida, a crítica à ideia de progresso<sup>3</sup>. Assim, escreve: “a época em que Kafka vive não representa para ele nenhum progresso com relação ao começo primordial. Seus romances se passam num lamaçal [*Sumpfwelt*]” (Benjamin, 2008, p. 155; trad. mod.).

A associação entre o lamaçal em Kafka e a crítica à ideia de progresso é fundamental no pensamento de Benjamin. Em contraposição à concepção

3 Na obra das “Passagens”, a obra de Kafka é ainda relacionada à imagem da charneca (*Heidelandschaft*), igualmente em referência crítica à ideia de progresso: “Definição do ‘moderno’ como o novo no contexto do que sempre existiu. A paisagem da charneca em Kafka (‘O Processo’), sempre nova e sempre igual, não é um mau exemplo deste estado de coisas” (Benjamin, 2018, p. 586; frag. S I, 4).



positivista da social-democracia alemã dos anos 1920, Kafka, segundo Benjamin, encena seus personagens atolados em um pântano. Enredados, enlameados, presos dos pés à cabeça numa situação da qual não podem se livrar, os personagens kafkaescos constituem a própria refutação da ideia do progresso, defendida e corroborada por historiadores, intelectuais e artistas de toda ordem, desde o século XIX até os dias de hoje. Aliados da narrativa histórica do poder e dos vencedores, esses intelectuais foram igualmente responsáveis por fomentar a milenar máquina da dominação que, para além das armas e da força bruta, exerceu-se também pela linguagem. Nas narrativas positivistas do passado, privilegiou-se assim apenas um aspecto da história, o dos vencedores, relegando à sombra e ao esquecimento a história dos vencidos, como se jamais tivesse existido.

Contrariamente à ideia de que o presente constitui um meio temporal nessa busca linear em direção a um futuro utópico, situado no fim de uma cadeia progressiva de acontecimentos, o mundo de Kafka é o da falência da ideia de progresso. O presente não aparece nele como uma etapa de um percurso iniciado há milhares de anos em direção à prometida redenção messiânica, pois essa redenção, como se viu, apresenta-se em sua obra apenas negativamente, em sua ausência. Isso, em outras palavras, significa que sua literatura expurga toda e qualquer finalidade e teleologia da linguagem, categorias que sempre serviram de sustentação para a concepção de tempo linear. Como Baudelaire, em “As flores do mal”, também Kafka escreve profanamente, lançando às concepções teológicas, que desde há muito habitaram de forma parasitária a linguagem, um olhar ironicamente mefistofélico. Embora estejam ainda presentes em suas páginas literárias, as concepções de revelação, redenção, paraíso perdido e retorno messiânico aparecem profanadas em Kafka, fato este que está ligado ao abalo ou à mencionada dissolução do eu antes senhor de si e da natureza e escravizador dos povos e culturas. Destronado, o eu, em seus escritos, surge atolado no lamaçal do tempo mítico, a-histórico, hetaírico<sup>4</sup>, numa das mais ricas contraimagens do futuro de ouro prometido pela religião e pela civilização industrializada. Em suas anotações do ensaio mais conhecido, Benjamin escreve:

4 Em uma anotação do texto sobre Kafka, Benjamin atesta a relação do conceito de lamaçal como os escritos de Bachofen: “O mundo encontra-se para ele [Kafka], segundo seu lado natural, no estágio que Bachofen descreveu como hetaírico. Os romances de Kafka se passam em um lamaçal [*Sumpfwelt*]” (Benjamin, 1974, Vol. II, p. 1192). No ensaio sobre Bachofen, Benjamin confirma que o estágio hetaírico refere-se ao estágio das heteras, conhecido na Grécia antiga pela intensa promiscuidade. Daí que essa era hetaírica, recalçada, retorne, em Kafka, como uma culpa cuja causa é desconhecida, ignorada, pelos personagens, que se veem obrigados a pagá-la de algum modo. Na mesma anotação acima citada, escreve Benjamin: “Ora, a culpa que, segundo Kafka, é vista em nosso futuro próximo como punição, é a existência hetaírica da humanidade” (Benjamin, 1974, Vol. II, p. 1192).



“Os romances de Kafka se passam em um lamaçal. Mas este mundo é então novamente o nosso mundo, pelo fato de que nós não o combatemos, mas apenas o reprimimos e o esquecemos” (Benjamin, 1974, Vol. II, p. 1236).

A imagem, portanto, que melhor designa essa crítica ao progresso em Kafka é a do mito de Sísifo, figura da mitologia grega cujo esforço inútil representa a história da humanidade como um todo: “... Kafka rola o bloco do processo histórico, como Sísifo rola seu rochedo. Nesse movimento, o lado de baixo desse bloco se torna visível. Não é um espetáculo agradável. Mas Kafka consegue suportar essa visão” (Benjamin, 2008, p. 155). Bem entendido, o lado de baixo do bloco que Sísifo rola insistentemente montanha acima é o próprio Nada que sobressai de seu esforço. Em vez de atingir um fim determinado, chegar a um objetivo fixado, ao *télos*, o esforço de Sísifo é diária e invariavelmente esfarelado no Nada que lhe subjaz, desfazendo todo esforço empregado na realização de sua tarefa. No lugar de um esforço cuja realização atinge sua meta, a imagem de Sísifo, pelo contrário, figura a procrastinação humana, o adiamento constante da meta, que, de resto, constitui igualmente uma interpretação plausível de “O processo”. No romance, afinal, o leitor depara-se com a longa e interminável narrativa da espera do personagem K. pela resolução de seu processo, por seu desenlace, pelo *télos* que nunca chega, motivo pelo qual Agamben, em “O que restou de Auschwitz”, especula quanto ao fato de que, em Kafka, o próprio julgamento (sem fim) constitua a sentença do acusado:

O julgamento é em si mesmo a finalidade, e isso – já foi dito – constitui o seu mistério, o mistério do processo. Uma das consequências que é possível tirar dessa natureza autorreferencial do julgamento – e quem a tirou foi um grande jurista italiano – é que a pena não é consequência do julgamento, mas que ele mesmo é a pena (Agamben, 2008, pp. 28-9).

Essa reflexão auxilia a compreender o papel da religião judaica nos escritos de Kafka, em especial no que se refere ao conceito de redenção. “O processo”, segundo essa reflexão de Agamben, não tematiza apenas a questão da irracionalidade da burocracia, mas, mais profundamente, traz a imagem ou a alegoria da espera infinita pela vinda do Messias, que, segundo a tradição, redimirá a humanidade. Presente em “O processo”, o tema da espera infinita aparece também em outros textos de Kafka. Como bem lembra Stéphane Mosès, em “*L’ange de l’histoire*”, o conto “O brasão da cidade” constitui uma das mais certas alegorias sobre essa mesma questão, ao operar uma inversão do mito da Torre de Babel, da Bíblia. Enquanto, no mito bíblico, o projeto de construção da Torre é interrompido pela força divina em vistas da avidez da humanidade em preservar sua unidade (e não cair na cisão provocada pela

algaravia das línguas), no conto de Kafka, o motivo do abandono da construção é a hesitação e o constante adiamento de sua realização. Ora, tal adiamento resulta imediatamente da concepção de tempo cronológico, linear e homogêneo, que perpassa a história das religiões e culmina no pensamento iluminista e na ideologia do progresso própria do século XIX. Segundo essa concepção de tempo, a história aparece como um “processo orientado de um menos para um mais, da confusão para a ordem, da obscuridade para a clareza” (Mosès, 1992, p. 12), isto é, a história, segundo essa concepção, é concebida como o vetor de um progresso contínuo, destinada a conduzir a humanidade à sua realização final. Como essa concepção de tempo revela-se ao fim e ao cabo um tempo infinito, que envolve uma espera infinita, então o esforço necessário para a construção da Torre deságua numa profunda indiferença, notada na sentença do conto segundo a qual: “Parecia que teriam séculos diante de si para trabalhar à sua revelia” (Kafka *apud* Mosès, 1992, p. 11). Segundo essa concepção, as energias empregadas na construção da Torre simplesmente se paralisam, conduzindo a uma espécie de ataraxia, à procrastinação da ação, pois todo o curso do tempo está de antemão voltado para a realização de um *télos* que nunca é alcançado.

Na tese XVII<sup>a</sup> de “Sobre o conceito de história”, Benjamin transpõe essa mesma inquietação de Kafka quanto ao destino da humanidade em termos da utopia da sociedade sem classes. Segundo esse texto, a social-democracia elevou a representação da sociedade sem classes a um ideal, a ser realizado por meio da ideia de uma tarefa infinita: “Uma vez definida a sociedade sem classes como tarefa infinita, o tempo homogêneo e vazio transformava-se, por assim dizer, em uma antessala, em que se podia esperar com mais ou menos serenidade a chegada de uma situação revolucionária” (Benjamin, In: Löwy, 2005, p. 134). O perigo de se projetar o *télos* no infinito do futuro consiste no esvaziamento de toda e qualquer urgência da ação no presente, tornando (demasiado) serena a espera pelo desenlace da situação. Contra essa ideia, o apêndice B das teses “Sobre o conceito de história” menciona o tempo dos adivinhos, que “não era, certamente, experimentado nem como homogêneo, nem como vazio”, motivo pelo qual era possível rememorar o passado. Segundo Benjamin: “como se sabe, era vedado aos judeus perscrutar o futuro”, e “a Torá e a oração, em contrapartida, os iniciavam na rememoração. Essa lhes desencantava o futuro...” (Benjamin, In: Löwy, 2005, p. 142). Em seu mais longo ensaio sobre Kafka, Benjamin observa no escritor tcheco precisamente esse movimento de, por um lado, opor-se à tempestade do esquecimento que sopra em direção ao futuro e, por outro, buscar o passado, por meio da rememoração e do estudo (da tradição):

Pois o que sopra dos abismos do esquecimento é uma tempestade. E o estudo é uma corrida a galope contra essa tempestade. [...] Assim se realiza a fantasia do cavaleiro

feliz, que galopa numa viagem alegre e vazia em direção ao passado, sem pesar sobre sua montaria. Infeliz, no entanto, o cavaleiro que está preso à sua égua porque se fixou um objetivo situado no futuro, ainda que seja o futuro mais imediato, como o de atingir o depósito de carvão. Infeliz também seu cavalo, infelizes os dois (Benjamin, 2008, pp. 162-3).

O futuro, em Kafka, não constitui uma abstração, como bem ensinava a Torá; não pode ser confundido com uma ideia a ser realizada por meio de uma tarefa infinita, como pregava a social-democracia alemã, de resto fundada no neokantismo de Hermann Cohen. O futuro, tal como o compreende Kafka, apenas se revela em sua concretude quando derivado da redenção do passado, que, em seu caso, não é uma categoria propriamente teológica ou religiosa, mas literária. É pelo estudo que o cavaleiro Kafka busca penetrar nos mistérios do passado, pela jornada que, nas asas da rememoração, empreende pela história da literatura: “É para trás que conduz o estudo, que converte a existência em escrita. O professor é Bucéfalo, o ‘novo advogado’, que sem o poderoso Alexandre – isto é, livre do conquistador, que só queria caminhar para frente – toma o caminho de volta” (Benjamin, 2008, pp. 162-3). Entre outras coisas, essa ideia atesta muito da concepção do método crítico do próprio Benjamin, o qual, como se deduz do “*Konvolut I*” das teses “Sobre o conceito de história”, deveria se basear na filologia: “O método histórico é um método filológico, que tem como fundamento o livro da vida. [...] O leitor no qual se deve pensar aqui é o verdadeiro historiador” (Benjamin, 2010, p. 124). Em épocas profanas, em que a teologia não ousa se mostrar, a redenção do passado, tarefa do historiador, deve ser buscada por meio do estudo, ou seja, da decifração dos textos antigos, motivo pelo qual sua principal ferramenta metodológica será a filologia. Na conhecida carta a Adorno de 12 de dezembro de 1939, em que Benjamin respondia às críticas daquele a seu ensaio sobre Baudelaire, lê-se, com efeito:

Se você recordar outros trabalhos meus, verá que a crítica da atitude do filólogo é uma velha preocupação minha – e idêntica, intrinsecamente, àquela quanto ao mito. [...] É ela que insiste, para usar a linguagem do meu trabalho sobre as *Afinidades eletivas*, na revelação dos valores materiais nos quais o valor de verdade é desfolhado historicamente (In: Adorno, 2012, p. 415).

