

Revista de Filosofia

Universidade Estadual Paulista/unesp

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Pasqual Barretti

Vice-Reitora

Maysa Furlan

Pró-Reitor de Pesquisa

Edson Cocchieri Botelho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora

Claudia Regina Mosca Giroto

Vice-Diretora

Ana Claudia Vieira Cardoso

Departamento de Filosofia

Chefe

Paulo César Rodrigues

Vice-Chefe

Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador

Márcio Benchimol Barros

Vice-Coordenadora

Luiz Henrique da Cruz Silvestrini

Conselho de Curso do Curso de Filosofia

Coordenador

Kleber Cecon

Vice-Coordenador

Rodrigo Pelloso Gelamo

Revista financiada com recursos CNPq: Chamada CNPq 15/2021 - Programa Editorial -

Processo:423741/2021-7

Edital PROPe 08/2022 – Apoio Institucional aos Periódicos Científicos da Unesp - REVISTAS

APOIO:



TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

ISSN 0101-3173 (Impresso)
e-ISSN 1980-539X (Online)

TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 45	n. 4	p. 1-274	Out./Dez..	2022
-----------------	---------	-------	------	----------	------------	------

Correspondência e artigos para publicação deverão ser encaminhados à:
Correspondence and articles for publications should be addressed to:

TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp

<http://www.unesp.br/prope/revcientifica/Transformacao/Historico.php>
transformacao.marilia@unesp.br

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFC-Unesp
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editor Responsável

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Brasil.

Comissão Executiva

André Leclerc – Universidade de Brasília (UnB) – Representante externo nacional.
Diana Inés Pérez – Universidade de Buenos Aires (UBA/Argentina) – Representante externo internacional.
Irene Borges Duarte – Universidade de Évora (Portugal) – Representante externo internacional.
Marcos Antonio Alves – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Editor Responsável.
Maria Eunice Q. Gonzalez – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Representante interno.
Paulo Cesar Rodrigues – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Representante interno.

Conselho Editorial

Alain Grosrichard; Filosofia Contemporânea; Université de Genève; Suíça.
Ana Piedade Armindo Monteiro; Antropologia social e questões de gênero; Universidade Eduardo Mondlane; Moçambique.
Antônio Carlos dos Santos; Ética e Filosofia Política; Universidade Federal de Sergipe (UFES); SE/Brasil.
Bertrand Binoche; Filosofia Moderna; Université de Sorbonne-Paris I; França.
Carla Milani Damíão; Estética; Universidade Federal de Goiás (UFG); GO/Brasil.
Catherine Larrère; Filosofia Política; Université de Sorbonne-Paris I; França.
Danilo Marcondes de Souza Filho; Filosofia da Linguagem; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ); RJ/Brasil.
Diana Inés Pérez; Metafísica/Filosofia da mente; Universidade de Buenos Aires; Argentina.
Ernani Pinheiro Chaves; Filosofia Contemporânea; Universidade Federal do Pará (UFPA); PA/Brasil.
Ernest Sosa; Epistemologia/Metafísica; Rutgers University; EUA.
Gregorio Piaia; Filosofia Medieval e Moderna; Università di Padova; Itália.
Hugh Lacey; Epistemologia; Swarthmore College; EUA.
Irene Borges Duarte; Fenomenologia; Universidade de Évora; Portugal.
Itala M. Loffredo D'Ottaviano; Lógica e Epistemologia; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Ivan Domingues; Filosofia no Brasil; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/Brasil.
Li Levy; Filosofia Moderna; Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FURG); RS/Brasil.
Lucas Angioni; Filosofia Antiga; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Mária das Graças de Souza; Filosofia Moderna; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Maria Isabel M. P. Limong; Filosofia Política; Universidade Federal do Paraná (UFPR); PR/Brasil.
Mariana Claudia Broens; Filosofia da mente e da ação; Universidade Estadual Paulista (UNESP); SP/Brasil.
Marilena de Souza Chaui; Filosofias Moderna e Política; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Michael Löwy; Filosofia Política; Centre National de Recherche Scientifique – CNRS; França.
Oswaldo Giacóia Junior; Filosofia Moderna e Contemporânea; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Rafael Capurro; Filosofia e Ética da Informação; Hochschule der Medien (HdM), Stuttgart; Alemanha.
Renaud Barbaras; Filosofia Contemporânea; Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne; França.
Scarlett Zerbetto Marton; Filosofia Contemporânea; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Severino Nogueira; Filosofia Africana; Universidade Pedagógica do Maputo; Moçambique.
Susan Haack; Epistemologia e Pragmatismo; Universidade de Miami; EUA.
Susana de Castro Amaral Vieira; Estudos de gênero e Metafísica; Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); RJ/Brasil.
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques; Filosofia Moderna; Universidade Estadual Paulista (UNESP); SP/Brasil.
Virginia de Araujo Figueiredo; Estética; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/Brasil.
Willem F. G. Haselager; Ciência Cognitiva; Radboud University Nijmegen; Holanda.

Publicação trimestral/*Quarterly publication*

Solicita-se permuta/*Exchange desired*

Trans/form/ação : revista de filosofia / Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis. – no. 1 (1974) -

– Assis : Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1974-

Trimestral, 2016-

Quadrimestral, 2011-2015; semestral, 2003-2010; anual, 1974-2002.

Publicação suspensa entre 1976 e 1979.

Publicado: Assis, no.1-2, 1974-1975 ; São Paulo: Universidade Estadual Paulista, v. 3-32, 1980-2009 ; Marília : Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, v. 33- , 2010-

ISSN 0101-3173 (Impresso)

e-ISSN 1980-539X (Online)

1. Filosofia - Periódicos. I. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. II. Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências. III. Transformação.

CDD 105

Os artigos publicados em TRANS/FORM/AÇÃO são indexados por:

The articles published in TRANS/FORM/AÇÃO are indexed by:

Bibliografia Teológica Comentada; Bibliographie Latinoamericaine D'Articles; Clase-Cich-Unam; Dare Databank; DIADORIM; ISI Web of Science; MLA International Bibliography, International Directory of Philosophy and Philosophers; The Philosophers Index; International Philosophical Bibliography (Repertoire Bibliographique de la Philo-ophie); Linguistic & Language Behavior Abstracts; Revista Interamericana de Bibliographia; Sociological

Editoração

Gláucio Rogério de Moraes

Marcos Antonio Alves

Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Scientific Electronic Library on-line (www.scielo.br).

SUMÁRIO / CONTENTS

EDITORIAL / EDITORIAL

Apresentação / Presentation

Marcos Antonio Alves	7
----------------------------	---

ARTIGOS / ARTICLES

Formation of a new rural power structure and the failure of gender in utopia: l esbian image and its metaphors in <i>Wildcat Lake</i>	
Dai Zhe; Wen Juan	13
Comment on “Formation of a new rural power structure and the failure of gender in utopia: lesbian image and its metaphors in <i>Wildcat Lake</i> ”	
Hailin Ning	29
Constelação, parataxe e ensaio: os arcanos do pensamento da não identidade	
Fabiano Leite França	33
Comentário a “Constelação, parataxe e ensaio: os arcanos do pensamento da não identidade”	
Marcelo Leandro dos Santos	55
Comentário a “Constelação, parataxe e ensaio: os arcanos do pensamento da não identidade”	
Olmario Paulo Mass	61
A investigação arqueológica como diagnóstico do presente: uma crítica ao pensamento antropológico	
Fernanda Gomes da Silva	65
Comentário a “A investigação arqueológica como diagnóstico do presente: uma crítica ao pensamento antropológico”: por que ler o artigo de Fernanda?	
Augusto Bach	85
Comentário a “A investigação arqueológica como diagnóstico do presente: uma crítica ao pensamento antropológico”	
Rogério Luís da Rocha Seixas; Jerzy A. Brzozowski; Ivone Maria Mendes Silva; Janessa Pagnussat	89


Sou uma rede de narrativas: aproximações entre Paul Ricoeur e Alice Munro Jerzy A. Brzozowski; Ivone Maria Mendes Silva; Janessa Pagnussat	93
A preliminary study on a mirror of japan (Ribenyijian) Jie Tong; Ji Ma	117
Comments on “a preliminary study on a mirror of japan (Ri Ben Yi Jian)” Yi Yang	137
Psychiatric discourse and Hygienism-normalization and liberalism in latin america from Michel Foucault João Barros	141
Educação, experiência formativa e pensamento dialético em Theodor W. Adorno Michel Aires de Souza Dias	159
Comentário a “Educação, experiência formativa e pensamento dialético em Theodor W. Adorno” Cleidson de Jesus Rocha	179
Paul Auster and August Brill’s solitary rooms: the spatiality of solitude Ru Chen; Song Liu; Jiaxin Lin; Muhammad Khail Kan	183
Comment on “Paul Auster and August Brill’s solitary rooms: the spatiality of solitude” Jie Tong	205
Monk, official and gentry: multiple writings of jingshan annals and the regional sight of the late ming buddhist revival Yang Li; Yingyan Peng	213
 TRADUÇÃO / <i>T</i>ANSLATION	
“A história da dialética” – Herbert Marcuse João Paulo Andrade; Victor Hugo Saldanha	239
Normas de Submissão e Avaliação	271

APRESENTAÇÃO

Marcos Antonio Alves¹

Com alegria, apresentamos o último fascículo do ano de 2022. Ao todo, são 18 textos publicados neste fascículo. Os autores brasileiros são oriundos de instituições do Acre, Minas Gerais, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo. Já os autores estrangeiros, que assinam quatro artigos, são oriundos da China e Paquistão. A procura por publicação de autores do Oriente é resultado do Dossiê publicado recentemente sobre a filosofia chinesa, proveniente da política adotada pela revista de publicar fascículos referentes às mais variadas temáticas e metodologias filosóficas, bem como ampliar a participação de autores de diferentes locais, no Brasil e do mundo.

Dentre os textos aqui reunidos, encontramos nove artigos, uma tradução e oito comentários. Conforme expressa Alves (2021, p. 13), os

¹ Docente no Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Marília, SP – Brasil e Líder do Grupo de Estudos em Filosofia da Informação, da Mente e Epistemologia – GEFIME (CNPq/UNESP). Editor responsável da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da UNESP. Pesquisador CNPq/Pq-2.  <https://orcid.org/0000-0002-5704-5328>. E-mail: marcos.a.alves@unesp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p7>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

comentários, além de propiciar o debate filosófico, também são “[...] uma forma de valorizar formalmente o trabalho dos avaliadores do periódico.” Trata-se de textos originais e inéditos, os quais buscam dialogar com os artigos produzidos e aprovados para publicação.