As figuras do teólogo e do rabino dão aqui lugar àquelas do escritor e do crítico. É a eles que, na modernidade do capitalismo avançado, foi dada a chave de interpretação do passado e essa chave é a filologia. Por meio dela, o passado, transformado em texto, pode ser sempre reinterpretado, de modo que o historiador consiga novamente relacionar o fato histórico, assim redimido, em novas constelações. Isso, no entanto, apenas é possível por meio do que

Benjamin denomina “interrupção messiânica”: a paralisação (*Stillstellung*) da tempestade do esquecimento, que sopra inevitavelmente desde o paraíso (cf. tese XVII de “Sobre o conceito de história”). Ora, essa paralisação do curso dos pensamentos, que também move a ideologia do progresso, bem como o voltar-se ao passado pela rememoração e pelo estudo, pode ser observada na literatura de Kafka, que, segundo a imagem de Benjamin, incorpora Bucéfalo, o cavalo de Alexandre, que, prevenido a catástrofe que reside no futuro, empaca e “toma o caminho de volta”. Nas palavras do próprio Kafka, citado por Benjamin: “Livre, com seus flancos aliviados da pressão das coxas do cavaleiro, sob uma luz calma, longe do estrépito das batalhas de Alexandre, ele lê e vira as páginas dos nossos velhos livros” (Kafka *apud* Benjamin, 2008, p. 163).

### A imagem dialética do progresso

Em “O mal-estar na civilização”, Freud analisa e desvela o “preconceito que diz que civilização equivaleria a aperfeiçoamento, [que] seria o caminho traçado para o homem chegar à perfeição” (Freud, 2010, p. 58). Nessa análise, constata: “Parece fora de dúvida que não nos sentimos bem em nossa atual civilização” (Freud, 2010, p. 47), e que, apesar de todo o desenvolvimento técnico, o qual pretendia elevar o homem a deus de si mesmo, “não devemos esquecer [...] que o homem de hoje não se sente feliz com esta semelhança” (Freud, 2010, p. 52). Esse mal-estar de Freud assemelha-se assim ao mal-estar de Gregor Samsa e de outros personagens da literatura do início do século XX, como é o caso também daqueles moradores da Londres de 632 AF (*after Ford*), cujas sagas são narradas em “O admirável mundo novo”, de Aldous Huxley. Publicado em 1932, o romance engrossa o coro da crítica aos que apostam na ciência e na tecnologia como formas de extirpar a melancolia inerente à condição humana. Kafka, Freud e Huxley percebem desde cedo que essa busca cega terá como resultado não a felicidade suprema, mas o sofrimento, derivado da catástrofe.

Ao lado de Kafka, Freud e Huxley, Benjamin celebrou-se como um dos mais ferrenhos críticos da utopia civilizatória que se desenhava na Europa no início do século XX. Nas teses “Sobre o conceito de história”, expressou em imagens sua crítica ao progresso, principalmente na célebre alegoria do anjo da história. Nessa potente imagem, o progresso surge como uma tempestade que sopra do paraíso, trazendo consigo a irresistível força do esquecimento e forçando o anjo da história em direção ao futuro. O anjo, sentindo em suas asas o empuxo dessa tempestade, mantém o rosto voltado ao passado, como que resistindo a ser levado por essa força chamada progresso, pois ele sabe que o *télos* almejado não é o estado de perfeição prometido pela civilização,

mas a catástrofe. Assim, escreve Benjamin: lá “onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos”, o anjo da história “vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés” (Benjamin, 2008, p. 226).

A força da alegoria do anjo está em sua capacidade de propiciar um olhar dialético da história. Olhar dialeticamente a história significa saber ver que todo progresso técnico implica ao mesmo tempo um regresso social. Como escreve também Adorno, todo progresso técnico implica, em sentido oposto, regressão cultural, como se observa particularmente no caso da música. Ao mesmo tempo que passa a poder ser reproduzida por técnicas altamente avançadas, a música, no auge do capitalismo, sofre um processo de regressão a um estágio infantil, próprio do ouvido moderno: “Os ouvintes, vítimas da regressão, comportam-se como crianças. Exigem sempre de novo, com malícia e pertinácia, o mesmo alimento que uma vez lhes foi oferecido” (Adorno, 1975, p. 192). Como constata Adorno, há uma ligação (dialética) entre o estado regressivo da audição e o estado catastrófico das sociedades modernas: “Ora, este aspecto que se diz positivo na verdade é negativo, ou seja, a irrupção, na música, de uma fase catastrófica da própria sociedade. O positivo só existe na sua negatividade” (Adorno, 1975, p. 198). Somente a música de Schoenberg e Webern, ao contrapor-se ao furor extático proporcionado pelo *jazz*, “dá forma àquela angústia, àquele pavor, àquela visão clara do estado catastrófico ao qual os outros só podem escapar regredindo” (Adorno, 1975, p. 199).

Não por acaso, Benjamin, na citada carta de 12 de dezembro de 1939 a Adorno, elogia precisamente este ponto de seu ensaio, claramente influenciado pelos seus escritos anteriores: “O que mais me agradou na Conclusão do trabalho [sobre a regressão da audição] é a reserva ali expressa ao conceito de progresso” (In: Adorno, 2012, p. 420). Com efeito, Adorno, seguindo a teoria exposta por Benjamin em “A obra de arte nos tempos de sua reprodutibilidade técnica”, situa a noção de progresso em seu ensaio em uma perspectiva dialética, de modo que os avanços positivos da técnica aparecem relativizados por seus aspectos negativos, principalmente no âmbito social. Segundo essa dialética, a técnica, ao mesmo tempo que amplia o alcance da ciência e da arte às massas, opera uma modificação profunda na sua forma de percepção, que a impede de compreender em sua totalidade fenômenos artísticos produzidos anteriormente a essa época. Nessa mesma toada dialética, a imagem do anjo de Benjamin viria escancarar que, do mesmo modo como todo progresso técnico implica a regressão social, também a civilização traz incrustada em sua história os traços da barbárie sobre a qual ela se ergue, como atesta a conhecida sentença

das teses: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamin, 2008, p. 225).

Na obra das “Passagens”, Benjamin dedica toda uma seção para a crítica da noção de progresso, na qual aborda também suas consequências epistemológicas. Ao contrário de Adorno, entretanto, Benjamin insiste no conceito de “imagem dialética”, pensada como um meio específico e privilegiado de proporcionar a visão dialética do todo, pois a imagem cristaliza em um momento imóvel a dupla visão dos fatos históricos. Como se nota no seguinte fragmento da seção N desta obra:

Não é que o passado lança luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta (Benjamin, 2018, p. 767; frag. N 2a, 3).

A imagem dialética, nesse sentido, proporciona a visão dialética da história ao interromper o fluxo contínuo e progressivo do tempo: tal é o significado da dialética da imobilidade, praticada pelo materialista histórico, como se lê também na tese XVI de “Sobre o conceito de história”: “O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza”. Pois: “pensar não inclui apenas o movimento das ideias, mas também sua imobilização” (Benjamin, 2008, pp. 230-1). A imobilização do tempo linear e homogêneo, por meio da qual uma “configuração saturada de tensões” recebe um choque, é ocasionada pela imagem dialética, cujo exemplo mais premente é o do próprio anjo da história, que “vê uma catástrofe única” lá onde geralmente se vê apenas progresso. Ao abordar as obras de escritores como Kafka e Proust, Benjamin, nesse mesmo sentido, penetra em seus núcleos não por meio de teorias dialéticas especulativas, sejam naturais ou sobrenaturais, mas busca nelas suas imagens características, nas quais o tempo progressivo é congelado num instante único, qualitativo, como se depreende também do título de outro ensaio: “A imagem de Proust”. Na obra mestra de Proust, “Em busca do tempo perdido”, os acontecimentos, segundo Benjamin, “não aparecem de modo isolado, patético e visionário, mas são anunciados, chegam com múltiplos esteios, e carregam consigo uma realidade frágil e preciosa: a imagem” (Benjamin, 2008, p. 40).

No caso específico de Kafka, o mesmo preceito metodológico é rigorosamente observado. Trata-se de extrair seu universo literário não a partir de lugares-comuns teológicos, como na interpretação de Max Brod, mas de suas imagens alegórico-simbólicas, que, já na tradição judaica da cabala, surgiam como forma

de expressão do sem expressão, isto é, do elemento propriamente místico do judaísmo. Segundo Scholem, na tradição da cabala, “o símbolo nada ‘significa’ e nada comunica, mas torna transparente aquilo que se encontra além da significação” (Scholem, 1995, p. 29). Em contraposição à tradição da filosofia judaica (como em Maimônides, por exemplo), que buscava traduzir por meio de filosofemas as experiências do indivíduo com a divindade, a mística judaica insistia no caráter irredutível dessa experiência a conceitos, motivo pelo qual a filosofia judaica nunca deu conta de explicar o universo da Halachá, isto é, o “mundo da lei religiosa”, e da Hagadá, o universo mitológico do judaísmo. Ainda nas palavras de Scholem:

... o filósofo só pode realizar sua tarefa especulativa depois de ter convertido, com êxito, as realidades concretas do judaísmo num feixe de abstrações. O fenômeno individual para ele jamais é objeto de sua especulação filosófica. Inversamente, o místico evita destruir a textura viva da narração religiosa, ao alegorizá-la [...]. Seu modo de pensar é o que eu gostaria de chamar simbólico no sentido mais estrito (Scholem, 1995, p. 28).

Escritas por Scholem, essas palavras reverberam aqui e acolá nos escritos de Benjamin. Basta lembrar o Prefácio de “Origem do drama barroco alemão”, em que se lê que “a tarefa do filósofo é restaurar em sua primazia, pela apresentação, o caráter simbólico da palavra, no qual a ideia chega à consciência de si, o que é o oposto de qualquer comunicação dirigida para o exterior” (Benjamin, 1984, p. 59; trad. mod.). Em sintonia com o que é exposto por Scholem, também Benjamin busca a reconciliação da filosofia judaica com a mística da cabala, superando o fosso que há séculos separava essas duas tendências, por meio da recuperação do “caráter simbólico da palavra”, substituído pela sua função meramente comunicativa, isto é, instrumental. Kafka, nesse sentido, surge como uma via privilegiada para a execução dessa tarefa, na medida em que sua obra recupera a tradição mística judaica, recorrendo à função alegórica da linguagem, como se observa na conhecida parábola “Diante da lei”, ao final de “O processo”. Trata-se de uma parábola, contada ao personagem K. por um sacerdote, na igreja, sobre o campesino que passa a vida toda procurando entrar na porta da lei e, impedido pelo porteiro de entrar, morre sem o conseguir. Antes de morrer, porém, pergunta o campesino ao porteiro:

“Como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?” O porteiro percebe que o homem já está no fim, e para ainda alcançar sua audição em declínio, ele berra: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a” (Kafka, 2005, p. 215).



Como se observa em uma carta a Benjamin de 17 de julho de 1934, Scholem interpreta esse sacerdote como um halachista oculto, “um rabino que, embora não conheça a lei, sabe transmitir as tradições em torno de uma parábola”. Por isso Scholem escreve a Benjamin que essa parábola abria-lhe “imediatamente diante dos olhos o mundo moral da Halachá, seus abismos e sua dialética” (Scholem, in: Benjamin; Scholem, 1980, p. 158). Embora estivesse diante da lei religiosa judaica, feita exclusivamente para ele, o campesino não detinha o conhecimento necessário das Escrituras para reconhecê-lo. Eis o abismo da Halachá, que separa o judeu moderno da tradição mística: ao mesmo tempo que deixou de viver a tessitura viva do mito, ele perdeu a chave para decifrar o texto das Escrituras. Em sua resposta a Scholem, Benjamin afirma estar de acordo com essa interpretação do amigo, com a diferença de que ela não o “move interpretativamente”. “De fato, não desejo abordar explicitamente este conceito”, ao que ajunta: “Se esta [a ênfase de Kafka na lei] deve ter uma função – o que deixo sem resposta –, então também uma interpretação que parte de imagens – como a minha – haveria de conduzir a ela” (Benjamin; Scholem, 1980, p. 168).

Essa interpretação não especulativa da obra de Kafka, imagética, Benjamin a perseguia ao menos desde 1931, como se observa em uma conferência proferida nesse ano com o título “Franz Kafka: Na construção da muralha da China”:

Mas se tomarmos sua obra como uma superfície espelhada, então o essencial, há tanto perdido, pode aparecer subitamente como objeto inconsciente e verdadeiro dessa descrição, e a interpretação teria então que buscar seu reflexo no sentido oposto, tão deslocado do espelho como o modelo refletido. Dito de outra maneira: no futuro (Benjamin, 1974, Vol. II, p. 678).

É ao se abordar a obra de Kafka não especulativamente, a saber, dialeticamente, no sentido hegeliano do termo, mas, ao contrário, ao se observá-la como “uma superfície espelhada”, que sua força pode ser sentida: sua capacidade de espelhar o futuro a partir da invocação de um passado que permaneceu inconsciente, oculto, recalçado. É nesse sentido que, no ensaio de 1936, Benjamin escreve que a obra de Kafka teria sido profética. Ao fazer renascer no presente, por meio de seus personagens, esse passado reprimido pela história oficial, ela consegue também antecipar o curso do futuro, não no sentido interdito pela Torá, mas no sentido característico da mística cabalística, isto é, alegoricamente, por meio de imagens, tais como as que pululam também dos escritos do próprio Benjamin. A literatura como um espelho de imagens: eis o método que Benjamin desenvolve a partir de sua leitura da obra de Kafka. Como o anjo das teses de Benjamin, também as imagens de Kafka revelam a iminência da catástrofe,



a partir dos escombros do passado. Esses escombros, na literatura de Kafka, deixam subitamente o mundo inconsciente, ao qual foram relegados, e passam a fazer novamente parte da história, da qual foram excluídos. A história humana, em Kafka, descasca de uma vez por todas o verniz brilhante e belo que uma determinada tradição lhe aplicou, permitindo a visão do que havia ficado oculto, soterrado por muitas camadas de ideologia: a saber, o Nada que resulta invariavelmente do esforço humano em sua busca pelo progresso.

## Referências

- ADORNO, T. W. “Correspondência 1928-1940 Adorno-Benjamin”. Trad. J. M. M. Macedo. São Paulo: Edunesp, 2012.
- ADORNO, T. W. “Dialética Negativa”. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ADORNO, T. W. “O fetichismo na música e a regressão na audição”. Trad. L. J. Baraúna. In: “Os Pensadores”. São Paulo: Abril, 1975.
- AGAMBEN, G. “O que resta de Auschwitz”. Trad. S. J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ARENDT, H. “Franz Kafka”. In: *Die verborgene Tradition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016.
- BENJAMIN, W.; SCHOLEM, G. “Briefwechsel”. Gershom Scholem (org.). Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1980.
- BENJAMIN, W. “Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo”. In: *Obras Escolhidas* (v. III). Trad. J. C. M. Barbosa e H. A. Baptista. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- BENJAMIN, W. “Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário de sua morte”. In: *Obras Escolhidas* (v. I). Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- BENJAMIN, W. “Gesammelte Schriften”. Org. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.
- BENJAMIN, W. “Origem do drama barroco alemão”. Trad., apresentação e notas S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, W. “Passagens”. Trad. I. Aron e C. P. B. Mourão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2018.
- BENJAMIN, W. “Sobre o conceito de história”. In: *Obras Escolhidas* (v. I). Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- BENJAMIN, W. “Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe: Band XIX: Über den Begriff der Geschichte”. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010.
- BRECHT, B. “Teatro dialético”. Trad. L. C. Maciel. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- FREUD, S. “O mal-estar na civilização”. Trad. P. C. Souza. In: *Obras Completas* (v. 18). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- KAFKA, F. “Carta ao Pai”. Trad. M. Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KAFKA, F. “Erzählungen”. Hamburg: Fischer Verlag, 1983.

KAFKA, F. “Nachgelassene Prosa”. Leipzig und Weimar: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1985.

KAFKA, F. “O Processo”. Trad. M. Carone. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

LÖWY, M. “Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva)”. Trad. P. Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LÖWY, M. “Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’”. Trad. W. N. C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

MOSÉS, S. “L’ange de l’histoire”. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

NIETZSCHE, F. “A gaia ciência”. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SCHOLEM, G. “As grandes correntes da mística judaica”. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1995.

WEIGEL, S. “Zu Franz Kafka”. In: Lindner B. (org.). *Benjamin Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler Verlag, 2011.



**ROUSSEAU E O CASO DA CÔRSEGA:  
SISTEMAS ECONÔMICOS E  
FORMAS DE GOVERNO\* \*\***

***ROUSSEAU AND CORSICA'S CASE:  
ECONOMIC SYSTEMS AND  
FORMS OF GOVERNMENT***

*Thiago Vargas*

<https://orcid.org/0000-0002-6632-1419>

[thiagoveazevedo@gmail.com](mailto:thiagoveazevedo@gmail.com)

*Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil*

**RESUMO** *A partir do envio de documentos e troca de correspondências realizados entre o capitão corso Matteo Buttafoco e Rousseau, que culminará em um plano de governo para a Córsega escrito pelo filósofo, este artigo pretende analisar uma dimensão pouco explorada da filosofia rousseauiana: a relação de conveniência que o Projeto de constituição para a Córsega estabelece entre os sistemas econômicos e as formas de governo, em especial a democracia. Para isso, conjugaremos também uma análise entre o texto final e alguns trechos dos manuscritos e cadernos de trabalho, a fim de ver como os elementos característicos da economia política moderna – como a questão da demografia populacional, do território, da agricultura, do trabalho, entre outros – são mobilizados por Rousseau para formar a ideia de “economia bem compreendida do poder civil”. Lendo criticamente os argumentos de Buttafoco, fundados sobre um elogio ao comércio e que tinha como inspiração a noção de “república*

\* Artigo submetido em 27/10/2021. Aprovado em 15/02/2022.

\*\* Processo nº 2020/12605-8 (BP.PD). Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

*comerciante” preconizada por Montesquieu em Do espírito das leis, Rousseau se propõe a pensar a diversidade e a coabitação de sistemas econômicos diversos, sempre em relação aos governos e as peculiaridades de um povo, ou seja, cada sistema pode ser mais ou menos conveniente a uma dada situação histórica, política e social.*

**Palavras-chave:** *Rousseau. Economia política. Córsega. Sistemas econômicos. Filosofia política. Democracia.*

**ABSTRACT** *Based on the exchange of documents and correspondence between the Corsican captain Matteo Buttafoco and Rousseau, which will culminate with a government plan for Corsica written by the philosopher, this paper aims to analyze a little explored dimension in Rousseau’s thought: the relation of convenience that the Constitutional Project for Corsica establishes between the economic systems and the forms of government, especially democracy. To this end, we will also combine an analysis between the text of the Project and some excerpts from the manuscripts and workbooks, in order to see how the characteristic elements of modern political economy – such as the issues concerning population demography, territory, agriculture, labour; among others – are brought into play by Rousseau to formulate the idea of an économie bien entendue de la puissance civile. Reading critically the arguments of Buttafoco, founded on a praise to commerce and that had as inspiration the notion of “république commerçante” advocated by Montesquieu in The Spirit of Laws, Rousseau suggests thinking the diversity and cohabitation of diverse economic systems, always in relation to governments and peculiarities of a particular people, that is, each system can be more or less convenient to a given historical, political and social context.*

**Keywords** *Rousseau. Political economy. Corsica. Economic systems. Political philosophy. Democracy.*

## 1. Introdução

A sequência de capítulos do *Contrato Social* na qual é desenvolvida uma análise detida sobre o povo encerra-se com uma surpreendente observação: “há ainda, na Europa, um país capaz de legislação: trata-se da ilha da Córsega” (OC III, *Contrato Social*, p. 391). Essa afirmação não passou despercebida de alguns leitores contemporâneos de Rousseau, entre eles o capitão corso Matteo Buttafoco. Lutando pela independência da Córsega, Buttafoco dedicou-se a

escrever ao autor do *Contrato* a fim de solicitar um projeto de instituições políticas para o país. Após um período de troca de cartas, Rousseau termina por aceitar o pedido, demandando em seguida materiais para que pudesse começar a trabalhar no *plano de governo*.

Para melhor compreendermos alguns dos argumentos apresentados na obra que se convencionou chamar de *Projeto de constituição para a Córsega*, convém realizarmos duas observações preliminares e necessárias para melhor situarmos os argumentos apresentados neste artigo.

A primeira é uma breve recapitulação do estado atual da questão. O texto sobre a Córsega, se comparado a outros como o *Contrato social*, *Emílio* ou até mesmo as *Considerações sobre o governo da Polônia*, foi, apesar de ser uma obra tardia e concebida em plena maturidade intelectual do autor, objeto de poucas análises e estudos. Malgrado alguns exemplos dignos de nota<sup>1</sup>, o *Projeto* foi marginalizado pela fortuna crítica, cujos comentários sobre o texto são lacunares, tendo sido em geral utilizado apenas como apoio para a compreensão de outros textos de Rousseau, e foi durante muito tempo negligenciado em seus aspectos relativos à economia política<sup>2</sup>. Sustentaremos neste artigo que é precisamente o registro do econômico o fio condutor a ligar os outros assuntos abordados na obra.

Quanto à segunda observação, buscando contextualizar o *Projeto*, que é também um texto de intervenção, visitaremos alguns argumentos centrais defendidos por Buttafoco acerca dos documentos que foram entregues a Rousseau. Raramente lembrados ou citados, e não possuindo tradução para o português, pareceu-nos relevante traduzir e analisar neste artigo alguns desses documentos. Como veremos, os materiais enviados ao filósofo e a troca de correspondência são elementos fecundos sobretudo por jogarem luz na opção política e econômica assumida por Rousseau em seu plano de governo.

1 Salinas Fortes (1976) é um dos pioneiros a realizar um trabalho de fôlego sobre os escritos ditos "práticos" de Rousseau. Em 1980, Philippe Castellin e Jean Marie Arrighi publicaram um dossiê com textos relativos à Córsega. Quase quarenta anos depois, em 2018, o Grupo de Estudos Rousseau da França, animado há mais de década pelo importante intérprete Bruno Bernardi, publicou pela editora J. Vrin um volume intitulado *Affaires de Corse*. Ali, seguindo-se a mesma abordagem da coleção de obras de Rousseau publicadas por esta editora, avalia-se como se realiza a construção conceitual do texto a partir de uma análise das variantes, ou seja, comparando-se o manuscrito com o texto final. O final do volume contém artigos redigidos por especialistas.

2 Mesmo algumas obras que tratam das relações de Rousseau com a economia política não abordaram de forma aprofundada a questão da Córsega. Cf. Spector (2018) e Friden (1998).

## 2. Matteo Buttafoco: entre *Do espírito das leis* e *Do contrato social*

Em um dos textos que Buttafoco envia a Rousseau, o capitão critica o mau governo realizado pelos genoveses que exploravam a Córsega, explicando as razões das revoltas e o direito dos corsos de se levantarem contra a tirania. O *Exame histórico e justificativo da revolução da ilha da Córsega contra a República de Gênova* afirma que a ilha, um país fértil e cujos habitantes poderiam ser dispostos ao trabalho, fora até então má administrada por Gênova, que não fez senão espoliar os corsos, acabar com a produtividade da terra, lançar seus habitantes na preguiça e na inação, permitindo a proliferação dos crimes e dando início, finalmente, ao decréscimo populacional. Ainda segundo Buttafoco, os indivíduos chegavam até mesmo a vender móveis e utensílios de suas casas a fim de obterem dinheiro para pagar os tributos. Em suas palavras, “em um país esgotado pelas vexações e pela roubalheira, os genoveses exerciam ainda a tirania pela sobrecarga de impostos” (Buttafoco, 1980, “Examen historique”, p. 92). Com isso, o súdito foi pauperizado, preferindo “viver pobre na ociosidade a trabalhar para enriquecer o exator” (*ibid.*, p. 90). No cenário retratado pelo *Exame* observamos um governo cujo sistema é fundado na exploração dos recursos do país, impedindo o florescimento de uma economia independente, conforme lemos nas linhas a seguir:

Buscamos a Córsega na Córsega e não mais a encontramos: ela não é mais reconhecível. Que país podemos comparar a esse? Em qual lugar se vê as desolações, o despovoamento, o abandono da agricultura, da indústria, do comércio, serem o fruto de medidas perniciosas e da política pérfida do governo? Onde se vê o Príncipe constituir um sistema no qual os súditos são reduzidos à mais extrema e horrorosa indigência? É culpa dos corsos se são miseráveis? Deve-se admoestá-los ou deve-se culpar a insaciável crueldade dos opressores dessa infeliz nação? (Buttafoco, 1980, “Examen historique”, p. 89).