Iniciamos o fascículo com o texto, escrito em inglês, de autoria de Dai Zhe e Wen Juan e comentado por Hailin Ning, intitulado “Formation of a new rural power structure and the failure of gender in utopia: lesbian image and its metaphors in wildcat lake.” Os autores dizem que Chen Yingsong criou *Lago Gato Selvagem* não apenas para contar uma história sobre lésbicas. Ao descrever como Xiang’er, uma mulher rural, se torna lésbica nas aldeias, pode-se ver a “riqueza” e o “significado metafórico” do símbolo lésbico. No tocante ao *Lago Gato Selvagem*, é mais digno discutir como Xiang’er se torna lésbica, cuja questão não é apenas sobre sexo ou gênero, mas também sobre opressão política e econômica. Assim, o chamado gênero, utopicamente, poderá ser identificado. Ademais desse objetivo, os autores visam a mostrar que a perda da subjetividade rural, durante a ampliação e a transformação posterior, a nova opressão e a exploração resultantes são as razões fundamentais para Xiang’er se tornar lésbica e eventualmente “matar seu marido”.

O segundo texto publicado é “Constelação, parataxe e ensaio: os arcanos do pensamento da não identidade”, de Fabiano Leite França, comentado por Marcelo Leandro dos Santos e por Olmaro Paulo Mass. França busca reconstruir os conceitos de constelação, parataxe e ensaio no pensamento de Theodor Adorno. Com isso, almeja aproximá-los por afinidade, porém, mostrando a maneira como cada qual expressa, dentro de suas especificidades, a insistência de Adorno em um modelo de pensamento no qual o não idêntico: 1) resiste à subsunção conceitual, ao se dispor em uma configuração constelatória; 2) não sucumbe a justaposições subordinadas próprias da linguagem meramente comunicativa; e 3) encontra sua melhor expressão filosófica na forma ensaio. Para tanto, o autor adota, como ponto de partida, o rearranjo da categoria de constelação como herança do pensamento de Walter Benjamin. Com isso, apresenta a ampliação dessa categoria no pensamento de Adorno, relacionando-a tanto à concepção de parataxe como à acepção da forma ensaio, contudo, objetivando entender essas categorias enquanto modo de se pensar filosoficamente, com vistas à elucidação do lugar do não idêntico, no âmbito do pensamento dialético.

Em seguida, publicamos “A investigação arqueológica como diagnóstico do presente: uma crítica ao pensamento antropológico”, de Fernanda Gomes

da Silva, comentado por Augusto Bach e por Rogério Luís da Rocha Seixas. A autora busca produzir uma leitura da investigação arqueológica empreendida por Michel Foucault como um trabalho de diagnóstico do presente, o qual se estabelece como uma crítica ao pensamento antropológico dominante no cenário francês da década de sessenta. Para essa tarefa, ela parte de uma descrição do aparato conceitual forjado por sua *Arqueologia do saber*, a fim de acompanhar um duplo movimento, de forte presença nietzschiana: ao mesmo tempo que efetiva a sua crítica aos humanismos que permeiam o pensamento filosófico então vigente, Foucault ensaia um *outro* modo de pensar, liberado de amarras antropológicas e de qualquer instância fundadora.

O quarto texto é “Sou uma rede de narrativas: aproximações entre Paul Ricoeur e Alice Munro”, de Jerzy A. Brzozowski, Ivone Maria Mendes Silva e Janessa Pagnussat. Os autores abordam o papel da memória e da narrativa, na constituição da identidade pessoal, a partir de conceitos teóricos da obra de Paul Ricoeur (em especial *O si-mesmo como outro*) e da análise do conto “O urso atravessou a montanha”, de Alice Munro. Esse movimento permitirá sublinhar a ideia de que, contrariamente ao que parte da literatura sobre identidade e narrativa tem sustentado, não é só aquilo que poderíamos chamar de *autonarrativa* que cumpre um papel na manutenção da identidade pessoal. Ao invés disso, defendem os autores, recupera-se a ideia ricoeuriana de uma rede de narrativas ou emaranhado de histórias, na qual auto- e heteronarrativas se imbricam mutuamente, servindo de sustentáculos para as identidades constituídas sobre ela.

Em seguida vem, também escrito em inglês, “A preliminary study on A Mirror of Japan (Ribenyijian), de Jie Tong e Ji Ma, comentado por Yi Yang. Segundo Tong e Ma, após o reinado do Imperador Jiajing, da Dinastia Ming, à medida que o problema dos piratas japoneses se tornava cada vez mais grave, começaram a ser publicados livros dedicados ao estudo do Japão. Entre eles, os mais importantes são *Uma Breve Pesquisa do Japão* (Ri Ben Kao Lue), *Uma Compilação de Mapas Japoneses* (Ri Ben Tu Zuan), *O Espelho do Japão* (Ri Ben Yi Jian), *Uma pesquisa do Japão* (Ri Ben Kao), *Um registro de Costumes Japoneses* (Ri Ben Fen Tu Ji) e *A Biografia de Piratas Japoneses em Qiantai* (Qian Tai Wo Zhuan). Há também livros especiais para apresentar a situação geral do Japão, como *A Coleção de Mapas Militares Costeiros* (Chou Hai Tu Bian), *Resistência aos Piratas Japoneses na Dinastia Ming* (Huang Ming Yu Wo Lu), a *Compilação de Defesa Costeira* (Hai Fang Zuan Yao) e a *Continuação da Categoria de Defesa Costeira nas Regiões Zhedong e Zhexi* (Liang Zhe Hai Fang

Lei Kao Xu Bian). Como Zheng Shungong, autor do livro *O Espelho do Japão*, visitou o Japão duas vezes, muitos conteúdos do livro são baseados em sua própria experiência e conhecimento, tornando-o uma obra de destaque em relação às demais. Sua pesquisa sobre o Japão foi além da literatura semelhante da Dinastia Ming, em amplitude, profundidade e precisão. Além disso, o registro e as análises dos piratas japoneses, no livro, são de grande valor de pesquisa. Como procuram mostrar os autores, antes da publicação dos *Anais do Japão* (Ri Ben Tu Zhi), de Huang Zunxian, *O Espelho do Japão* era uma das monografias de mais alto nível sobre o Japão, na China antiga.

O sexto artigo é de autoria de João Barros, escrito em inglês e intitulado “Psychiatric discourse and hygienism-normalization and liberalism in Latin America from Michel Foucault”. Barros trata da produção de anormalidades, desde um ponto de vista histórico-hermenêutico. Partindo do marco teórico proposto por Michel Foucault, o autor procura mostrar como o binômio normalidade-anormalidade, seja de modo disciplinar, seja biopolítico, serve à produção de indivíduos mediante relações de saber-poder. Nesses termos, ele observa como se dá a produção de anormalidades, na obra de Foucault. Na segunda seção, verifica como a discussão sobre o biopoder pode ser utilizada, no intuito de problematizar situações e casos ocorridos neste continente. O autor busca relacionar a produção de anormalidades com o desenvolvimento do Higienismo, na América Latina, dando a perceber algumas estratégias adotadas na normalização e produção de corpos higiênicos.

“Educação, experiência formativa e pensamento dialético em Theodor W. Adorno”, de Michel Aires de Souza Dias, comentado por Cleidson de Jesus Rocha, é publicado em seguida. Dias afirma que, no século XVIII, Kant avaliou que seu período histórico não era uma época de esclarecimento, mas de menoridade, devido à incapacidade do homem de se servir de seu próprio entendimento. Adorno atualizou esse problema, interpretando a menoridade, em nossa época, em termos de perda da experiência. Os homens não são mais aptos à experiência, pois a aparelhagem técnica e econômica impede o esclarecimento e a conscientização da realidade. A partir desse diagnóstico, Dias investiga o pensamento educacional de Adorno, em suas possibilidades de emancipação. Em seu ponto de vista, o papel da educação, no pensamento do frankfurtiano, é recuperar a autonomia crítica dos indivíduos, por meio do pensamento dialético, para a reconstrução da experiência danificada.

Os dois últimos textos também são de origem do Oriente. O penúltimo é “Paul Auster and August Brill’s Solitary Rooms: the spatiality of solitude”,

de autoria de Ru Chen, Song Liu, Jiixin Lin e Muhammad Khail Kan, comentado por Jie Tong. Conforme os autores, para Paul Auster, um quarto é, em essência, “a própria substância da solidão”, uma solidão espacialmente definida. Nesse sentido, tal abordagem transcendeu suas limitações físicas e assumiu significado existencial e filosófico. Em seus escritos, uma sala é, antes de tudo, um espaço arquitetônico que um escritor solitário ocupa; além disso, é metaforizado como a mente que é a sala – um espaço construído intelectualmente; e, por fim, é um lugar narrado em suas histórias, nas quais seus personagens meditam e compõem um espaço que existe em palavras. O artigo realiza estudos sobre os escritos da vida de Auster e uma de suas ficções, *Homem no Escuro*, para apresentar a complexidade das três formas de quartos solitários e sua mútua inclusão, na solidão intersubjetiva.

O nono e último artigo é “Monk, official and gentry: multiple writings of Jingshan annals and the regional sight of the late Ming Buddhist revival”, de Yang Li e Yingyan Peng. Ao se discutir o renascimento do budismo, no final da dinastia Ming, com frequência há a falta do estudo de ricos registros locais, regiões específicas e casos típicos, dizem os autores. O templo Jingshan, em Hangzhou, fornece tal amostra. Uma manifestação notável do Templo Jingshan, no final da Dinastia Ming, é a emergência de uma série de anais. Diferentes grupos, como monges, magistrados e nobres, todos participaram da escrita da história de Jingshan, diacronicamente, no mesmo espaço. Diferentes versões dos Anais Jingshan revelam o entrelaçamento de eventos históricos, tendências da época e desejos de vários grupos, em regiões distintas, lançando luz sobre o desenvolvimento de que os registros históricos budistas começaram a envolver outros clássicos fora do budismo, em vez de se concentrar apenas nos sutras budistas. Conforme desejam mostrar os autores, esse processo manifesta que o renascimento do budismo, no final da dinastia Ming, é também um estado ativo diacrônico alcançado pelas atividades das pessoas com diferentes propósitos, em uma área específica.

Por fim, publicamos a tradução do texto “A história da dialética”, de Herbert Marcuse, realizada por João Paulo Andrade e Victor Hugo Saldanha. O texto original foi publicado como parte do verbete “Dialética”, na enciclopédia *Marxism, Communism, and Western Societies: A Comparative Encyclopaedia* (New York: Herder and Herder, 1972). Esse trabalho fornece uma análise acadêmica relativamente detalhada do “Significado da dialética na Filosofia Antiga”, iniciando em Zenão, nos sofistas e Sócrates, passando por Platão e Aristóteles e concluindo com uma abordagem sobre os estoicos

e Plotino; na sequência, volta-se para o horizonte da Filosofia Moderna, a que Marcuse dedica a seção “Significado da dialética em Kant, Fichte e Hegel”; o texto é finalizado com uma análise sobre o “Significado e o alcance da dialética em Marx”, único filósofo privilegiado com uma seção própria. Conforme os tradutores, de modo geral, essa publicação revela Marcuse como um estudioso de primeira classe do conceito de dialética e oferece ao leitor uma análise abrangente e extremamente qualificada da história da dialética, no plano filosófico.

Desejamos boa leitura e discussão resultante deste fascículo!

REFERÊNCIA

ALVES, M. A. Apresentação. **Trans/Form/Ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 9-20, 2021.