Segundo essa avaliação, Gênova administrava o país por meio da manutenção da miséria de seus habitantes, impedindo qualquer atividade de manufatura, comércio ou agricultura. Como fazer com que esse país oprimido por um governo estrangeiro e cuja economia se encontra em constante declínio possa prosperar? Longe de insistir somente no papel da agricultura da ilha, o *mémoire* de Buttafoco enfatiza a liberdade como fonte da indústria e da abundância e defende o estímulo ao trabalho mediante uma paixão particular, o amor ou incentivo ao ganho, afeto capaz de aumentar a produção, impulsionar o comércio e garantir a abundância:

Bastava encorajar a agricultura, a indústria, o comércio e teríamos visto do que os habitantes eram capazes. Seria preciso dar segurança às posses, seria preciso observar

uma justiça severa, e então o povo, longe de se entregar às armas, se fixaria no cultivo das terras e no comércio. O amor ao ganho teria estimulado o amor ao trabalho e em pouco tempo a nação teria gozado de um bem-estar que nunca teve que se vangloriar para experimentar, pois esses meios, vantajosos para eles, não o seriam para os tiranos. Queriam assegurar a posse da ilha da Córsega e, para conseguir isto, acreditaram ser mais razoável fazer com nela reinasse antes a ociosidade, a penúria e o crime ao trabalho, à opulência e à virtude. Eis os frutos desse governo tão enfatuado! (Buttafoco, 1980, “Examen historique”, p. 89).

Finalmente, os corsos, reivindicando a baixa de impostos para a exportação de gêneros, buscavam abundância e prosperidade por meio da inserção no comércio realizado entre as nações europeias, conforme lemos:

As nações vizinhas aportam nas praias para realizarem trocas comerciais. Os corsos, que sob domínio dos genoveses estavam acostumados a não conseguir obter nada a partir de seus gêneros, sentem o quão vantajoso é viver sob um bom governo e, animados pelo incentivo do ganho, pela segurança, pela proteção, empregam seus esforços para alavancar a agricultura, a indústria e o comércio [...]. A liberdade é a fonte da indústria e da abundância. A indústria e a opulência não requerem senão a segurança das posses (Buttafoco, 1980, “Examen historique”, p. 90).

De fato, em suas cartas e documentos Buttafoco não esconde a inspiração retirada de Montesquieu, ecoando em seus textos trechos da teoria do *doux commerce*<sup>3</sup>. Para o estabelecimento da constituição da Córsega, o capitão corso buscava conciliar os princípios encontrados em *Do espírito das leis* com aqueles expostos em *Do contrato social*, conforme lemos nessa reveladora passagem endereçada a Rousseau:

Reconheço, senhor, que o trabalho que ousou pedir que empreendas exige detalhes que vos faça conhecer a fundo aquilo que diz respeito ao sistema político. Se eu houvera por bem vos encarregar disso, começarei por vos enviar aquilo que minhas débeis capacidades intelectuais e minha ligação pela minha pátria me ditaram segundo vossos princípios e os do senhor presidente de Montesquieu (Buttafoco, 2018, “Carta de 31 de agosto de 1764”, p. 49)<sup>4</sup>.

De forma sucinta, pretendia-se aliar a independência política da ilha a uma forma de opulência econômica pelo comércio, isto é, buscava-se estabelecer uma forma híbrida que transitasse entre o governo das leis do republicanismo

3 Cf. Hirschman (2013). Para o uso desse argumento em Montesquieu – principal inspiração de Buttafoco –, cf. Spector (2011) e (2006).

4 Lembremos aqui que o *mémoire* de Vescovado, escrito por Buttafoco em 1764 e enviado para Rousseau, inicia-se retomando a necessidade de limitação dos poderes estabelecida por Montesquieu, a fim de garantir “a prosperidade do governo e a felicidade dos povos” (Buttafoco, 1980, “Mémoire de Vescovado”, p. 65).

e o mecanismo social da sociedade mercantil, algo próximo da *república comerciante* preconizada na quarta parte do livro de Montesquieu.

Façamos uma breve digressão sobre este ponto. Como se afirma em *Do espírito das Leis*, a prosperidade pública do modelo inglês, isto é, da sociedade mercantil, era fundada precisamente no livre curso dos interesses e das paixões egoístas. Seguindo a analogia proposta por Montesquieu, vemos que, ao modo da tradição hipocrática, é necessário, para a instituição e obra de legislação de um povo, considerar o diagnóstico e a prescrição adequada para um determinado Estado: “todas as paixões sendo nela livres, a raiva, a inveja, o ciúme, o afã de se enriquecer e de se distinguir, apareceriam em toda sua extensão; e, se fosse de outra forma, o Estado seria como um homem abatido pela doença, que não tem paixão porque não tem forças” (Montesquieu, 1951, p. 575)<sup>5</sup>. Em última instância, Buttafoco assume como correto o diagnóstico de Montesquieu e visa estimular as paixões requeridas numa república comerciante. O capitão corso buscava exaltar o comércio como forma de tornar a Córsega independente, e, ao mesmo tempo, incentivar nos cidadãos o amor pela liberdade.

Eis a descrição da Córsega recebida por Rousseau: um país sob o jugo da tirania, observando uma diminuição populacional; local em que os impostos oprimem o povo; onde não há segurança nem para os indivíduos nem para as propriedades, no qual o solo fértil é mal aproveitado por uma agricultura de exploração e, enfim, um país no qual o trabalho é desestimulado. Recapitulando em poucas palavras, a resposta do *Exame* aos problemas da ilha envolvia o estímulo ao labor por meio do encorajamento ao ganho e do amor ao lucro, bem como um incentivo ao livre comércio com as outras nações, o que manteria os corsos fora da ociosidade (afastando-os, portanto, dos vícios e polindo-os nos bons costumes), trazendo tranquilidade e abundância à nação.

Contra esses argumentos de tipo liberal<sup>6</sup>, Rousseau buscará, do ponto de vista das relações internacionais, destacar uma dimensão beligerante existente nas trocas comerciais, em geral realizadas em condições de desigualdade e transacionadas por meio de seu signo, o dinheiro. Melhor dizendo, o *Projeto* apresenta um ataque à adoção universal de uma visão única da ética econômica que emerge sob o epíteto de *sistema de finanças*.

5 Como explica Céline Spector ao comentar essa passagem do *Espírito das leis*, “a Inglaterra moderna aparece como a sociedade mercantil por excelência, aquela que realiza o acordo particularmente fecundo entre liberdade política e opulência econômica” (Spector, 2006, p. 116).

6 Permitimo-nos utilizar os termos *liberal* e *liberalismo* aqui no sentido de compreendermos as *origens filosóficas do liberalismo*, da mesma forma empregada por diversos autores para descrever alguns sistemas do século XVIII. Cf. Deleule (1979), Jaume (2012), Manent (2012), Larrère (2014; 1992b), Rosanvallon (1999). Para uma análise detida da influência de Montesquieu sobre Rousseau, cf. Moscateli (2010).



De fato, no preâmbulo do *Projeto de constituição para a Córsega*, a descrição do estado de coisas auxiliará na indicação das soluções a serem adotadas e, mais especificamente, dará ensejo à escolha de um sistema econômico<sup>7</sup> específico e mais adequado à situação da ilha. Pois, concordando com a descrição da situação de miséria econômica, social e política na qual a Córsega se encontra, Rousseau rejeitará os expedientes propostos pelos documentos que lhe foram entregues: instigar o amor ao ganho, promover a preponderância dos interesses particulares, aceitar desde logo a ênfase no comércio e priorizar a entrada num comércio exterior dominado pelas potências europeias, seria, dadas as condições do país, adotar um sistema econômico-político catastrófico para a ilha.

As passagens acima citadas nos mostram que, do ponto de vista da relação entre a economia e a moral, Rousseau e Buttafoco possuem de início algumas discordâncias: para que a Córsega possua uma economia sábia e efetiva, é preciso que outras paixões sejam estimuladas. Além disso, sob quais condições poderia e deveria esta nação se dedicar ao comércio? Gostaria ela de sair da violenta submissão política genovesa apenas para entrar em uma situação em que dependa economicamente das grandes potências? Essas são algumas das questões que o plano de governo escrito por Rousseau pretende abordar.

### 3. Fundamentos econômicos do sistema rústico

Se a Córsega se encontra em uma ocasião propícia para sua instituição, a tarefa exige não somente um esforço sobre o *objeto político e moral*, mas, tendo em vista os recursos disponíveis, em pensar no *objeto econômico*<sup>8</sup>, em erigir as bases materiais e econômicas mais adequadas para a construção do corpo político. Nesse sentido, a medida inicialmente adotada será o fortalecimento da economia interna e da produção dos bens de primeira necessidade, garantindo trabalho e alimentação para os cidadãos, preocupando-se desde logo em estabelecer as condições que assegurem sua independência política e econômica.

Contudo, não é verdade que, conforme defendiam boa parte dos autores do século XVIII<sup>9</sup>, sem as paixões egoístas a economia deixaria de funcionar

7 Utilizamos aqui os termos empregados por Rousseau tanto em seu escrito sobre a Córsega, quanto, sobretudo, no capítulo "Sistema Econômico" das *Considerações sobre o governo da Polônia*.

8 A terminologia que distingue o objeto político do econômico é formulada nas *Considerações sobre o governo da Polônia*.

9 Bernard de Mandeville e Adam Smith são, por exemplo, dois autores que enfatizam as benesses dos efeitos involuntários derivados da ação egoísta dos interesses e das paixões. Para uma bibliografia abrangente sobre o assunto, cf. Force (2003); para uma recepção crítica de Rousseau das transformações sofridas por essa filosofia moral construída ao longo do século dezoito, cf. Burgio (1989), Bachofen (2002) e Vargas (2020).

apropriadamente? Ciente dos sistemas filosóficos que preparavam o terreno para a emergência da economia moderna, Rousseau previa as seguintes objeções:

Sinto que recearão que essa economia produza um efeito contrário ao que espero obter dela: que no lugar de estimular o cultivo ela o desencoraje; que os colonos, não possuindo nenhum débito com seus viveres, negligenciem seus trabalhos; que se limitem à subsistência sem buscar a abundância; e que, contentes em colher para si o estritamente necessário, além disso deixarão sua terra em pousio (OC III, *Córsega*, p. 925).

O *Projeto*, portanto, tratará também de estabelecer outro contexto político e moral no qual a economia pode se desenvolver e as atividades produtivas podem ser realizadas, bem como definirá outros meios para se medir o reconhecimento social do trabalho<sup>10</sup>.

A agricultura tomará a dianteira do processo de constituição da nação. Em uma nova condição na qual a abundância será *real* (e não abstrata ou representada unicamente por signos<sup>11</sup>, como ocorre no sistema de finanças) e ancorada nos bens produzidos pelos trabalhadores, o reconhecimento social é fundado sobre a utilidade do labor, o que, por sua vez, levará mesmo ao aumento da produção e a uma disposição pela estima que vá ao encontro do interesse público. Com esse incentivo, o cultivador passará a “fazer as maiores colheitas, fornecer ao Estado um contingente mais robusto, merecer nas eleições o sufrágio do povo” e, assim, “semelhantes disposições não produzirão a preguiça” (OC III, *Córsega*, p. 925).

A *Córsega*, portanto, receberá seu sistema econômico pensado conjuntamente com os costumes, paixões e governo que deve e pode desenvolver. De início, não conseguindo nada adquirir (porque lhe falta dinheiro), não tendo criado as bases para sua subsistência (porque não estabeleceu condições para suprir suas demandas internas básicas, obrigando-se assim à importação), sofrendo com baixas populacionais e com habitantes mal distribuídos pelo território inculco, tudo faltará para uma *Córsega* em condições vulneráveis para a troca, que permanecerá não somente na pobreza, mas se submeterá a uma dependência econômica e política em relação às outras potências. É nesse contexto que Rousseau afirma que os corsos, “à mercê do mundo inteiro, incapazes por sua fraqueza de fazer algum tratado de comércio vantajoso, receberiam a lei de todos. Em meio a tantos riscos, obteriam apenas os lucros que nenhum outro se

10 Sobre a relação entre utilidade e distinção social por meio do trabalho, cf. Livro III do *Emílio*.

11 Para uma reflexão e uma crítica da moeda e do dinheiro como signos que, ao fim e ao cabo, terminam por substituir as coisas, cf. Rousseau, OC IV, *Emílio, ou da educação*, especialmente o Livro III; OC III, *Luxo, comércio, artes*, em *Fragmentos políticos*.

dignaria em realizar, e que seriam reduzidos a uma bagatela” (OC III, *Córsega*, pp. 902-903).

Não se trata de negar o importante papel das trocas ou do comércio externo, mas sim de afirmar que a capacidade de estabelecer bases materiais para consumo e a afirmação de independência e soberania de um corpo político se colocam, de antemão, como elementos fundamentais que antecedem o exame das trocas internacionais. Isso explica o conselho para a Córsega segundo o qual, para a realização de sua legislação, desconsidere por um momento a existência de potências estrangeiras, ou, como Rousseau escreve no fragmento *Da felicidade pública*, que “a nação mais feliz é aquela que pode mais facilmente prescindir de todas as outras, e a mais florescente é aquela da qual as outras menos podem prescindir” (OC III, *Da felicidade pública*, p. 512). Essas fórmulas não se confundem com uma defesa mercantilista, do monopólio ou do interesse nacional, nem com um fechamento radical da economia do país; Rousseau é, afinal, um crítico da razão de Estado<sup>12</sup>. Trata-se, na realidade, de primeiramente desenvolver a produção doméstica de bens e estabelecer fundamentos econômicos que garantam os suprimentos e necessidades de primeira ordem.

Da mesma forma, a tarefa de se pensar um bom sistema econômico para a Córsega faz parte da reflexão sobre as condições materiais para o exercício da liberdade e a garantia da independência. É preciso que a ilha saiba tirar o melhor de seus recursos e de sua potência interna, bem como escolher a melhor forma de administração dos seus bens e de sua condição. Sem antes ter estabelecido as bases e princípios de sua instituição, a entrada no *sistema de finanças* adotado pelas potências estrangeiras a deixaria numa posição muito desvantajosa, e logo a nação cairia em uma dependência econômico-política em relação a outros Estados. É esse o sentido do alerta para que se concentrem inicialmente em criar condições internas para obter tudo de que necessitam: “alguma [nação] que dependa de outrem e não possua seus próprios recursos em si mesma não poderia ser livre. As alianças, os tratados, a fé dos homens, tudo isso pode ligar o fraco ao forte e jamais liga o forte ao fraco. Assim, deixai as negociações às potências e contai apenas consigo mesmos” (OC III, *Córsega*, p. 903).

Em complemento a esse diagnóstico negativo do que o corpo político corso deve evitar, Rousseau apresenta uma prescrição, fundando a legislação em três princípios sobre os quais as instituições serão erigidas: primeiro, aproveitar o tanto quanto for possível das condições do país e dos recursos da população,

12 O termo *raison d'État* tem um significado preciso na filosofia de Rousseau, pois possui a mesma acepção que a expressão *raison publique*. Sobre o uso dessa expressão na obra rousseauiana, cf. Bernardi (2006, p. 527 *et seq.*).

incluindo o trabalho; segundo, cultivar o terreno com suas próprias forças e, se assim se puder, somente com elas; e, terceiro, quando se trata de estabelecer o direito político, considerar apenas a si mesmo, ou seja, realizar sua legislação como se não houvesse potências estrangeiras. Em poucas palavras, são necessárias três condições para que a Córsega prospere: 1) contribuir para o aumento da população; 2) incentivar a agricultura; 3) estimular o trabalho. É preciso, em suma, que a ilha adote aquilo que Rousseau denomina de *sistema rústico*.

### 3.1. População e território, agricultura e trabalho

A reflexão sobre a população, seu aumento ou sua diminuição, é um tema incontornável nos tratados de economia política da época, ou, conforme sintetiza Michel Senellart, “as teorias da população do século XVIII reencontram assim seu verdadeiro lugar no cruzamento da análise das riquezas e da política dos grandes números” (Senellart, 2004, p. 189). A questão é geralmente acompanhada de um debate sobre a noção e o papel da agricultura, do trabalho, da indústria e do comércio no crescimento demográfico, ou, mais especialmente, ela é profundamente ligada à subsistência e à capacidade de obtenção dos recursos do solo. Conforme escreve Damilaville no verbete “Population”, publicado no tomo XIII da *Enciclopédia*, “sem agricultura, sem comércio e sem indústria não há população” (Damilaville, 1765, p. 88). Outro célebre exemplo no qual a população se apresenta como problema central é a obra *O amigo dos homens, ou tratado da população* (cujos volumes são publicados e reeditados de 1756 em diante), do marquês de Mirabeau. Em sua obra, o futuro fisiocrata exalta o trabalho humano, que multiplica o produto da terra, princípio de riqueza diretamente ligado ao aumento da população<sup>13</sup>.

No verbete “Economia”, Rousseau também se insere nessa discussão ao afirmar que “não há para uma nação pior carência do que a de homens” (OC III, *Economia política*, p. 275), e, alguns anos depois, escreve:

São os homens que fazem o Estado e é o terreno que alimenta os homens. Essa relação consiste, portanto, que a terra seja suficiente para a manutenção dos habitantes e que haja tantos habitantes quanto a terra possa alimentar (OC III, *Contrato Social*, p. 389).

O *Contrato Social* critica abertamente os adeptos da aritmética política, como William Petty, que buscavam tratar o problema da população somente em sua

13 Mirabeau (1756, t. 1, p. 10 *et seq.*). Isso fará com que a agricultura seja compreendida, como bem nota Marcel Hénaff ao atualizar os termos da questão, como “um problema interno a uma economia de mercado” e, complementa, “concebida em sua relação com a propriedade fundiária (que não é colocada em questão) enquanto fonte primeira do valor; donde deriva a necessidade de aumentar a produtividade agrícola” (Hénaff, 1989, pp. 115-116).

dimensão quantitativa<sup>14</sup>. Se, por um lado, as medidas numéricas se apresentam como um critério relevante para a sequência de argumentos desenvolvidos no Livro III, provando que “o número da população” é um signo quantificável e que indica a conservação e prosperidade dos membros do corpo político, é necessário, por outro lado, lembrar que a questão transborda o mero cálculo, uma vez que o signo não representa a coisa em si. Ademais, esse indício serve para demonstrar que a conveniência<sup>15</sup> de um governo e o aumento demográfico são acessórios que expressam sintomas de vigor do corpo político, mas não as reais causas de sua saúde.

Nesse sentido, o *Projeto de constituição para a Córsega* é plenamente compatível com as preocupações expressas na obra sobre os princípios do direito político: lemos que a condição indispensável sobre a qual a instituição da ilha deve se assentar é o favorecimento do aumento populacional e, ao mesmo tempo, garantir uma regular distribuição da população por todo o território. Rousseau chega mesmo a eleger esse ponto como máxima fundamental a partir da qual derivarão todas as outras<sup>16</sup>. Afinal, se a capacidade de crescimento de uma população é, como afirmado no *Contrato*, o “signo mais seguro” (OC III, *Contrato Social*, p. 420) da prosperidade de um povo, trata-se de assegurar que os corsos sejam prósperos em sua acepção mais ampla: que aumentem o número de habitantes, incentivem o cultivo da terra e escolham a forma de governo que é mais conveniente às suas circunstâncias.

Vimos que, sob o governo de Gênova, a Córsega possuía apenas uma agricultura de exploração, possuindo solos em pousio e um contingente de indivíduos ociosos, conduzindo-se para uma situação de despovoamento. Portanto, para atingir o equilíbrio demográfico desejado, é preciso antes de tudo garantir a subsistência da população por meio de suas próprias forças, criando condições para que os indivíduos se dediquem ao trabalho e ocupem o território. Nesse contexto, como estabelecer as condições de estímulo à atividade, garantindo a prosperidade e a independência?

Em primeiro lugar, Rousseau enfatiza que o dinheiro é apenas um signo, e não a produção nem o trabalho em si<sup>17</sup>; e, mais importante, que não concorre

14 Segundo Bernardi, “o critério demográfico tem como único mérito, mas ele é um mérito de peso, o de encurtar a discussão sobre os princípios axiológicos de uma avaliação” (Bernardi, 2016, p. 8). Para uma excelente análise dessa diferença quantitativa e a tendência a se multiplicar, sobre essa questão, cf. Senellart (2004).

15 Para um trabalho sobre a noção de *convenance* em Rousseau, cf. Guénard (2004).

16 “Fazer com que todos os membros do Estado concorram à autoridade suprema, o que coloca todo o povo em um nível perfeito, permitindo-lhe expandir sobre toda a superfície da ilha e de povoá-la igualmente em todo lugar. Aqui está a máxima fundamental de nossa instituição” (OC III, *Córsega*, p. 907).

17 Essa avaliação deve levar em conta as considerações de Rousseau sobre o dinheiro encontradas em *Emílio* e em alguns dos *Fragmentos políticos*.

como causa principal ou direta do aumento demográfico, pois nisso ele opera apenas de forma acessória. Assim indica uma passagem encontrada no manuscrito do plano de governo: “a força e a grandeza em um Estado consiste unicamente no número de sua população. O próprio dinheiro é apenas um meio de se ter homens” (Rousseau, 2018, p. 63). Embora riscada no manuscrito, a passagem tem um sentido que se concilia com o argumento das linhas seguintes: é preciso aumentar a população por meio do trabalho e da agricultura, e não pela adoção do sistema de finanças. No caso concreto em que se encontra a ilha, trata-se primeiro de favorecer a produção de bens de primeira necessidade, de possibilitar sua circulação no território, de habilitar a população ao trabalho, de estimular paixões da atividade e capacitar os indivíduos para sua manutenção e subsistência. Apenas essas medidas são as causas do aumento da população e da prosperidade: “a ilha da Córsega, não podendo enriquecer-se em dinheiro, deve encarregar-se de enriquecer-se de homens” (OC III, *Córsega*, p. 904). Nessa perspectiva, a real riqueza de uma nação é fundada no trabalho de seus membros, e não no estoque de dinheiro, conforme lemos:

O poder que vem da população é mais real do que aquele que vem das finanças e produz seu efeito mais seguramente. O emprego dos braços dos homens, não podendo ser ocultado, dirige-se sempre para a destinação pública. O mesmo não ocorre com o emprego do dinheiro: ele se escolhe e se deposita em destinações particulares; nós o acumulamos para um fim e o gastamos em outro; o povo paga para ser protegido e o que o dinheiro dá em troca serve para oprimi-lo. Disso decorre que um Estado rico em dinheiro é sempre fraco, e que um Estado rico em homens é sempre forte (OC III, *Córsega*, p. 904).

Portanto, tendo em vista as circunstâncias nas quais se encontra, a ilha deve desenvolver um sistema econômico que propicie o aumento e a distribuição harmoniosa dos indivíduos pelo território, garantindo a produção de gêneros, gerando paixões que afastem os homens do pendor natural à preguiça<sup>18</sup> ao estimular a atividade e a emulação ao trabalho.

Essas considerações irão compor aquilo que Rousseau denomina de *sistema rústico*. Nessa forma de organização, levando-se em conta a escolha da atividade produtiva a ser primeiramente privilegiada pela ilha, a ênfase recairá sobre a agricultura: “para multiplicar os homens, é preciso multiplicar sua subsistência, e daí a agricultura” (OC III, *Córsega*, p. 904). A lavoura não é apenas um meio para o aumento das riquezas ou mero instrumento em favor do crescimento

18 Esse atributo natural é descrito por Rousseau com as seguintes palavras: “É inconcebível até que ponto o homem é naturalmente preguiçoso. [...] Nada fazer é a primeira e mais forte paixão do homem, após a de se conservar” (OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, IX, nota da p. 401).

populacional: ela é uma *constituição* capaz de garantir a independência da nação, a liberdade dos indivíduos e de estimular costumes sãos, afastando-os da ociosidade, aproximando-os da igualdade e tornando-os laboriosos. Em suma, com o incentivo à agricultura, a Córsega perceberá inúmeras vantagens. Em primeiro lugar, a multiplicação dos homens, mediante a garantia da subsistência, auxiliando a distribuição da população pelo território. Segundo, a formação de costumes suaves e bons, moldando o corpo, deixando-o vigoroso, saudável e predispondo os indivíduos ao trabalho. Terceiro, pois liga os indivíduos ao solo do país, incentivando o amor à pátria. Quarto, pois, pelas vantagens precedentes, formará bons soldados. Quinto, garante a independência em relação a outros Estados. Vejamos em detalhes alguns desses benefícios.