Recebido: 30/08/2022

Aceito: 03/09/2022

FORMATION OF A NEW RURAL POWER STRUCTURE AND THE FAILURE OF GENDER IN UTOPIA: LESBIAN IMAGE AND ITS METAPHORS IN *WILDCAT LAKE*¹

Dai Zhe²

Wen Juan³


Abstract: Chen Yingsong created Wildcat Lake not just for telling a story about lesbians but also by describing how Xiang'er, a rural woman, becomes a lesbian in the villages. We can see the “richness” and “metaphorical meaning” of the lesbian symbol. As far as Wildcat Lake is concerned, it is more worthy of discussing how Xiang'er becomes a lesbian, which is not only about sex or gender, but also about political and economic oppression. Therefore, the so-called gender in Utopia will inevitably fail. Furthermore, the loss of rural subjectivity during modernization and transformation, the subsequent new power structure, and the resulting oppression and exploitation are the fundamental reasons for Xiang'er to become a lesbian and eventually “kill her husband”.

Keywords: Lesbian. Rural. Modernization. Power structure.

INTRODUCTION

Chen Yingsong's “Wild Cat Lake” tells the story of rural lesbians, especially through the rural female Xianger's process of “becoming a lesbian”.

¹ The work was a staged research result of the Youth Project of National Social Science Foundation, “Literary Narrative and Imaginary Research on the Image of Farmers in the Process of Urbanization in China (1978-2016)” (Grant n° 16CZW040).

² Ph. D. Research Institute of Theatre Film and Television, Communication University of Zhejiang, Hangzhou, 310018 – China.  <https://orcid.org/0000-0002-8063-8922>. E-mail: daizhe2202@sina.com.

³ Ph. D. School of Media and Law, NingboTech University, Ningbo, 315000 – China.  <https://orcid.org/0000-0002-1088-9515>. E-mail: wenjuan2202@sina.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p13>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Thus, it can be seen that the “richness” and “complexity” of the symbol of “rural lesbians”. Therefore, “Wild Cat Lake” reveals a deeper problem -- the loss of rural subjectivity in the process of modernization and the emergence of a new power structure, which inevitably brings new oppression: not only gender oppression but also exploitation in the political sense.

Chen Yingsong's *Wildcat Lake* was published in 2011. It tells the story of Xiang'er, a left-behind woman in the countryside, facing the difficulties of life alone and enduring male bullying, and thus being forced to become a lesbian and her husband's murderer (MILAN, 2014, p. 55). The story is indeed shocking. As a male writer, Chen Yingsong has created a lesbian as a peasant in the far flung areas of the country. Most homosexual images exist in foreign literature and urban literature, and they are mostly from intellectuals. In a sense, the literary narrative of “lesbian” is an attempt to write about elites. According to Chen Yingsong, author recalled the reasons for writing lesbian stories: “Li Tuo tried his best to persuade me to write this story and told me about its uniqueness. In the past, lesbianism was associated with intellectual women only. It is common in left-behind women in the countryside” However, in the novel, Chen Yingsong regards “lesbian” as a symbol, expressing his understanding of life and the world, as well as his criticism and thinking on the current status in the countryside (KOJIN, 2003, p. 20). Therefore, the lesbian, Xiang'er, in *Wildcat Lake* has a symbolic meaning in a sense. In other words, Chen Yingsong has presented more complicated things through the lesbian story, emphasizing how Xiang'er changes from a left-behind woman to a lesbian (PHILIP, 2013, p. 77). Chen Yingsong's concluded that Xiang'er's transformation is due to the dissatisfaction with her “physiological” needs as a left-behind woman caused by the “vacuous life” of the countryside to a certain extent. However, when Xiang'er's specific process of becoming lesbian is laid out, the physiological dilemmas faced by farmers in the modernization process are highlighted, but more importantly, the “new power structure” and new political and economic oppression hidden behind the village where subjectivity is lost are also revealed. Therefore, in addition to “sex” or “gender”, the discussion of *Wildcat Lake* should be made in the modern logic or “urban-rural conflict” with a broader perspective to explore the metaphorical meaning of lesbian in reality.

This is the new point of view provided by this paper and a fresh perspective on the rural problems presented by “*Wildcat Lake*”. The proposal of new viewpoints and the adoption of new perspectives are closely related

to the use of multi-disciplinary research methods and theories in the present study. Their search results of sociology and anthropology, critical social theory, and cultural research theory are absorbed more, and every effort is made to attach it with literary research. In this way, the research field of “Wildcat Lake” is broader, and the simple distinction between internal and external literature research is broken, which also provides a new perspective and idea for contemporary literature research.

1 ISOLATED AND HELPLESS XIANG’ER AND HOLLOWING VILLAGES

At the beginning of the story, Xiang’er was not a lesbian. In other words, in the narration of Xiang’er’s character, a farmer, more importance should be attached to the specific details of her change, as well as the problems and significance of the manifestations in the process of “change”. Therefore, the first thing is to discuss what kind of a person she was before becoming lesbian (JAMES, 2011, p. 101). There is no doubt that Xiang’er was surely not a self-sufficient small producer in the early 1980s, nor a rational and economically independent woman with a certain amount of money in the mid to late 1980, she appeared as an “isolated” and helpless left-behind woman in Wildcat Lake after 2000 (RAYMOND, 2013, p. 253). When the small producers and the rural imagination constructed by them are declared invalid, and the economic ethics and development logic recognized by the “rational economic man” broke the traditional rural order-, Xiang’er, a rural female left behind, and her situation have become a symbol of Chinese peasants and their destiny since the 1990s. Thus, the village has been hollowed out, with rootless farmers.

Xiang’er was originally a person with persistence and belief in country life, just like her love for frogs. “The frogs have always been the reason for her to love country life. The frogs and the grass buds and hope in spring wake up together and warm up together, they are like a very charming call, which subconsciously motivates people to live.” (HONG, 2002, p. 223). However, the reality was that even the simplest farm work was difficult for Xiang’er. When she planted water chestnuts, the paddy field was flooded with a continuous rainstorm. Seeing this, Xiang’er was close to tears.

Her husband Sanyou was afraid of planting water chestnuts and fled to the city. Xiang’er did not give up and opened up a seedling field. However, the seedling field was also hit by heavy rain, and the rainwater could not be drained. She asked her brother for help, but her brother reluctantly refused her

because he needed to take care of her withered sister-in-law. When farming, a peasant's most important work, has already become a difficult thing, there is no need to mention that farming provides farmers with the satisfaction they need, let alone the pride of farmers as small producers (HONG, 1997, p. 91). Therefore, Wildcat Lake is like her paddy fields, filled with "a smell of corruption and stench".

Xiang'er's isolation and helplessness are more prominent when her safety cannot be guaranteed. On the one side, it is the safety of property – Xiang'er always needed to protect her cow from being stolen, which was the only property in the family. On the other side, thefts in Wildcat Lake were particularly common, especially cattle stealing (WANG, 2000, p. 20). A cow was equivalent to four or five acres of land. However, with all due care, Xiang'er's cow was still stolen in the end (WANG, 2003, p. 67). Meanwhile, she needed to worry about the safety of the child. Many people in the village used poisonous needles to poison dogs and cows. If being not careful, they might kill people. Xiang'er was especially afraid that her child would be hurt by poisonous needles when he came home alone from school every day.

Of course, what poses the greatest threat and challenge to Xiang'er's safety is the bullying by men in Wildcat Lake. For example, Ma Bianzi repeatedly harassed Xiang'er (WANG, 2005, p. 78). On the bus, Ma Biaozi saw Xiang'er and tried to squeeze into her seat while constantly teasing Xiang'er (HE, 1994, p. 99). Once, Xiang'er took a bath in the house and forgot to close the door. Ma Biaozi suddenly appeared at the door. Xiang'er had to hide in the bullpen naked and was bitten by mosquitoes to escape from Ma Biaozi. Even lame Niu Lazi in the village posed a huge threat to Xiang'er (DAI, 1999, p. 99). He coveted Xiang'er and her cattle. Most women in the village had to succumb to male bullying. In a village that could have been called a "village community", Xiang'er was reduced to the bottom of the underclass. Her "isolated and helpless" situation had become more and more prominent, ultimately pointing to the spiritual levels.

Xiang'er suffered constant bullying by men, which was due to the absence of her husband Sanyou. Furthermore, Xiang'er's isolated and helpless situation stems from village hollowing (CHEN, 2001, p. 101). Wildcat Lake was created after 2000, and it has long been a common phenomenon in rural China that peasants go to cities to work. The hollowed-out countryside has become a common sight in China's countryside (except for a few coastal villages). As Yan Hairong (2012, p. 27) said,

Scholars and governments have transferred rural labor to cities as a transfer of surplus rural labor. Ironically, the so-called surplus labor refers to mostly well-educated young people in the rural population, who are mostly needed for generating new agricultural production. Therefore, people going outside may not be the real surplus labor. Conversely, people staying at home may be the real surplus ones. (FEI, 2016, p. 216).

The so-called hollowing of the village points to the fact that there are fewer and fewer people in the village. Most of them rush to the cities, only the “three-six-nine” troops are left, namely women, children, and the elderly. The village is like a hollow shell. On the other hand, the “three-six-nine” troops cannot run the village at all – agricultural production or the cultural value of the village, such as the safety and the mental and psychological conditions of the individuals remaining in the village (CHEN, 2020, p. 255).

The outflow of labor has caused a large amount of land to be abandoned, which has reached an alarming level. The process of hollowing agriculture has depleted agricultural production, depressed rural life, and removed the backbone of the countryside. This process takes away all the values in the countryside from economy to culture and ideology. The problem faced by young people in the countryside is that they cannot see a path to the future in such an increasingly depressed countryside. (CHEN, 2005, p. 211).

For Xiang'er, since there was no way to go to the city, she could only choose to become a left-behind woman. Xiang'er's loneliness and helplessness are immediately revealed, having to face the difficulties related to agricultural production, physiological needs (including sexual desire), personal safety, and spiritual support (KUANG, 2007, p. 20). As a result, Xiang'er needed help, which only came from sister Zhuang. In other words, isolation and helplessness led Xiang'er to choose sister Zhuang in a macro sense (CAI, 2011, p. 97). So, what are the more specific and fundamental reasons for finally convincing her to become homosexual?

2 MA BIAOZI, NIU LAZI, AND THE NEW POWER STRUCTURE

Xiang'er's isolation and helplessness symbolize the isolated condition of a village in the modernization of China, which has been gradually incorporated into the trajectory of western modernization (CHEN, 2012, p. 27). The village has become more and more isolated, and the peasants

and even the subjectivity of the whole village have been destroyed. Then a new power structure has quietly emerged. To put it simply, the new power structure refers to the fact that, in the process of urbanization, young and middle-aged people leave the countryside, which leads to the hollowing out of the countryside, and the groups left behind in the rural world are increasingly marginalized. New power group, the so-called structure not only fails to rebuild the rural subjectivity destroyed by modernization but also leads to new oppression. This oppression is so specific that it is difficult to get rid of. Therefore, Xiang'er had to regard sister Zhuang as the only person she could rely on, and fundamentally accepted sister Zhuang's "lesbian love" and sank deeply into it.

When expounding the new power structure in detail, let us first answer what new oppression is. The so-called new oppression is first manifested as gender oppression in Wildcat Lake. As mentioned above, Xiang'er had long faced sexual harassment and even assault by Ma Biaozi and Niu Lazi, and of course, other women in Wildcat Lake were also in a similar situation (SHI, 2011, p. 211). Ma Biaozi and Niu Lazi were lascivious persons (CAI, 2016, p. 96). Furthermore, their attempts at Xiang'er and other women are not just the result of men's desire for the women's bodies but behind the oppression of gender is political and economic oppression, which is more prominent in Ma Biaozi (LIANG, 2012, p. 20). Cai Xiang suggested that "[i]n the narrative of the novel, gender issues are replaced with political issues – the oppression of women by men often shows a political and economic oppression." (CHEN, 2007, p. 66).

The oppression of the political economy revolves around the new power structure. In the hollowing Wildcat Lake, there is a power structure that seems to be secret but is obvious. In a sense, Ma Biaozi and Niu Lazi have become representatives of the "residues" after the hollowing villages, equivalent to the real bullies and rascals (XIANG, 2004, p. 67). What is interesting is that they have become the "masters" of the rural world and possess a certain big "power" (LIU, 2006, p. 206). In other words, when the "main force" in the Wildcat Lake flows to the city, a new power structure appears in the hollowing village (WEI, 2007, p. 233).

Former bully Ma Biaozi in the village turned into the village head and the maker of the discourse system (SHAO, 2011, p. 34). The villagers must obey him, and also they must be under his control and even be exploited by him. Physically disabled gangster Niu Lazi, inferior to Ma Biaozi, was able

to get out of the control of the village chief and do whatever he wanted in the Wildcat Lake (LUO, 2001, p. 21). In a sense, he and the village head Ma Biaozi had formed a “conspiracy” to a certain degree and jointly “controlled” the Wildcat Lake (YAN, 1990, p. 39). Of course, the formation of this “power structure” with “collusion” also benefits from the failure or escape of public power.

Cai Xiang defined the departure of Xianger’s husband (Sanyou)

On the level of experience, this departure is accompanied by a large-scale trend of entering the city, and countless people are leaving their homes. However, on the level of metaphor, he is willing to regard it as the escape or loss of some public power. At the moment comes another power, village head Ma Biaozi, or rogue Niu Lazi. (HE, 2007, p. 207).

In a power structure dominated by Ma Biaozi and supplemented by Niu Lazi, other left-behind villagers become the most vulnerable group and cannot escape due to this structure (LIN, 1994, p. 94). Especially left-behind women like Xiang’er have become the main targets of exploitation, bullying, and suppression.

What is the escape or loss of public power? In this regard, the novel is presented from Ma Biaozi’s perspective. When faced with doubts from sister Zhuang and other villagers, Ma Biaozi said, “I earn only 5,000 yuan a year. It has become an unspoken rule to use free foods, drinks, and cigarettes to entertain leaders.” (WEN, 2011, p. 134).

After buying and burying 500 meters of culvert pipes, they ask me to buy another 5,000 meters. The office expenses in the village are only 5,000 yuan. The police stations also work for their own interest. They set up two guards here, and we have to send them to Jingzhou for entertainment. They are not afraid of the old, weak, and sick, while male villagers left the hollowing village. During the period of President Mao, there were not so many robbers. If you were caught, you would be fought fiercely in the class struggle, until you gave in. Or rather, the society has gone bad. (HONG, 2018, p. 81).

Ma Bianzi’s speech-style expression is, of course, to shirk responsibility. However, it inadvertently reveals some of the problems faced by the villages during modernization when young men flee the villages. Bureaucratization appears, especially the alliance between public power and capital for the pursuit

of interests. The novel mentions that the “cow-stealing case” in Wildcat Lake was solved relying on the strength of Xiang’er and sister Zhuang, not because of the efforts of the police station. Interestingly, the police station used the detection of the “cow-stealing case” to publicize their political achievements.

A celebration party was held in the town with great fanfare. Bureau leaders and reporters in the county and city were invited and said they would pay the lost cattle – two thousand two hundred yuan per owner of the lost cows. They were given big red signs saying 2,200 yuan for show, and actually received no money. The newspaper reported it on a very large page with a close-up of the buttface director-general. (GAO, 2006, p. 211).

This detail undoubtedly confirms the rural issues revealed in Ma Biaozi’s speech. The ineffective public power, such as the buttface director-general, undoubtedly prompts rural “powers” such as Ma Biaozi and Niu Lazi to have “power” and even become the “master” of the countryside.

Ma Biaozi is taken as the core of the power structure. Where does his power come from? It is because of “economic strength” rather than the status of “village head”. In other words, Ma Biaozi’s economic strength determines his status in the village. Material success has become the only criterion to measure a person’s success, which in a sense implies the logic of reform and development. Therefore, another identity of Ma Biaozi in the novel is more important than that of the village head. Ma Biaozi was the largest professional chicken farmer in the village. People in the village called him “chicken head”. His chicken farm is the largest, with tens of thousands of chickens, and the sounds of the chickens are overwhelming. He instructs everybody in the village to raise the chickens with the chicks, feeds and vaccinates he provides. And then you need to be responsible for the specific raising work and sell the meat worthy chickens to him at a throwaway. Ultimately, he gains the most from the chicken farm business and the rest of the villagers involved in the business gets very little profit. He once said that he would lead the whole village to riches. With careful calculation, the profits are found really impressive. One chicken is sold at a price of 4 yuan, and one thousand chickens cost 4,000 yuan.

Ma Biaozi knows the “capital logic” well – striving to reap the greatest profit with the least effort. Therefore, he becomes a rich and powerful “self-employed” in the village, which is the so-called “rational economic man”.

On this basis, a person with misconduct turns out to be a village head. It is precisely because of his “economic strength” that he has the “power” to act recklessly against the left-behind women in the village. In this sense, Ma Biaozi’s oppression of women seems to be the oppression of gender, which is rooted in political and economic oppression. He has “capital”, which has given him power; he can do whatever he wants with the women in the Wildcat Lake due to the power. In the novel, because of “economic” needs, most women naturally depended on and obeyed him. This is a symbol of Ma Biaozi’s “power”. The so-called political and economic oppression is most prominent in Ma Biaozi’s “domination” of the village and the “exploitation” of the villagers.

In comparison, Niu Lazi was just a footnote in the new power structure, but even so, he still acted recklessly in the Wildcat Lake. He could suddenly appear in front of Xiang’er, harassing and assaulting at will. Not only that, he stole cattle from the Wildcat Lake unknowingly and killed dogs by blowing poisonous needles to make money. Therefore, disabled and spurned Niu Lazi became one of the “masters” of the Wildcat Lake in a sense. Rather than saying that Ma Biaozi knows nothing about Niu Lazi’s theft, Ma Biaozi and Niu Lazi has reached a certain tacit understanding in their face-to-face oppression and secret oppression, which makes Xiang’er and even the entire Wildcat Lake fall into their control and oppression.

However, Xiang’er refused to feed the chickens of Ma Biaozi, which meant that Xiang’er refused to enter and even tried to resist the “words power system” constructed by Ma Biaozi. Meanwhile, Xiang’er expressed great disgust for Niu Lazi, and even finally confirmed that Niu Lazi was the badman. However, as a left-behind woman who is “isolated and helpless”, how can she resist the oppression of power represented by Ma Biaozi and Niu Lazi? Sister Zhuang appears in our sight under this situation, and the novel also lays the most reasonable pavement for Xiang’er to change from an isolated and helpless left-behind woman to a lesbian. As Li Yunlei said, “the uniqueness of Chen Yingsong lies in the fact that through describing the specific living environment of these two people, he fully wrote the ‘reasonability’ of the two people coming together. This ‘reasonability’ distorts human nature, based on which the novel deeply criticizes the current rural social reality.”

3 XIANGER'S LOVE AND FALSE GENDER IN UTOPIA

Xiang'er and sister Zhuang's experiences are somewhat similar. They both were from the villagers who married into the Wildcat Lake from the Luoma Bridge, and their husbands were not around. Sister Zhuang was more tragic. Her husband passed away unfortunately, and she raised her child alone. Xiang'er and sister Zhuang's intersection began with an encounter in the town. Xiang'er and other people went to watch the dispute between sister Zhuang and the buttface director-general. Sister Zhuang went to the police station to issue a death certificate for compensation after her husband died accidentally. However, buttface director-general of the police station deliberately embarrassed sister Zhuang, causing her to become angry and intolerable, and overturn his table. The police detained sister Zhuang for seven days on the grounds of disrupting public service. Since then, Xiang'er had a favorable impression for sister Zhuang as a fellow sufferer from the same place, and often went to sister Zhuang's stall to buy vegetables. To end with, they became good friends.

Unlike effeminate Xiang'er, sister Zhuang was quite masculine to fight face-to-face with the director of the police station. She had never been afraid of any difficulties, whether it was farming, taking care of children, and protecting herself. Not only that, she did her best to help Xiang'er, such as borrowing a machine to help Xiang'er drain away water from her rice fields, taking care of her child, helping her watch the cow at night, and even helping her catch thief Niu Lazi. More importantly, in the face of oppression and bullying from Ma Biaozi and Niu Lazi, sister Zhuang always rushed forward without compromise. For example, sister Zhuang dared to expose the collusion between Ma Biaozi and Niu Lazi, and Ma Biaozi's attempt to let women in the village feed chickens.

In a sense, she even became the only person in the Wildcat Lake who dared to confront the power structure centered on Ma Biaozi. Because of this, sister Zhuang's appearance and actions undoubtedly had a certain resistance and political significance when the male force in the Wildcat Lake went out, the public power similar to the "buttface director-general" escaped, and the left-behind women like Xiang'er were "isolated and helpless", enduring Ma Biaozi's oppression and exploitation. In addition, she even carried the functions of both the escaped male force and the escaped public power. In this sense, Xiang'er was attracted to sister Zhuang until she was completely attached. Because of sister Zhuang's help and company, Xiang'er broke away from the

situation of being “isolated and helpless” and became braver. They formed a “community”, which seemed to be strong enough to resist any oppression.

What is interesting is that in the process of Chen Yingsong’s narration about the “relationship” between Xiang’er and sister Zhuang, we seem to have seen a story of gender in Utopia. The so-called gender in Utopia, on the one hand, means that as the narrative advances, the feelings between Xiang’er and Zhuang’s sister become more and more like a pure “love story”, so even the narrative itself becomes “warm”. Just like this description: “The scent of rape blossoms has been replaced by the smell of ripening pods, and the sweet smell of wheat filling has been delivered to the window. With her company, Xiang’er is not afraid of anything. She sleeps quietly as the wind. She hears her talking about the rapeseed harvest... She puts a hand on her arm. In too many nights of inexplicable fear in the past, she closed the door and windows of her house. If someone stole her beautiful cow, she might not dare to leave the room. However, now the world has seemingly been safe with a person by the side and a helping hand.” The delicate landscape description and the character’s psychological support complement each other, and the sweet and safe feeling surrounds Xiang’er. Similar narratives can be seen everywhere in the novel.