A primeira e mais palpável vantagem é enunciada em termos simples: a agricultura responde simultaneamente à necessidade de garantir a produção de gêneros de primeira necessidade e de espalhar a população de forma equilibrada pelo território. Até então a lavoura corsa fora destinada unicamente à exploração econômica dos genoveses, ocasionando desestímulo ao trabalho e ao despovoamento do campo. Uma vez que a ilha é repleta de áreas férteis e cultiváveis, os agricultores produzirão o necessário para a alimentação da população, sem que seja preciso recorrer à importação de víveres, estabelecendo as bases mínimas para a estruturação de uma economia interna, assegurando a subsistência dos indivíduos e ofertando novas possibilidades de usufruir dos frutos do próprio trabalho. Essas condições terão como primeiro efeito o crescimento populacional e o equilíbrio da densidade demográfica.

A escolha pela agricultura, profundamente ligada à forma de governo democrático, não é mera técnica ou gestão administrativa da população, mas estabelecimento fundamental para o desenvolvimento soberano da nação<sup>19</sup>, possuindo efeitos fisiológicos, cognitivos, sociais e afetivos, capazes de produzir cidadãos, costumes e paixões desejáveis para o corpo político examinado. Em primeiro lugar, a agricultura apresenta ao mesmo tempo uma dimensão *fisiológica* e *cognitiva*: fortalece o físico e proporciona corpos saudáveis, tornando os homens mais robustos e as mulheres mais férteis, e possibilita o fortalecimento da mente, habilitando as capacidades cognitivas dos cidadãos.

Além disso, os efeitos *sociais* observam-se inicialmente na vida ativa dos cidadãos. Se os corsos até então se encontravam em situação de ociosidade ou

19 A Córsega encontra-se próxima do estado primitivo de governo, isto é, da democracia. Afinal, a preocupação principal para a instituição de um povo e para a obra de legislação é o bom estabelecimento da *soberania*, ou seja, trata-se de questão ligada à *vontade geral*. A forma de administração e gestão dos recursos é, nesse sentido, subordinada a esta última, sempre soberana.



desocupação, esse cenário devia-se antes de tudo à má política dos genoveses e, em decorrência, a um desestímulo geral ao trabalho: a população da ilha, labutando para pagar em dinheiro os impostos a Gênova, encontrava-se cada vez mais endividada. É preciso, pois, encontrar um meio de estimular os corsos à atividade, realizando o papel social desempenhado pelo labor: “o afã pelo trabalho é o primeiro fruto de uma sociedade bem regrada e quando um povo recai na preguiça e no desencorajamento, é sempre pelo abuso dessa própria sociedade que não dá ao trabalho o preço que ele deve atingir” (Rousseau, 2018, p. 104).

Rousseau deve, portanto, rejeitar algumas considerações de Buttafoco: afinal, em um país sem dinheiro e sem comércio desenvolvido, o amor ao lucro é uma paixão fraca demais para incutir nos indivíduos o desejo à atividade. A agricultura se oferece como meio mais adequado e eficaz para reativar vida laboriosa, entendida como forma de subsistência que garante simultaneamente a liberdade de cada cidadão e de sua família por meio do próprio labor e o fortalecimento da ligação social.

Disso deriva uma dimensão *afetiva* ou *passional* da agricultura. Ao estimular o cultivo, o plano de governo para a Córsega ativará a paixão pela atividade, afastando os indivíduos da tendência natural à preguiça. Não é o comércio, mas sim o trabalho no campo a atividade que evita as perturbações e intranquilidades, dando temperança e brandura aos indivíduos, germinando o amor pela pátria e predispondo os cidadãos para a paz e a igualdade, equilibrando, enfim, o tanto quanto possível, a difícil equação entre os desejos e a força para sua satisfação – no que concorre, assim, para a máxima fundamental de aumentar a população. De fato, no final do plano para a Córsega, nos parágrafos em que a redação é abandonada, Rousseau anota: “o melhor móbil de um governo é o amor pela pátria, e esse amor se cultiva com os campos” (Rousseau, 2018, p. 104).

Para além do crescimento populacional, a distribuição demográfica equilibrada é igualmente importante. Nesse sentido, a indústria, a manufatura e as artes úteis (como a marcenaria, o trabalho com o ferro, com o couro etc.) são fatores cruciais para a finalidade da instituição: exercidas em regiões onde é infértil, o estímulo a essas atividades torna a região habitável e auxilia na ocupação do território. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, lemos que as diferentes formas de trabalho correspondem às variadas condições climático-geográficas, criando condições materiais para a convivência social; países cuja natureza é hostil, por exemplo, devem ser habitados pela indústria. Essa lógica aplica-se também no território de uma nação: é necessário que cada região encontre uma resposta adequada ao clima e aos recursos que possui. Nas áreas



cultiváveis é preciso privilegiar o trabalho do agricultor; nos terrenos áridos, deve-se povoar pela indústria e pelo comércio<sup>20</sup>.

Da mesma forma, é necessário estabelecer condições para a circulação interna, para que as produções se difundam na ilha de forma a contribuírem para o equilíbrio demográfico: “o projeto de uma população igualmente distribuída exige, portanto, uma circulação de gêneros, uma transferência fácil de uma jurisdição à outra e, conseqüentemente, um comércio interno” (OC III, *Córsega*, p. 922).

O que Rousseau também denomina de *troca* não deve, evidentemente, conduzir a uma sobreposição da agricultura pelo comércio. Em primeiro lugar, porque o aumento das trocas tornará cada vez mais necessário o uso do dinheiro, o que se quer inicialmente evitar. Um impulso inicial ao sistema de comércio não seria compatível com a escolha do sistema agrário, pois o comerciante fica com a maior parte do lucro, enquanto o agricultor vive com menos; essa situação leva inevitavelmente a um desequilíbrio no qual o primeiro, enriquecido e cada vez mais obtendo propriedades, ditará o ritmo de produção ao segundo, que deverá trabalhar para os proprietários<sup>21</sup>.

Em adição a isso, impondo-se o comércio, os impostos aumentam e passam a ser cobrados em dinheiro, fazendo com que o agricultor, parte fraca da relação e com menor lucro nas trocas, seja obrigado a comerciar seus gêneros e sofra cada vez mais com as taxas e imposições. Segundo, não bastasse se apoiar na  *vaidade* (derivação do amor-próprio e ligada ao interesse individual) em oposição ao *orgulho* (sentimento capaz de reunir o corpo da nação), o comércio vai contra a máxima fundamental estabelecida para a instituição da Córsega ao inicialmente favorecer a concentração de pessoas nas capitais e cidades<sup>22</sup>, conduzindo a uma situação de luxo e desigualdade. Do mesmo modo, instaurar desde logo uma grande cidade na Córsega seria ao mesmo tempo inútil, pois a ilha ainda não possui comércio nem arte suficiente para manter seus habitantes no trabalho e na indústria; e prejudicial, pois as pessoas se concentrariam em um grande centro antes de se povoar o território, que permaneceria inculto. É por isso que os corsos, não podendo por seu tamanho dispensar uma capital, devem estabelecê-la de modo a guardar certo equilíbrio demográfico: “é preciso que essa capital forme a correspondência de todas as jurisdições, sem nelas

20 Um exemplo desse tipo de argumento pode ser lido em OC III, *Córsega*, p. 928 *et seq.*

21 Para o desenvolvimento desse argumento nas palavras de Rousseau, cf. OC III, *Córsega*, p. 920 *et seq.*

22 Para uma síntese da recusa da adoção do comércio, tendo em vista sua relação com as cidades, cf. OC III, *Córsega*, p. 911.

atrair as populações; que tudo ali se comunique e que cada coisa permaneça em seu lugar” (OC III, *Córsega*, p. 912).

Ademais, se a manutenção dos indivíduos no trabalho e na atividade é condição fundamental para uma sociedade próspera e abundante, a agricultura, em contraposição ao comércio, será a constituição capaz de oferecer os melhores soldados, e Rousseau chega a afirmar que “a verdadeira educação do soldado é ser agricultor” (OC III, *Córsega*, p. 905)<sup>23</sup>.

Por fim, a agricultura, produzindo internamente bens de primeira necessidade, é o fundamento sobre o qual a independência do Estado pode se erigir para poder passar, em seguida, a vender seus excedentes e comprar aquilo que lhe falta. Contudo, enxergando as relações internacionais sobre o prisma das trocas econômicas, os corpos políticos, em estágios diferentes de sua história, nem sempre se encontram em situação de igualdade de condições para negociar, isto é, há uma vulnerabilidade que elide a premissa de paridade entre as partes que realizam a transação. Nesse contexto, realizada em condições de desigualdade, a própria liberdade das trocas fica comprometida. É por isso que, segundo Rousseau, antes de querer se tornar rica e realizar comércio, a Córsega deve, por meio da agricultura, cuidar de produzir o máximo de bens necessários que suas condições permitem, para que, com a entrada inevitável nos negócios entre as nações, não se encontre em uma situação de hipossuficiência que retire sua capacidade de negociação:

Tenhais todas as riquezas do mundo, mas se não tiverdes com o que se alimentar dependereis de outrem. Vossos vizinhos podem dar ao seu dinheiro o preço que lhes aprouver, pois podem esperar. Contudo, o pão que nos é necessário tem, para nós, um preço sobre o qual não poderíamos discutir, e em toda espécie de comércio é sempre o menos pressionado que ditará ordens ao outro (OC III, *Córsega*, p. 905).

O *Projeto de constituição para a Córsega*, portanto, não ignora o debate sobre a população, a agricultura e o trabalho, e a adoção do sistema rústico e a ênfase na agricultura têm por finalidade garantir a independência do corpo político corso no momento de sua instituição. Em outras palavras, a escolha de um sistema econômico adequado é condição essencial para afastar um Estado do domínio de outro, como escreve Rousseau no *Caderno de trabalho* que compõe os escritos sobre a ilha: “que um Estado seja sujeito a um outro Estado,

23 Esse argumento de Rousseau contesta um raciocínio presente no ensaio *Do comércio*, de David Hume (1987), no qual o filósofo escocês argumenta que o comércio e a indústria oferecem vigor físico e um espírito de atividade que serão úteis nos momentos de guerra. Rousseau conhecia os ensaios econômicos de Hume (conforme afirma no livro XII de suas *Confissões*), e certamente teve contato, desde 1754, com os *Discursos*, pela tradução do abade Le Blanc.

isso parece incompatível com a natureza do corpo político” (Rousseau, 2018, “Cahier de travail”, p. 133). E, no plano para a Córsega, afirma: “o único meio de manter o Estado em uma independência dos outros é a agricultura” (OC III, *Córsega*, p. 905).

Com isso podemos concluir esse ponto ressaltando que a preocupação com o tema da população diz respeito tanto ao *sistema econômico* capaz concretizar a prosperidade quanto à escolha da *forma de administração* a ser adotada. Essas são as duas bases sobre as quais a *economia bem compreendida do poder civil* irá se erigir. Nesse sentido, o aumento populacional não se apresenta como um indício qualquer, mas se traduz naquilo que conforma a própria potência do Estado, ou, conforme observa François Calori, “a superioridade da demografia como signo político da prosperidade é justamente a de não ser um simples signo” (Calori, 2018, p. 215). Vejamos, a partir disso, como essa questão se articula com o problema das formas de administração.

#### **4. A democracia e a economia adequada: as formas de governo e os sistemas econômicos**

A escolha do sistema econômico possui vasos comunicantes com a forma de governo adotada, e ambos devem concorrer para a observância da vontade geral, a ser expressa na legislação. No caso da Córsega, trata-se de adotar uma administração que favoreça o aumento da população e da agricultura. A fim de observar esse preceito, Rousseau argumentará que o regime democrático de governo deve ser escolhido.

As justificativas para essa escolha se desdobram em três planos. O primeiro diz respeito à forma de governo que possa seguir à máxima geral de aumento e distribuição da população, isto é, os administradores devem contribuir para espalhar os indivíduos pelo território. Segundo, deve ser adotada uma administração simples e pouco custosa, uma vez que a Córsega é ainda muito pobre e não poderia ser onerada com os gastos exigidos por grandes e complexos governos; isso conduzirá a uma discussão sobre a função fiscal do Estado, sobre os impostos e as tributações. A terceira trata propriamente da medida de um corpo político tendo em vista a sua proporção pela “extensão de seu território, e pelo número do povo”, pois há “entre uma e outra dessas medidas, uma relação conveniente para dar ao Estado sua verdadeira grandeza” (OC III, *Contrato Social*, pp. 388-389). Trata-se, por conseguinte, de encontrar esse equilíbrio para a Córsega para que seja estabelecida, enfim, a relação adequada entre o governo e os súditos.