The most important aspect is that this love is warm enough to resist male oppression. When Xiang’er asked why sister Zhuang did not marry anymore, sister Zhuang’s answer was a good sign: “Besides, what do you want a man to do? When Xiaofen’s dad was alive, I was often beat by him. We can live without a man, and live better!” In this passage, sister Zhuang pointed the finger at the women’s oppression by men. However, this oppression is only in the sense of gender, especially under the traditional feudal machismo, the unequal women’s treatment by men is just like the domestic violence committed by Zhuang’s husband against her. Similar expressions appear many times in the novels, and the difficulties faced by Xiang’er seem to be men’s oppression/gender to women, irrelevant to strong political and economic oppression as well as the strike of development logic to the traditional order and structure of the countryside. According to the logic of gender in Utopia, the ending of the story should be “Xiang’er and sister Zhuang have been living happily together. However, it is not the case. The ending of Xiang’er and sister Zhuang or that of Xiang’er did not go according to the logic of ‘Utopia.’”

Before discussing Xiang’er and sister Zhuang’s emotional ending, it is necessary to discuss Zhuang’s process of accepting , which does not happen overnight. In the beginning, Xiang’er was kind of rejecting sister Zhuang.

She did not know if she could accept this homosexuality, and she even had a hint of shame. After experiencing sexual harassment by Ma Biaozi, she was locked in a bullpen and was bitten by mosquitoes. She knew that only sister Zhuang could protect her, and she began to accept sister Zhuang. “Sadness and discomfort are all diluted by this. The guilt is also diluted by her re-arrival and the child’s voice and figure. Maybe that’s just the way life is. Whether it is sex or friendship, it does not matter. It is neither a sin nor greatness. Since it is here, just admit it.”

This psychological description shows that although Xiang’er has accepted sister Zhuang, there is still a hint of helplessness. It was not until Xiang’er finally killed her husband Sanyou and sent a message to sister Zhuang to call her the husband for the first time that she truly accepted sister Zhuang’s love without hesitation. Xiang’er’s rejection is of course related to the constraints of traditional morals and customs. However, Chen Yingsong presents the difficult decision by Xiang’er to accept sister Zhuang to highlight Xiang’er’s root cause of becoming lesbian, which is related to the oppression from the power structure led by Ma Biaozi related to gender, politics, and economy.

As Cai Xiang said, “I will not interpret this process of exclusion as merely the repression or control of instinct by a certain custom... I just think that this process provides space for narrative or imagination in politics.” Nor is it possible that Chen Yingsong simply hopes to present a discussion about the oppression and liberation of gender for women. He emphasized in the creative talk, I am writing about the countryside. I want to pour out the reality of the countryside like a bucket of water. This is my basic idea of this story. The novel should be a rich thing instead of writing about a country lesbian, and the countryside is a huge social issue. I let everyone walk with me into the touching struggles and groan of women deep in the countryside, hoping that everyone can see more complicated things, something that wakens us. I do not want to write this story to make everyone sympathize with and tolerate homosexuality. I am not a volunteer for the legalization of homosexuality. I am a writer willing to take greater responsibility and further devotion.

Therefore, Chen Yingsong is to present a stronger oppressive political power behind gender oppression instead of constructing a gender Utopia. When we believe Xiang’er and sister Zhuang can “live happily”, the warm “utopian narrative” suddenly changes. At the end of the story, Xiang’er’s husband suddenly returned from the city in despair, and she had to return to

real life. Xiang'er immediately sent a text message to sister Zhuang and got a meaningless reply, "I see, my wife" the implication is to let Xiang'er return to a normal life. At this moment, a certain "resistance" force carried by sister Zhuang seems to be disappearing, which means the failure of gender in Utopia.

Surprisingly, Xiang'er killed her husband and seemed to be attached to the gender in Utopia constructed by sister Zhuang. For the first time she called her husband, "my husband, he died of eating a poisonous dog". However, sister Zhuang's answer completely shattered Xiang'er's utopian imagination, "Where do you want to go? You are an evil woman." In this sense, Xiang'er's character seems to have more resistance than sister Zhuang. Rather than saying that she killed her husband because of her "love" for sister Zhuang, she was unwilling to step out of the "utopia" and return to the power oppression dominated by Ma Fangzi. Her husband returned "like a beggar", which was not strong enough to resist the oppression and exploitation represented by Ma Biaozi.

Going through Chen Yingsong's narrative, we will find that Xiang'er has gradually become a more complicated and profound reason behind being a rural lesbian. We seem to have some understanding of why Xiang'er killed her husband. In other words, the process of Xiang'er becoming/having to become lesbian reveals the difficulties and crises encountered by farmers in the process of the modernization of China. Especially as a left-behind woman, in addition to the oppression of gender, she has encountered a strong oppressive political power, which further highlights the difficulties and crises of peasants/countryside. Therefore, the ending is not, as some critics have suggested, Chen Yingsong's sinful and morbid identification with homosexuality. On the contrary, it symbolizes the confrontation of a disadvantaged individual at the bottom of the political context, highlighting Chen Yingsong's presentation and criticism of the shocking current situation of rural areas and farmers.

However, Xiang'er's confrontation was ineffective, because she would inevitably encounter legal sanctions – a more powerful political entanglement. Therefore, the significance of "killing her husband", and lies in more profoundly presenting the situation where the disadvantaged groups such as Xiang'er have nowhere to go. Just as "[...] the result of nowhere to go, you can only resort to a kind of instinctive confrontation. Then, life blooms and is disillusioned in instinct. Perhaps, this is originally a tragic era. Chen Yingsong just unfolds and reveals the tragic logic of this era."

CONCLUSIONS

Chen Yingsong described the process of Xiang'er's transformation from a left-behind rural woman to a lesbian and its rationality, presenting the all-around collapse of the country under the modern development logic and the resulting new power structure. This new power structure not only fails to allow the country/farmers to regain their subjectivity but instead plunges them into a much stronger oppressive political power. Of course, the "lesbian love" between Xiang'er and sister Zhuang once has the meaning of gender in Utopia, which tries to attribute all difficulties, including political and economic oppression, to gender/sexual oppression with revolt. However, Sanyou's return and his murder by Xiang'er declare the failure of gender in Utopia. In this way, Xiang'er's tragic experience as a lesbian shows in a sense the situation where farmers have nowhere to go in the process of modern transformation of China, which indicates the gradual loss of rural subjectivity. In the present case, Xiang'er portrayed by Chen Yingsong as a lesbian in *Wildcat Lake* has a metaphorical meaning.

ZHE, D.; JUAN, W. A formação de uma nova estrutura de poder rural e a falha de gênero em utopia: imagem lésbica e suas metáforas no *Lago Gato Selvagem*. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 4, p. 13-28, Out./Dez., 2022.

Resumo: Chen Yingsong criou *Lago Gato Selvagem* não apenas para contar uma história sobre lésbicas. Ao descrever como Xiang'er, uma mulher rural, torna-se lésbica nas aldeias, pode-se ver a "riqueza" e o "significado metafórico" do símbolo lésbico. No que diz respeito ao *Lago Gato Selvagem*, **é mais interessante tratar** como Xiang'er se torna lésbica, que não se refere apenas sobre sexo ou gênero, mas também sobre opressão política e econômica; assim, o chamado gênero, entendido utopicamente, poderá ser identificado. Além disso, a perda da subjetividade rural durante a ampliação e a transformação posterior, a nova opressão e a exploração resultantes são as razões fundamentais para Xiang'er se tornar lésbica e eventualmente "matar seu marido".

Palavras-Chave: Lésbica. Rural. Modernização. Estrutura de poder.

REFERENCES

CAI, X. Dried up Springs, Mutual Help in Humble Circumstances Reading Chen Yingsong's Novella *Wildcat Lake*. *Novel Review*, v. 1, p. 97-103, 2011.

CAI, X. What is Literature Itself? **Chunfeng Literature and Art Press**, v. 26, p. 96-102, 2016.

CHEN, G. D.; CHUN, T. A Survey of Chinese Farmers. **People's Literature Press**, v. 12, p. 255-259, 2020.

CHEN, S. H. **Global Factors in Chinese Literature**. Shanghai Fudan University Press, 2005. p. 211-220.

CHEN, Y. S. **Secret Thoughts at the End of the Century**. Wuhan: Wuhan Press, 2001. p. 101-109, 2001.

CHEN, Y. S. The Watch and Salvation of the Soul. **Novel Review**, v. 5, p. 66, 2007.

CHEN, Y. S. **Wildcat Lake Shennongjia Novella Series of Chen Yingsong**. Beijing: Jiuzhou Press, 2012. p. 27-104.

DAI, J. H. **Invisible Writing a Study of Chinese Culture in the 1990s**. Nanjing: Jiangsu People's Press, 1999. p. 99-109.

FEI, X. T. **Earthbound China**. Shangai: Shanghai People's Press, 2016. p. 216-221.

GAO, X. S. Things in Rural China-A Lecture at the University of Michigan. **Contemporary Writers Review**, v. 2, p. 211-219, 2006.

HE, Q. **The Trap of Modernization**. Beijing: China Today Press, 1994. p. 99-103.

HE, S. J. The Sociality and Literariness of Lower-level Literature. **Selected Novels**, v. 9, p. 207-209, 2007.

HONG, Z. **Theoretical Materials on Chinese Fiction in the 20th Century**. Beijing: Peking University Press, p. 91-97, 1997.

HONG, Z. **Problems and Methods**. Shanghai: Sanlian Bookstore, 2002. p. 223-239.

HONG, Z. C. Liu Qing and Zhao Shuli in the History of Literature (1949-1970). **Literary and Artistic Contention**, v. l. n. 1, p. 81-89, 2018.

JAMES, C. S. **Weapon of the Weak**. Beijing: Yilin Press, 2011. p. 101-107.

KOJIN, K. **The Origin of Modern Japanese Literature**. Shanghai: Sanlian Bookstore, 2003. p. 20-23.

KUANG X. N.; LIU, J. M. New Left-wing Literary Studies. **Yellow River Literary Studies**, v. 1, p. 20-27, 2007.

LIANG, H. **China in Liangzhuang**. Nanjing: Jiangsu People's Press, 2012. p. 20-26.

LIN, Z. L. The Universal Significance of the Basic Experience of Rural Economic Reform. **Xinhua Digest**, v. 8, p. 94-98, 1994.

LIU, F. S. Confused Thinking of Pure Literature and Trap of Grass Roots Writing. **Journal of Jiangnan University**, v. 5, p. 206-215, 2006.

ZHE, D.; JUAN, W.

LUO, G. Literature: Practice and Reflection – Re-discussion of a topic. **Shanghai Literature**, v. 7, p. 21-27, 2001.

MILAN, K. **L'art Du Roman**. Shanghai: Shanghai Translation Press, 2014. p. 55-76.

PHILIP, A. K. **The Origin of China's Modern State**. Reading New Knowledge Life. Shanghai: Sanlian Bookstore, 2013. p. 77-108.

RAYMOND, W. **The Country and the City**. Beijing: The Commercial Press, 2013. p. 253-258.

SHAO, Y. J. **The Pulse of New Century Literature**. Hefei: Anhui Education Press, 2001. p. 34.