Recordemos que o *Contrato*, III, 8, mostra como a escolha da forma de governo envolve fatores heterogêneos, tais como a geografia do lugar, o tamanho do território e as particularidades do clima, ou, como adiciona o *Projeto*, até mesmo da natureza e qualidade do solo. Nesse mesmo sentido, a questão da população liga-se indissociavelmente ao problema da melhor forma de administração para um determinado povo. No caso da Córsega, o governo democrático permitiria uma repartição equilibrada dos indivíduos pela ilha, ocupando os terrenos em pousio. Segundo Rousseau, isso ocorre porque, como na democracia a administração não pode se concentrar em um só lugar, os habitantes seriam instados a se distribuir por todo o território.

Essa questão merece ser vista em relação a um ponto importante da teoria rousseauiana da história dos corpos políticos. A certa altura de suas transformações históricas, um povo poderá observar crescimento no número de habitantes, de forma que seja necessário distribuir os indivíduos entre as atividades da indústria e do comércio; essa mudança deve idealmente corresponder a uma alteração na forma de administração e uma readaptação do sistema econômico. Essas transformações correspondem a vicissitudes inerentes à trajetória de todo corpo político, e devem, portanto, igualmente acontecer no caso da Córsega: com as instituições sugeridas implementadas, à medida que as condições do país se alterarem, novas conformações de governo serão exigidas<sup>24</sup>, o aumento da população – signo de um bom governo – será observado e novos tipos de ocupação deverão surgir, exigindo novas respostas às novas necessidades. Sabendo que a soberania é um núcleo a ser preservado, lembremos que a democracia é estabelecida de início, o que não impede, no futuro, que a forma de administração deva ser reajustada: “o sucesso da primeira instituição tornará necessária a continuação da mudança” (OC III, *Córsega*, p. 906), escreve Rousseau. E, ainda em suas palavras, com o sucesso do aumento da população, “é preciso ocupar esse excedente com a indústria, com o comércio, com as artes, e esse novo sistema requer uma outra administração”, e, continua, “que a instituição que a Córsega irá realizar possa muito breve colocá-la na necessidade de assim alterá-la. Mas, enquanto não tiver mais homens do que pode alimentar, deve ater-se ao *sistema rústico* e apenas mudá-lo quando ele não mais for suficiente para a ilha” (OC III, *Córsega*, p. 907. Grifo nosso). É

24 A democracia é estabelecida de início – o que não impede, no futuro, que a forma de administração mude. Rousseau dirá que o melhor governo para a Córsega, será, afinal, um *governo misto*. Na realidade, a democracia é *necessária* num primeiro momento para que o país possa gradualmente se dirigir para outro governo: “quando ela [a Córsega] tenha valorizado seu solo fértil, poderá considerar em tornar-se florescente e entregar-se a uma administração mais brilhante” (OC III, *Córsega*, p. 906).

por esse motivo que Rousseau dirá que o melhor governo para a Córsega será, enfim, um *governo misto*. A democracia é necessária em um primeiro momento, a fim de estabelecer a administração mais adequada para sua situação, o que não impede que a ilha possa, quando se tornar mais próspera, “entregar-se a uma administração mais brilhante” (OC III, *Córsega*, p. 906).

Por fim, ainda que o governo possa eventualmente se misturar com elementos da aristocracia (como no caso da história da Suíça descrita no *Projeto*), esse fato não embota em nada o caráter eminentemente republicano de uma administração, uma vez que, como o *Contrato Social* já demonstrara, “falando propriamente, não há governo simples” (OC III, *Contrato Social*, p. 413). Nesse sentido, o exemplo suíço dado à Córsega liga-se a uma questão fundamental a ser desenvolvida no *Projeto*: a observância aos princípios e finalidades políticas da instituição de um povo. Esse ponto oferece espaço ao que Rousseau chama de exame do “espírito geral da nação” (OC III, *Córsega*, p. 905) e a uma reflexão sobre as formas de administração. No caso específico da Córsega, é preciso observar sua capacidade fiscal, seu trabalho, seu consumo e, sendo um país pobre, pequeno, dependente da agricultura e sem comércio desenvolvido, será recomendada a implementação de um governo pouco oneroso. Faz-se, portanto, necessário estabelecer a democracia, administração menos concentrada e com menos intermediários, e que exigirá, por fim, menos despesas<sup>25</sup>.

É necessário ainda um governo que estimule os indivíduos ao trabalho, não bastando que este seja somente uma obrigação mecânica que satisfaça as carências vitais do corpo, mas mobilizando afetos e proporcionando uma boa emulação à atividade, seja por meio da honra reconhecida aos trabalhadores, seja pela consciência da utilidade que deriva de seus afazeres. De fato, no manuscrito do *Projeto*, logo após finalizar o texto, Rousseau anota o seguinte: “os povos serão laboriosos quando o trabalho for honroso e depende sempre do governo alçá-lo a essa posição [...]. O que os lança no desencorajamento não é a grandeza do trabalho, é sua inutilidade” (Rousseau, 2018, p. 104).

Assim, é necessário que os indivíduos enxerguem um *sentido* na realização de seus trabalhos, reconhecendo a utilidade de suas atividades seja para si mesmos, seja para a sociedade na qual se inserem. O trabalho, afinal, possui uma inegável dimensão social e moral para Rousseau<sup>26</sup>. Para isso, o governo precisa agir para que todos os membros do corpo político sejam atraídos para

25 No *Projeto de constituição para a Córsega*, Rousseau adiciona que “a administração menos custosa é aquela que passa por menos níveis e demanda menos diferenças de ordens; tal é, em geral, o estado republicano e, em particular, o democrático” (OC III, *Córsega*, p. 906).

26 Para uma análise sobre o tema do trabalho em Rousseau, cf. Vargas (2018).

a paixão da atividade; não pelo amor ao lucro, mas movidos pela estima que o trabalho pode proporcionar. A potência do corpo político pode ser expressa em termos econômicos, tais como o labor, e, assim, o governo deve aplicar uma *economia bem compreendida do poder civil*: “é, portanto, na economia bem compreendida do poder civil que consiste a grande arte do governo, não somente para manter a si mesmo, mas para difundir por todo o Estado a atividade, a vida, para tonar o povo ativo e laborioso” (OC III, *Córsega*, pp. 938-939).

### **5. Consideração final. A economia e a política como possibilidades impensadas de organização social**

O reconhecimento da existência de sistemas econômicos múltiplos e de formas de administração mistas e diversas, bem como a aceitação de sua variação no tempo, faz com que Rousseau desconfie dos “políticos modernos” que fundam suas análises econômicas em princípios excessivamente rígidos. É o caso, por exemplo, da fisiocracia (cf. Larrère, 1992a), que se apoia num direito natural monolítico, baseando-se numa noção de ordem a partir da qual emanariam leis que a política aplicaria apenas como técnica. Da mesma forma, limitar a noção de interesse a uma análise de conotação puramente comercial seria, para Rousseau, desconsiderar seu caráter ao mesmo tempo mutável e histórico. Isso não significa dizer que conceitos tais como o dinheiro, as trocas e os negócios sejam dispensáveis para análise política, mas se trata de pensar que limitar os modelos a uma análise fundada seja sobre a ordem natural, seja sobre um modelo concorrencial dos interesses, acabaria por restringir o campo da diferença e da contingência.

Com isso, Rousseau opõe-se aos sistemas que buscam explicar – ou muitas vezes justificar – o estado de coisas do mundo por meio da maior ou menor aproximação com uma ordem natural, que estabelece parâmetros para as relações econômicas e sociais. Em seus escritos para a Polônia e para a Córsega, por exemplo, encontramos muito distantes do pensamento fisiocrático, para o qual a economia se apresenta em um circuito fechado de produção e circulação dos bens derivados originariamente da agricultura, cabendo ao governo apenas se limitar ao favorecimento desse processo desde logo estabelecido pelos ditames da lei natural (cf. Vargas, 2021).

Respondendo a essas limitações, Rousseau propõe pensarmos a diversidade e a coabitação de sistemas econômicos diversos, sempre em relação aos governos e às peculiaridades de um povo, ou seja, cada sistema pode ser mais ou menos conveniente a uma dada situação. Nesse sentido, o estudo dos escritos sobre a

Córsega, sobretudo quando comparados junto aos documentos e cartas nos quais se expressam os anseios do capitão Matteo Buttafoco, são capazes de revelar a profunda dimensão econômica e material existente no pensamento político de Rousseau. Afinal, no pensamento rousseauiano, a economia apresenta-se como um campo naturalmente flexível. Em outras palavras, podemos dizer que, a partir do *Projeto de constituição para a Córsega*, torna-se evidente que, para Rousseau, a economia, tanto quanto a política, revela-se como um campo ajustável às circunstâncias e aberto às possibilidades ainda impensadas de organização social.

## Referências

### Fontes primárias de Rousseau

*Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, da coleção *Bibliothèque de la Pléiade*, dir. de B. Gagnebin e M. Raymond. Foram utilizados os volumes III (*Du Contrat Social. Écrits politiques*. 1964), IV (*Émile. Éducation – Morale – Botanique*. 1969) e V (*Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. 1995). A citação seguiu o padrão internacional de referências às obras completas de Rousseau: OC seguido do tomo, nome da obra, número da página. Foi igualmente consultada e utilizada a seguinte edição em francês: Rousseau (2018), *Affaires de Corse*. Dirigido por C. Litwin. Paris: Vrin.

### Outras fontes

BACHOFEN, B. “La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques”. Paris: Payot et Rivages, 2002.

BERNARDI, B. “La fabrique des concepts. Recherches sur l’invention conceptuelle chez Rousseau”. Paris: Honoré Champion, 2006.

\_\_\_\_\_. “La politique du citoyen (sur un passage orphelin du Contrat Social)”. *Philosophiques*, Vol. 43, Nr. 1, (Québec, Printemps), 2016.

BURGIO, A. “Eguaglianza interesse unanimità. La politica di Rousseau”. Napoli: Bibliopolis, 1989.

BUTTAFOCO, M. “Examen historique...”. In: *Projets de Constitution pour la Corse*. Présentation, ed. et commentaire Philippe Castellin et Jean-Marie Arrighi. Marseille: La Marge, 1980.

\_\_\_\_\_. “Cartas (várias)”. In: *Affaires de Corse*. Paris: Vrin, 2018.

\_\_\_\_\_. “Mémoire de Vescovado”. In: *Projets de Constitution pour la Corse*. Présentation, ed. et commentaire Philippe Castellin et Jean-Marie Arrighi. Marseille: La Marge, 1980.

CALORI, F. “Le système rustique. Démographie, agriculture et forme du gouvernement”. In: *Affaires de Corse*. Org. C. Litwin et J. Swenson. Paris: VRIN, 2018.