SHI, Y. N.; PENG, X. M.; LI, Y. L. Facing the Hollowing Rural World – Wildcat Lake discussed by Three Scholars. **Selected Novels**, v. 3, p. 211-213, 2011.

WANG, H.; CHEN, Y. **Culture, and Publicity**. Shanghai: Sanlian Bookstore, 2005. p. 78-80.

WANG, X. **Under the Shroud of New Ideology**. Nanjing: Jiangsu People's Press, p. 20-30, 2000.

WANG, X. **The History of Literature in the Twentieth Century**. Beijing: Oriental Publishing Center, 2013. p. 67-73.

WEI, W. Personal, and Life Experience. **Modern Literary Magazine**, v. 5, p. 233-237, 2007.

WEN, T. J. Radical Farewell Centuries. **Chinese Entrepreneur**, v. 2, p. 134-139, 2011.

XIANG, J. Strenuous Walking: On Chen Yingsong's "Wang Liang Shan". **On Temporary Writers Review**, v. 2. p. 67-72, 2004.

YAN, H. R. Void Countryside, and Void Subject. **Reading**, v.7, p. 27-33, 2012.

YAN, L. K. The Conversation about The Passage of Time. **Novel Review**, v. 6, p. 39-41, 1990.

Received: 31/05/2022

Approved: 26/07/2022


COMMENT ON
 “FORMATION OF A NEW RURAL POWER STRUCTURE AND THE
 FAILURE OF GENDER IN UTOPIA: LESBIAN IMAGE AND ITS
 METAPHORS IN *WILDCAT LAKE*”

*Hailin Ning*¹

Commented Article: ZHE, Dai; JUAN, Wen. Formation of a new rural power structure and the failure of gender in utopia: lesbian image and its metaphors in *Wildcat Lake*. **Trans/Form/Ação**: Unesp journal of philosophy, v. 45, n. 4, p. 13-28, 2022.

Zhe and Juan (2022) explore the socio-political forces at play in Xiang'er's context, exploring her homosexuality. The said research article infers that apart from the “metaphorical meaning” of the lesbian symbol, the changes in socio-political aspects of rural life, that have arisen due to modernization and urbanization, are key reasons for the character's choice to become a lesbian in the context of the novel *The Wildcat Lake*.

The authors' description of the changes in rural life due to the hollowing of villages as a consequence of modernization and rural to urban migration of Chinese youth in search of better opportunities is valid both in the context of the literary work and the reality of the Chinese countryside. I'm afraid I have to disagree with the assertion that the rise of a new political power structure

¹ Professor, School of Humanities and Communication, Ningbo University, Ningbo, 315000 – China.
 <https://orcid.org/0000-0002-4856-7247>. E-mail: ninghailin@nbu.edu.cn.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p29>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

can lead Xiang'er to become a lesbian, the reasons for which I will go through in detail in the following paragraphs.

The authors are pertinent in pointing out the hollowing out of villages due to the migration of labor from the rural area to the urban one mostly youth and the subsequent changes in the socio-political order of the villages as narrated in *Wildcat Lake*. Xiang'er is portrayed as a peasant woman who adheres to the traditional and customary roles defined in rural life.

The description of Xiang'er's character in the novel is of a girl that has primarily been someone who has not achieved much success in her farming adventures on her own. She's described by the Zhe and Juan (2022) to have failed not only at farming but also after being left behind by her husband to protect her family's only valued possession, i.e., a cow. She's also helpless against Ma Biaozi and Niu Lazi's oppressive and unwanted advances, the two key proponents of the new political order in the village.

Faced with Ma Biaozi's oppressive political power and the hopelessness of being unable to do anything against him and the village goon Niu Lazi, Xiang'er finds help in Sister Zu, a courageous widow with masculine features and the will to stand up to the oppression of the new political regime. Here the authors of the research article attribute the manifestation of lesbianism for Xiang'er as a manifest function of the new oppressive political order of the village and the loss of rural subjectivity due to the hollowing of villages as a result of modernization and urbanization.

I want to add that Zhe and Juan (2022) painted rather a gloomy picture of village life. Out-migration from villages to cities is an important process for urbanization, resulting in prosperity and uplifting of the lower strata of society. Moreover, the authors do not eschew fracturing some characters, such as Ma Biaozi, who is dubbed by the villagers as a "chicken head" This is certainly dehumanizing, especially for a person who provides chicken, tap, and le for the villagers and the main sustenance of life. The villagers blaming Ma Biaozi as a profiteer is also unjustified. Profit taking is the main motivation for any business. Providing health providing protein to the villagers at their doorsteps door step sreciated.

The authors portray Ma Biaozi as a symbol of oppression and exploitation, and rightly so because this village business tycoon makes most of the vulnerable and economically deprived women. Ma Biaozi exchanges his goods for sexual favors. Zhe and Juan (2022) did well to condemn such

exploitative measures. Ma Biaozi did partnership with Niu Lazi, what later proved disastrous. It is his naivety to trust a thief like Niu Lazi. The authors had this unique talent of portraying the characters in such a way that they look like people in everyday life. Their power of description is so robust. The authors depict the characters' appearance rate, person, ally, and other body contours masterly. The characters walk, laugh, move and talk as real. Imaginations get enriched while imagining such wonderful characters. The authors have fully demonstrated through their characters the collapse of the old order and the sprouting of the new systems from the debris of the old fallen social and economic structures of the rustic past. The protagonist character's portrayal, Xiang'er, and her thoughts, desires, and moods are superbly jotted down.

As we read Chen Yingsong's story, we discover that Xiang'er has evolved into a more complex and significant justification for being a country lesbian. We appear to comprehend Xiang'er's motivation for murdering her husband. In other words, Xiang'er's journey toward becoming or being forced to become a lesbian exposes the challenges and crises that farmers in rural China face as a result of the modernization of China. She has experienced tremendous political oppression in addition to gender oppression, which accentuates the struggles and crises faced by peasants and rural areas even more. This is especially true for left-behind women. Therefore, contrary to some critics, Chen Yingsong's identification with homosexuality is not the ending. Although Xiang'er would unavoidably face legal repercussions – a more potent political entanglement – her confrontation was ineffective. Therefore, the significance of “killing her spouse” deeply illustrates the predicament in which the underprivileged groups, like Xiang'er, have nowhere to escape.

Chen Yingsong presented the overall breakdown of the country under the logic of contemporary growth and the new power structure as he detailed Xiang'er's journey from a rural woman who was left behind to a lesbian. This new political establishment not only prevents the nation/farmers from regaining their individuality but rather submerges them in a much more powerful political authority that is oppressive. Of course, the “lesbian love” that Xiang'er and sister Zhuang formerly shared had a gendered connotation in utopia that attempted to blame all problems – including racial and class oppression – on sexual and gender oppression. However, Sanyou's reappearance and his murder by Xiang'er signal the fall of sexes in the utopian world. In this regard, Xiang'er's terrible lesbian experience illustrates how farmers in the modernization process of China have nowhere to turn, which denotes the

NING, H.

steady loss of the individuality and subjectivity of the country. Surely, Chen Yingsong's excellent portrayal of Xiang'er as a lesbian in *Wildcat Lake* has a symbolic significance.

REFERENCE

ZHE, Dai; JUAN, Wen. Formation of a new rural power structure and the failure of gender in utopia: lesbian image and its metaphors in *Wildcat Lake*. **Trans/Form/Ação**: Unesp journal of philosophy, v. 45, n. 4, p. 13-28 2022.

Received: 30/08/2022

Approved: 01/09/2022

CONSTELAÇÃO, PARATAXE E ENSAIO: OS ARCANOS DO PENSAMENTO DA NÃO IDENTIDADE


*Fabiano Leite França*¹

Resumo: O propósito deste trabalho consiste na reconstrução dos conceitos de constelação, parataxe e ensaio no pensamento de Theodor Adorno, no intuito de aproximá-los por afinidade, porém, demonstrando a maneira que cada qual expressa, dentro de suas especificidades, a insistência de Adorno em um modelo de pensamento no qual o não idêntico: 1) resiste à subsunção conceitual, ao se dispor em uma configuração constelatória; 2) não sucumbe a justaposições subordinadas próprias da linguagem meramente comunicativa; e 3) encontra sua melhor expressão filosófica na forma ensaio. Para tanto, tomar-se-á como ponto de partida o rearranjo da categoria de constelação como herança do pensamento de Walter Benjamin, para, em seguida, apresentar a ampliação dessa categoria no pensamento de Adorno, relacionando-a tanto à concepção de parataxe como à aceção da forma ensaio, mas visando a entender essas categorias enquanto modo de se pensar filosoficamente, com vistas à elucidação do lugar do não idêntico no âmbito do pensamento dialético.

Palavras-chave: Adorno. Benjamin. Constelação. Ensaio. Parataxe.

INTRODUÇÃO

No contexto da construção do pensamento da não identidade, o filósofo Theodor Adorno recorreu à tradição filosófica do idealismo alemão, sobretudo às construções teóricas de Hegel, bem como seguiu os passos de Walter Benjamin, apropriando-se criticamente do pensamento desses autores. Tal apropriação subsidiaria o filósofo frankfurtiano com os elementos necessários para a reconstrução de uma dialética que não se aquiesce aos modelos identitários do pensamento sistemático, na medida em que insiste

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-0993-8033>. E-mail: fabiano.fil@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p33>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

nas particularidades não idênticas e negativas, as quais tendem a impulsionar o pensamento para além das construções sistemáticas e identitárias, ao conduzir as contradições aos seus limites. É nessa perspectiva que despontarão, no texto que se segue, os arranjos constelatórios, a figura da parataxe e a forma ensaio, enquanto motivos que se valem dos impulsos do não idêntico e, simultaneamente, revelam as contradições no âmbito das relações entre objeto e conceito, bem como as partes e a totalidade constitutivas de uma situação ou arranjo conceitual dado, no interior da dialética de Theodor Adorno.

Sob esse viés, o que se pretende é investigar as categorias de constelação, parataxe e ensaio no pensamento de Adorno, buscando demonstrar que a constelação se inscreve em um modelo de apresentação conceitual no qual a verdade do todo se revela, na medida em que as partes se movem e, nesse movimento, o todo se transforma e, ao se transformar, compele, retrospectivamente, as partes a se moverem; a cada nova posição das partes, o todo alcança novos significados, afigurando um movimento dialético de transformação recíproca e transição identitária contínua, que faz justiça ao pensamento da não identidade, tal como foi explicitado no pensamento da maturidade de Adorno, sobremaneira na sua obra de 1966, a *Dialética negativa*.

Igualmente, pretende-se, neste artigo, realocar a figura de linguagem da parataxe, ao trazê-la para o debate filosófico, demonstrando que seus modos de justaposição de orações insubordinadas permite a emersão do não idêntico, uma vez que a parataxe dramatiza as construções sintáticas, ao posicionar orações coordenadas, enfatizando suas tensões, as quais obrigam os significados a se deslocarem; dessa forma, essa figura de linguagem se torna um dos expoentes de um modo de se pensar e se fazer filosofia sob a perspectiva da não identidade.

Por fim, valendo-se dos modos constelatórios e paratáticos, o ensaio será apresentado como uma maneira privilegiada de se produzir filosofia ,no contexto do pensamento da não identidade, haja vista que valoriza o movimento que o conceito realiza sobre o objeto investigado, quando este exige novas visadas conceituais, no sentido de produzir outros campos de significados, ao reposicionar o conceituado. Logo, o que se perceberá é que o objeto determina o movimento do conceito, no entanto, a conceituação sedimenta significados no conceituado e esses novos significados modificam a maneira como os objetos são percebidos; e, para explicar esse movimento do conceito, as três categorias (constelação, parataxe e ensaio) serão evocadas, com o objetivo de evidenciar suas especificidades e complementariedades, no domínio do pensamento dialético de Adorno.

Para o empreendimento proposto, far-se-á necessário percorrer o itinerário da construção do conceito de constelação, partindo das proposições de Walter Benjamin pertinentes ao conceito propriamente dito, para que, em seguida, seja possível compreender a maneira pela qual Adorno se apropria do mesmo, fazendo dele uma espécie de chave de leitura para os seus modelos de pensamento, os quais se posicionam como crítica ao pensamento sistemático e identitário. Destarte, a categoria de constelação será o pressuposto fundamental para se analisar doravante as concepções de parataxe e a maneira pela qual as construções constelatórias e paratáticas apresentam o momento de não identidade, no pensamento adorniano, enquanto espaço de resistência ao pensamento sistemático e identitário. O pensamento não sistemático, o qual enaltece o não idêntico, encontrará, como se verá, o seu lugar de expressão na forma ensaio, forma que será entendida enquanto modo privilegiado da escritura filosófica.

1 AS CONSTELAÇÕES COMO HERANÇA DE WALTER BENJAMIN

Não obstante haja uma relação de reciprocidade entre sujeito e objeto, na epistemologia de Theodor Adorno, a dialética negativa, enquanto modelo de pensamento (*Denkmodelle*), prioriza e salvaguarda a singularidade do objeto, a qual se refere ao mutismo do objeto como coisa em si que resiste à identificação conceitual, preservando-se desse modo como ente não idêntico. Na medida em que subleva o caráter necessário da contradição entre objeto e conceito, a insistência do conceito em particularizar os objetos e a resistência destes à determinação fazem com que a representação seja conduzida aos seus limites. Ora, no contexto da dialética negativa, o objeto se estabelece enquanto ente negativo – negatividade que se reserva à tarefa de constituir seu sentido filosófico, enquanto algo passível de ser pensado como a apresentação (*Darstellung*)² conceitual do verdadeiro, isto é, da verdade da não identidade no seio do conhecimento conceitual, para além de seu caráter meramente

² A concepção de *Darstellung*, aqui proposta como apresentação e não como representação (*Vorstellung*), no sentido enunciado por Walter Benjamin e que é – de um modo específico – seguida por Adorno, está em consonância com a posição de Gagnebin (Cf. 2006, p. 184). Há uma discussão bastante prolífica acerca do problema, a qual incide sobremaneira no que concerne à tradução em língua portuguesa dos termos em questão. No entanto, Gagnebin opta assertivamente pelo termo *Darstellung*, ao constatar que Benjamin se esquia de uma suposta filosofia da representação (*Vorstellung*) mental dos objetos, preferindo, não obstante, dispor o pensamento conceitual como “exposição” ou “apresentação” da verdade, considerando o “valor retórico e heurístico da exposição” (GAGNEBIN, 2006, p. 185). Benjamin valoriza, nesse sentido, a dimensão contemplativa e especulativa do pensamento sobre a realidade como uma aproximação da verdade.

particularizado, ou seja, dissociado de seu contexto relacional, no que concerne à teia de significados à qual o objeto necessariamente pertence, tal como observara Walter Benjamin (1892-1940).

No sentido proposto, se se toma a concepção de negatividade como a verdade da dialética, a consequência imediata deve ser também³ o reconhecimento da dívida de Adorno para com Walter Benjamin, haja vista que, para este, na apresentação conceitual da ideia “[...] o singular é subsumido no conceito e permanece o que era – singularidade.” (BENJAMIN, 2011, p. 35). Acrescenta Benjamin (2011, p. 23): “O universal é a ideia.” Para o supracitado filósofo, a universalidade da ideia salvaguarda o fenômeno em sua particularidade e em sua alteridade radical em relação a ela; a salvação do fenômeno na ideia implica, por sua vez, a apresentação e a salvação da própria ideia. Se Adorno (cf. 2009, p. 260) afirma que a consciência é dependente da particularidade, isto é, a ideia depende do fenômeno, então, em termos conceituais, o universal depende do particular, isto é, o conceito depende do objeto. Seguindo essa linha, Benjamin (cf. 2011, p. 17) valoriza o que ele chama de “fragmentos do pensamento”, considerando-os mais decisivos que a “concepção de fundo”, aspectos os quais, em Benjamin, são análogos às noções de fenômeno e ideia, fator que possibilita ao filósofo concluir: “As ideias se relacionam com as coisas assim como as constelações se relacionam com as estrelas.” (BENJAMIN, 2011, p. 35).

No “Prólogo epistemológico-crítico” de sua obra *Origem do drama trágico alemão (Trauerspiel)*, de 1925, Benjamin busca definir os caminhos para enfrentar os problemas do drama trágico alemão como gênero literário marginalizado na literatura germânica, graças à sua qualidade duvidosa, bem como para “[...] reformular a relação entre a singularidade das obras particulares e a universalidade do gênero, de modo que não perdesse a especificidade das obras particulares.” (GATTI, 2009, p. 83). Benjamin reivindica a especificidade e a singularidade das obras de arte particulares tradicionalmente aviltadas pela universalidade do gênero literário, seguindo-se a afirmação do filósofo, que argumenta: “Uma obra importante, ou funda um gênero ou se destaca dele, e nas mais perfeitas encontram-se as duas coisas.” (BENJAMIN, 2011, p. 33). Além de se contrapor às concepções de crítica que diluem as obras no gênero, ao acentuar suas semelhanças e omitir suas diferenças, Benjamin advoga um

³ Vale lembrar que a noção de subsunção das singularidades no conceito é herdada por Walter Benjamin do idealismo alemão, sobretudo da interpretação e objeção de Hegel ao sistema transcendental de Kant.

modelo de obra de arte e de crítica à obra de arte que resiste à dissolução da obra particular na arte em sentido absoluto.

Benjamin equipara a noção de gênero literário com a concepção de ideia, concebendo-a, em princípio, no sentido platônico, uma vez que compreende a ideia como algo real e independente em relação à obra; todavia, Benjamin rompe com Platão, ao admitir que a ideia não invalida a especificidade da obra enquanto representação singular da verdade do belo, haja vista que o sustentáculo entre a obra particular e o gênero (universal) é a relação codependente entre a ideia – entendida como gênero – e o fenômeno – compreendido enquanto obra de arte específica. Ademais, “[...] Benjamin não aceita a hierarquização ontológica entre o mundo das ideias, como domínio da verdade, e o mundo dos fenômenos como âmbito da ilusão, do engano e da opinião” (GATTI, 2009, p. 94); pois, para ele, a beleza (das obras particulares) não é mero brilho ou simples aparência, mas a própria exposição da verdade (cf. GATTI, 2009, p. 94).

O fato é que Benjamin se refere às constelações, apresentando uma inversão da “teoria das ideias” de Platão, pois, na representação da verdade, os particulares mediados conceitualmente reemergem nas ideias como fenômeno, ou seja, se transformam em ideias, na medida em que organizam conceitualmente seus elementos. Na teoria benjaminiana, as ideias são, simultaneamente, fenômenos empíricos e constelações; mas, se as ideias platônicas são formas transcendentais absolutas que aparecem nos objetos empíricos como um reflexo ou eco longínquo da verdade eterna, em Benjamin, a forma absoluta é construída a partir dos fragmentos dos elementos empíricos. Por isso, para Platão, as ideias aparecem como verdade no fenômeno e, em Benjamin, o fenômeno aparece como verdade nas ideias, o que mantém a dignidade do particular. Nesse sentido, a redenção do fenômeno e a apresentação das ideias ocorrem ao mesmo tempo.

Em Benjamin, os elementos fenomênicos são tratados como absolutos, contudo, o filósofo considera as ideias (isto é, a verdade) como específicas e mutáveis; por conseguinte, essas ideias não são eternas, mas constelações pontuais. É nessa perspectiva que o autor do *Trauerspiel* inverte a concepção platônica do “mundo das ideias”. Em outras palavras, Benjamin vale-se da realidade empírica, no intuito de edificar sua teoria, fundindo o empírico e o inteligível. Para ilustrar sua intenção, o filósofo estatui: “As ideias se relacionam com as coisas como as constelações com as estrelas.” (BENJAMIN, 2011, p. 22). As constelações tornam-se, sob esse viés, uma imagem central esboçada

por Benjamin que, como método, busca perceber algo mais do que o objeto é; porém, a partir do próprio objeto.

Portanto, a análise crítica do drama trágico se propõe apresentar a ideia, mas salvaguardando a especificidade das obras de arte como fenômenos particulares. Nessa perspectiva, as ideias são a disposição virtual e a interpretação objetiva dos fenômenos; entretanto, se as ideias não contêm em si os fenômenos, ela os alcança por meio da sua representação. Enfatiza Walter Benjamin (2011, p. 37): “A ideia é uma mônada – isso significa, em suma, que cada ideia contém a imagem do mundo. A tarefa imposta à sua representação é nada mais nada menos que o esboço dessa imagem abreviada do mundo.” Todavia, a ideia é a instância de reordenação do fenômeno, por isso, não se constitui como uma realidade alheia em relação a ele. A ideia se expõe na representação dos fenômenos particulares, e esses, por sua vez, salvaguardam a ideia; nisso consiste o duplo trabalho do conceito que redime os fenômenos da imediatidade, fazendo deles os agentes da exposição da ideia nos fenômenos e da salvação destes (na ideia).

Considerando que as ideias não se representam por si mesmas, elas se utilizam dos conceitos como um agente por meio do qual e no âmbito do qual os elementos coisais são organizados e configurados. Como se sabe, o trabalho do conceito (*Begriff*) consiste em agrupar os fenômenos e a fragmentação que neles se opera no sentido de realizar uma façanha ambivalente, a saber, salvar os fenômenos e apresentar as ideias (cf. BENJAMIN, 2011, p. 23). Para Benjamin, não há uma analogia entre o fenômeno singular e a ideia, embora haja uma relação; por essa razão, a ideia constitui um domínio diverso do mundo fenomênico e empírico, haja vista que o empírico será tanto mais acuradamente apreendido, quanto mais for visto como algo extremo; ora, é a partir da relação da oposição extrema entre os fenômenos e as ideias que os conceitos operam, na condição de mediadores, no sentido de estabelecer o nexos entre o empírico e o inteligível, compreendidos como aspectos extremos da realidade. Ora, aquilo que o nome, na condição de conceito, não consegue transmitir, é absorvido, transformando-se, desse modo, em elemento delimitado e salvo no interior da ideia, e, por isso, constitutivo da ideia, entendida como o lugar de acolhida dos extremos. Seguindo Benjamin (2011, p. 23), “[...] as ideias só ganham vida quando os extremos se reúnem à sua volta.”