- DAMILAVILLE (1765). “Population”. In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*, t. 13. ARTFL. Disponível em <https://encyclopedia.uchicago.edu>, acessado em 08 de abril de 2021.
- DELEULE, D. “Hume et la naissance du libéralisme économique”. Paris: Aubier Montaigne, 1979.
- FORCE, P. “Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science”. Cambridge: CUP, 2003.
- FRIDEN, B. “Rousseau’s Economic Philosophy: Beyond the Market of Innocents”. Dordrecht and Norwell MA: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- GUÉNARD, F. “Rousseau et le travail de la convenance”. Paris: Honoré Champion, 2004.
- HÉNAFF, M. “Rousseau et l’économie politique. ‘Système rustique’ et ‘système de finances’”. *Études françaises*, Vol. 25, Nr. 2-3, 1989.
- HIRSCHMAN, A. O. “The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph”. First Princeton Classic Edition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- HUME, D. “Essays Moral, Political, Literary”. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: 1987.
- JAUME, L. “Les origines philosophiques du libéralisme”. Paris: Flammarion, 2012.
- LARRÈRE, C. “Droit naturel et physiocratie”. *Archives de Philosophie du Droit*, Nr. 37, pp. 69-88, 1992a.
- \_\_\_\_\_. “L’invention de l’économie au XVIIIe siècle”. Paris: PUF, 1992b.
- \_\_\_\_\_. “Montesquieu et le *doux commerce*: un paradigme du libéralisme”. *Cahiers d’histoire. Revue d’histoire critique*, n. 123, Les libéralismes en question (XVIIIe-XXIe siècles), 2014, pp. 21-38.
- MANENT, P. “Histoire intellectuelle du libéralisme”. Paris: Arthème/Pluriel, 2012.
- MIRABEAU. “L’Ami des hommes, ou Traité de la population”. Tomo 1 (5 t.). Avignon, 1756-1758.
- MONTESQUIEU. “De l’esprit des lois”. Vol. 2. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1951.
- MOSCATELI, R. “Rousseau Frente ao Legado de Montesquieu. História e Teoria Política no Século das Luzes”. Porto Alegre: EdPUCRS, 2010.
- ROSANVALLON, P. “Le capitalisme utopique. Histoire de l’idée de marché”. Paris: Seuil, 1999.
- SALINAS FORTES, L. R. “Rousseau: da teoria à prática”. São Paulo: Ática, 1976.
- SENEILLART, M. “La population comme signe du bon gouvernement”. In: *Rousseau et la philosophie*. Org. André Charrak et Jean Salem. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004. pp. 189-212.
- SPECTOR, C. “Montesquieu et l’émergence de l’économie politique”. Paris: Honoré Champion, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés”. Paris: Hermann, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Rousseau et la critique de l’économie politique”. Bordeaux: PUB, 2018.
- VARGAS, T. “A filosofia da fisiocracia. Metafísica, política, economia”. São Paulo: Discurso Editorial, 2021.



\_\_\_\_\_. “As sociedades e as trocas. Rousseau, a economia política e os fundamentos filosóficos do liberalismo”. Tese de Doutorado. USP e Paris 1. São Paulo: 2020.

\_\_\_\_\_. “Trabalho e ócio. Um estudo sobre a antropologia de Rousseau”. São Paulo: Alameda/FAPESP, 2018.





# Normas para publicação

## Escopo e política

A revista *Kriterion* publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, exceto quando o editor convida algum filósofo a participar com um artigo na revista.

A atual política editorial da *Kriterion* é alternar números reunindo artigos diversos entre os submetidos continuamente para apreciação pelo Conselho Editorial e números especializados, versando sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

## Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de três meses para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial.

A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

• • •

## Scope and policy

*Kriterion* publishes articles on philosophy or that have philosophical relevance, in any philosophical field.

*Kriterion* is published biannually, with one issue dedicated to articles on general philosophy (June) and the other to articles on a common theme (December) edited by one or more professors who teach at the Philosophy Department and who invite contributors.

## Process analysis

All submitted articles are peer reviewed, refereed by anonymous expert readers, including a fluent speaker of the language of the article. Once the paper has been received by the editor, if it is considered inadequate, it is mailed back to the author

with the reasons for refusal. Referees may take around three months to send in their review sheets; depending on the availability. Acceptance or refusal letters are sent to authors, accordingly, with reasons / arguments for either one.

• • •

### **Exigências quanto à forma e preparação de manuscritos**

O **artigo** deve ser inédito, tanto por meio impresso quanto por meio digital. Por meio digital entende-se um artigo indexado/ISSN, quer em algum periódico eletrônico, quer em atas de congressos.

O tema deve ser pertinente e atual na área de interesse do trabalho submetido. Os objetivos devem ser claramente expostos e a conclusão contemplar os propósitos iniciais.

A bibliografia deve ser atualizada e demonstrar um profundo conhecimento das pesquisas atuais da área.

Contribuições que sejam apenas uma lembrança do estágio atual das pesquisas não serão aceitas.

**Exigências para submissão:** *O texto deverá ser adequado às normas abaixo para efeito de submissão. Uma vez aprovado para publicação, deverá ser adequado às normas para publicação.*

Os **artigos** podem estar escritos em português, inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão. As exigências quanto à forma e preparação dos manuscritos se aplicam integralmente a autores estrangeiros ou a contribuições de autores brasileiros em língua estrangeira.

Os originais deverão ser digitados em espaço 1,5 e deverão obedecer aos limites mínimo e máximo de 15 e 20 páginas, respectivamente, com a fonte Times New Roman tamanho 12.

O artigo deverá apresentar um pequeno resumo (*abstract*) de seu conteúdo no idioma em que foi escrito e em português (quando redigido neste último idioma, o segundo resumo deverá ser em inglês). Logo abaixo do resumo, deverá ser feita a indicação das palavras-chave (entre três e seis) em português e inglês.

As **resenhas** deverão tratar de um livro publicado recentemente, ter o número máximo de cinco páginas e obedecer às especificações acima indicadas para formatação do texto.

*As submissões podem ser feitas por meio do formulário de submissão eletrônica disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> ou por e-mail [kriterion@fafich.ufmg.br](mailto:kriterion@fafich.ufmg.br), informando os seguintes dados para fins cadastrais: filiação institucional, último grau acadêmico, endereço para correspondências, telefone e e-mail.*

**Exigências para publicação:** *O texto, uma vez aceito para publicação, deverá ser estandardizado conforme o disposto abaixo.*

### Referências

Os textos consultados deverão estar listados no final do artigo, conforme o exemplo:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Detalhes de traduções, edições, reedições etc. deverão ser mencionados.

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Integrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Para trabalhos reeditados, os detalhes acerca da edição original devem ser informados, mas é permitido que conste apenas a paginação da reedição.

WALZER, R.R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Livros contendo artigos deverão ser citados separadamente dos últimos.

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

*Pede-se cuidado redobrado com pontuação da referência. A referência deve dispor os dados da publicação de modo completo.*

### Citações

Autor seguido de data entre parênteses deve ser usado para citações internas ao texto, como em:

Vide Comte (1929).

Deve haver vírgula após a data, tal como em:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Citações curtas podem aparecer apenas entre aspas duplas. Citações longas devem aparecer com recuo, precedido e sucedido por um espaço de linha, e não devem estar entre aspas. As informações sobre a referência devem constar ao final do texto citado, de acordo com o exemplo:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus dem prozess herauskommen}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

### **Citações de obras clássicas**

Para obras clássicas, os autores podem usar uma abreviatura em vez da data. Por exemplo, um autor, referindo-se a “O Capital” de Karl Marx, poder-se-ia escrever “De acordo com Marx (RuP, p. 11) ...”. A abreviatura utilizada deve ser mencionada na seção de referências bibliográficas, como esta:

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Artigos clássicos podem ser citados pelo título entre aspas:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Citações de periódicos eletrônicos seguem o seguinte exemplo:

STEVENSON, O. “Genericism & specialisation: the story since 1970”. *British Journal of Social Work*, 35, julho de 2005 [Online]. Disponível em: <http://bjsw.oxfordjournals.org/> (Acessado em 05 de setembro de 2008).

### **Aspas**

Aspas individuais devem ser usadas para referir uma palavra ou símbolo, como em

Por ‘Cícero’ refiro-me ao homem que denunciou Catilina.

Para mencionar uma expressão dentro de outra que já esteja entre aspas simples, utilize aspas duplas. Caso contrário, aspas duplas devem ser usadas apenas para citar, ou sugerir usos especiais (ironia etc.). Pede-se colocar sinais de pontuação fora das aspas.

### Notas de rodapé

Para inserir notas, utilize notas de rodapé (numeradas com algarismos arábicos), mas não notas finais. Citações dentro de notas de rodapé seguem as convenções acima.

Reconhecimento em nota de rodapé: Se o autor decidir incluir uma nota de reconhecimento, isto deve ser referenciado no título, por meio da indicação de um “\*” (o que significa nota não numerada).

Notas de rodapé não devem ser utilizadas para citações normais. Deve-se utilizar, no texto, a convenção *autor (data)*. Nas citações de notas de rodapé, a data deve constar da publicação original, e não da reedição, ainda que as referências de páginas sejam da reimpressão.

Assim, um autor referindo-se a de Putnam “Matemática sem fundamentos” (publicado originalmente em 1967), com a segunda edição reimpressa em livro de matemática de Putnam, “Matemática, matéria e método” (publicado em 1979) citará da seguinte maneira: (Putnam, 1967, p. 43).

### Palavras estrangeiras

Palavras estrangeiras devem estar em itálico.

• • •

## Article format and presentation guidelines

Submitted papers must be originals (not having been published either in print or in any digital form, meaning indexed articles (ISSN) published either in electronic journals or in congress proceedings). Paper themes must be pertinent and up to date in specific areas; objectives should be clearly stated and conclusions refer back to initial purposes. Papers that limit themselves to exposing the state of the art will not be accepted. References should be up to date and show knowledge of recent research.

**Requirements for submission:** *The text should be adequate to the rules below for the purposes of submission. Once approved for publication, it should observe the appropriate standards for publication.*

The languages of the journal are Portuguese, Spanish, English, French, Italian and German. Admission criteria apply equally to Brazilian as well as to foreign contributors.

Originals must be typed in Times New Roman, font size 12, 1,5 spacing, limited between 15 and 20 pages. Quotes should refer to references in footnotes.

Abstracts should be provided in two languages (text in Portuguese / abstract in English or text in other languages / abstract in Portuguese). The same goes for keywords (up to six).

Full bibliographical references should be given at the end of texts.

Modifications and/or corrections suggested by referees as to the composition (spelling, punctuation, syntax) or to the content of submitted texts will be sent to respective authors. A short deadline will be established for corrections to be made.

**Reviews** should refer to recently published books, have a maximum of five pages, and comply as well with recommendations indicated above for text formatting.

### **Manuscripts submission**

*Submissions may be made through the website <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> application or sending an e-mail to [kriterion@fafich.ufmg.br](mailto:kriterion@fafich.ufmg.br) informing the following data for registration purposes: institutional affiliation, last academic degree, mailing address, telephone and email.*

**Requirements for publication:** *The text, once accepted for publication, should be standardized as provided below.*

### **References**

All works quoted in the text should be listed at the end of the article, according to the following sample:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2<sup>a</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Details about translations, editions, reprints, etc., should be mentioned:

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Intégrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

For reprinted works, the details about the original edition should be given, but the pages can be just those of the reprinted edition:

WALZER, R. R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Books containing articles are cited separately:



P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.  
 EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Follow carefully the punctuation convention as in the samples above, and be as complete as possible regarding the facts of publication.

### **Quotations**

The *author (date)* convention should be used for quotations internal to the text, as in:

“Vide Comte (1929)”.

Further details follow a comma after the date, as in:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Short quotations may appear just enclosed in double quotation marks. Longer quotations should appear as indented material, preceded and succeeded by a line space, and should not be enclosed in quotation marks. The information about the source of the reference should appear as part of the indented material, after the full stop, according to the following sample:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus *dem prozess herauskommen*}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

### **Quotation of Classical Works**

For classical works, authors might prefer to use an abbreviation instead of the date. For example, an author referring to Marx’s *Capital* could write “According to Marx (RuP, p. 11)...”. The abbreviation used should be mentioned in the reference section at the end, as in

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Classical articles may be quoted by their name, enclosed in quotation marks:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Quotes for online journals follow this model:

STEVENSON, O. "Genericism & specialisation: the story since 1970". *British Journal of Social Work*, 35, July 2005. [Online] Available at: <http://bjsw.oxford-journals.org/> (Accessed 5th September 2008).

Quotation marks:

Single quotation marks should be used for mentioning a word or symbol, as in By 'Cicero' I shall mean the man who denounced Catiline.

Double quotation marks should be used only for quoting, or to suggest special usage (irony, etc). Please place punctuation signs outside the quotation marks.

### **Footnotes**

For notes, please use footnotes (numbered with arabic numerals), and not endnotes. Quotations within footnotes follow the same conventions above.

Footnotes should not be used for normal quotations; these should be incorporated in the text, using the *author (date)* convention. For all articles or books quoted, the date used in the text should be the one of the original publication, and not the one of the reprint, even if the page references are to the reprint.

Thus, an author referring to Putnam's "Mathematics without foundations" (originally published in 1967), using the second reprinted edition in Putnam's book *Mathematics, Matter and Method* (published in 1979) would quote from the first page of the article in the following way: "(Putnam 1967, p. 43)".

### **Foreign words**

Foreign words (to the language in which the article is written, of course) should be italicized.



Esta revista, composta na fonte Times New Roman, corpo 11/13,  
papel Off-Set 90g e capa em Supremo 250g.