Em Benjamin, portanto, o esforço da filosofia consiste na descrição expositiva das ideias, no intuito de apreender a sua verdade, nas distintas

exposições particulares dessas ideias nos fenômenos. Sob esse viés, a verdade é o resultado ou produto do processo da exposição conceitualmente mediada entre ideia e fenômeno. Assim como “[...] o singular é subsumido no conceito e permanece o que era – singularidade” (BENJAMIN, 2011, p. 35), os fenômenos – enquanto descrições conceituais – e as ideias subsistem sob os auspícios de uma relação de codependência – também mediada pelo conceito – que assegura a coexistência de ambos. Com vistas à salvação do singular, Benjamin volta a atenção para os elementos fugidios à mediação conceitual, os quais são reorganizados pela ideia, pois, como se sabe, a ideia não absorve o semelhante, uma vez que nela “[...] o singular, o fenômeno extremo, não é incorporado à média do conceito.” (GATTI, 2009, p. 107). Tanto no conceito quanto na ideia, o singular e o fenômeno, respectivamente, não são subsumidos no geral, mas salvos enquanto singularidade.

Ao sobressaltar a singularidade e os fenômenos como exposição da ideia, Benjamin apresenta a ideia como uma constelação dos fenômenos singulares, na medida em que a compara com um mosaico que “[...] não perde sua majestade pelo fato de ser caprichosamente fragmentado.” (BENJAMIN, 2011, p. 17). É precisamente o caráter fragmentado dos objetos que possibilita sua acolhida e sua salvação, no universal da ideia; contudo, a apreensão da ideia depende de uma aproximação micrológica dos elementos singulares. No enalço de Benjamin (2011, p. 17):

O valor dos fragmentos de pensamento é tanto mais decisivo quanto menos imediata é a sua relação com a concepção de fundo, e desse valor depende o fulgor da representação, na mesma medida em que o mosaico depende da qualidade da pasta de vidro. A relação entre a elaboração micrológica e a escala do todo, de um ponto de vista plástico e mental, demonstra que o conteúdo de verdade (Wahrheitsgehalt) se deixa apreender apenas através da mais exata descida ao nível dos pormenores de um conteúdo material (Sachgehalt).

A relação entre ideia e fenômeno como representação de uma totalidade antagonica, porém, complementar, que lança luz sobre o singular, o fragmentado e o particular, está circunscrita à categoria de constelação, o que, como se verá, aparecerá na recategorização adorniana de constelação, pois, em Adorno (cf. 2009, p. 140), a constelação tende a iluminar aquilo que há de mais específico no objeto. Em verdade, a constelação enfatiza o singular nos objetos particularizados por meio da mediação conceitual. Consoante Adorno (2009, p. 141), “[s]ó os fragmentos enquanto forma da filosofia seriam capazes de

entregar às mônadas projetadas de maneira ilusória pelo idealismo o que lhes é devido. Elas seriam representações no particular da totalidade irrepresentável enquanto tal.” Adorno procura traduzir a teoria de Benjamin, em princípio de teor místico, em uma teoria materialista dialética, uma vez que Adorno “[...] articula uma ‘ideia’ no sentido benjaminiano de construir uma constelação específica e concreta a partir dos elementos do fenômeno, de maneira que a realidade sócio histórica que constitui sua verdade se torne fisicamente visível em seu interior.” (BUCK-MORSS, 1981, p. 203). Por conseguinte, a Adorno interessa a representação da ideia na realidade material concreta, de forma que a essência (*Wesen*) social se erija da aparência (*Schein*) dos fenômenos; tudo isso, revelado no confronto do conceito com a coisa, fricção geradora dos modelos constelatórios.

2 AS CONSTELAÇÕES EM ADORNO [OU: AS ESTRELAS DECLINAM DO CÉU]

A concepção benjaminiana de constelação incide sobre o pensamento adorniano como um legado que insiste em afirmar que, na especulação filosófica, é mais importante imergir no fenômeno particular do que elaborar estruturas universais. Ora, em Adorno (cf. 2009, p. 16-17), o trabalho do conceito e, por conseguinte, da própria filosofia, está em ultrapassar o conceito, aproximando-se do não conceitual, mas por meio do conceito; pois a verdade alcançada pelo conceito seria chegar àquilo que o conceito reprime em seu interior; conseqüentemente, “[a] utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-los a esses conceitos.” (ADORNO, 2009, p. 17). Tal abertura está inexoravelmente associada ao fato de o conceito permitir àquilo que lhe escapa ser representado em um arranjo constelatório, porque, enquanto arranjo conceitual,

[a]s constelações só representam de fora aquilo que o conceito amputou no interior, o mais que ele quer ser tanto quanto ele não o pode ser. Na medida que os conceitos se reúnem em torno da coisa a ser conhecida, eles determinam potencialmente seu interior, alcançam por meio do pensamento aquilo que o pensamento necessariamente extirpa de si. (ADORNO, 2009, p. 141).

No pensamento de Adorno, uma vez que os conceitos não são progressivamente encadeados, de forma que, por meio de etapas alcancem o universal, eles se configuram em constelação, com a finalidade de iluminar o que há de específico no objeto, em sua singularidade. Para o filósofo,

perceber o objeto em sua constelação implica conhecer o processo que ele historicamente acumulara, significa decifrar o que a coisa traz em si enquanto história sedimentada, não como algo estático e dado, mas enquanto algo que veio a ser. As constelações propõem abandonar as estruturas de pensamento herdadas do idealismo, ao apontar para uma experiência filosófica inteiramente outra, visto que busca em suas configurações reconhecer os processos materiais sedimentados nos objetos particulares que compõem os arranjos conceituais. Adorno (2009, p. 53) se vale da concepção benjaminiana de constelação, mas acrescenta que, na medida em que os conceitos fracassam na apreensão integral dos objetos, emerge daí a necessidade de que se evoquem outros conceitos, os quais gravitam em torno do conceituado na tentativa de apreender sua verdade imediata, como uma necessidade de exterioridade da particularidade negativa enquanto força motora que impulsiona o pensamento dialético. Logo, ao sustentar que as constelações são a representação dos detritos dos objetos que o conceito rejeitara, Adorno reconhece o legado de Hegel, sobretudo aquele que diz respeito à necessidade do conceito de exteriorizar o não idêntico, porém, advoga que essa exteriorização não deve fazer concessões aos momentos repressivos de uma suposta identidade positiva, afirmativa e universal.

A categoria de constelação, no pensamento de Adorno, remete igualmente à sua apropriação crítica da dialética hegeliana, mas que, embora adote o sistema de posições do filósofo idealista, muda a sua direção, ao criticar seu modelo sistemático; por conseguinte, negar a concepção de sistema, preservando, contudo, a noção de impulso sistemático, é o pressuposto que permite a circunscrição daquilo que é rejeitado e do que é acolhido do pensamento de Hegel, na dialética de Adorno. A acepção de uma totalidade em cujo interior se articula a reconciliação entre o não idêntico e a identidade é rechaçada, todavia, a negação enquanto móvel do pensamento é a parte do latifúndio hegeliano que Adorno reivindica, quinhão que lhe cabe e lhe convém. Se, para Hegel (2011, p. 69), a razão de existência da ciência reside no automovimento do conceito, em Adorno, as constelações constituem um procedimento realizado pelo conceito, entretanto, não se configuram somente enquanto um processo conceitual, mas também linguístico e expressivo, contraposto aos momentos repressivos das formas coercitivas das classificações e definições conceituais teleológicas ulteriores, como pretendia Hegel. As constelações se configuram por meio da insistência contumaz do pensamento conceitual que se dirige ao objeto, perfazendo ao seu redor uma circunlocação, a qual representa cada um dos momentos do conceito, dentro do contexto de sua significação.

Adorno entende que Hegel, na construção de seu sistema, expressa confiança excessiva na totalidade e permite, dessa maneira, que escape a autoconsciência crítica da dialética; por esse motivo, a crítica adorniana ao sistema hegeliano, a qual possibilita ao filósofo frankfurtiano justapor a concepção de constelação como antípoda e instância de superação à categoria de totalidade, frisa o seguinte:

Constelação não é sistema. Tudo não se resolve, tudo não se torna compreensível nela, mas um momento lança luz sobre o outro e as figuras que os momentos particulares formam são um signo determinado e um escrito legível. Isto não se encontra articulado em Hegel. (ADORNO, 2013, p. 199).

As constelações ilustram a maneira pela qual a totalidade se expressa no pensamento do filósofo frankfurtiano, não como uma construção sistemática, apresentação universal ou *telos* que se arvora a partir da superação dos momentos particulares, entretanto, como um arranjo que se constitui enfatizando a produção de significados cristalizados nos momentos de não identidade no âmbito das relações entre o todo e suas partes. Isso leva Jameson (1997, p. 76) a constatar que a constelação é um sistema total, mas “momentâneo e provisório”. Nas constelações, o todo se revela nos momentos conceituais que se expressam como particularidades, no sentido de evidenciar a efetividade do conceito particular dentro de uma trama de significados, mostrando, igualmente, o condicionamento histórico do conceito e o núcleo temporal da verdade enquanto devir, haja vista que, na qualidade de recurso epistemológico de coordenação e exposição do conceito, as constelações submetem os objetos conceituais a um processo cambiante e variável, do qual emergem as múltiplas perspectivas sob as quais o objeto é apresentado como uma totalidade, mas que reconfigura a noção hegeliana de síntese, ao negar a identidade dos momentos contraditórios e apresentar-se como cifra da determinação da diferença.

Para melhor compreensão da categoria de constelação, a qual apresenta a totalidade, porém, agrupando os conceitos que gravitam em torno do objeto, reconfigurando seus significados em uma disposição em que a diferenciação das partes (ou perspectivas conceituais), é condição fundamental para a apreensão do todo, Adorno (2009, p. 141) vale-se de uma metáfora muito bem-sucedida:

Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica.

As constelações evidenciam as relações de interdependência dos conceitos para com os objetos, bem como desses conceitos em relação à trama de significados dentro da qual estão compreendidos. O fato é que, na medida em que os conceitos não dão conta de apreender os objetos, novos conceitos são evocados, na tentativa de, pelo menos, apresentar uma descrição desejável com respeito ao objeto; essa descrição se inscreve na trama conceitual como um momento de verdade do objeto que visa a mostrar uma de suas facetas, no interior de uma totalidade fragmentada, porém, agrupada pela força da contradição da identidade e da não identidade na relação objeto e conceito, e, por isso, sob os auspícios de uma totalidade antagonista.

Com efeito, a constelação é uma imagem histórica, configurada sob o signo dos múltiplos momentos de significação conceitual, os quais se articulam em torno do objeto, na tentativa de expressá-lo, dentro de um contexto ou conjunto de significações. Essas significações conceituais particulares emergem, quando o conceito não consegue apreender o objeto, em sua totalidade, mas apenas parcial e unilateralmente, e, por essa razão, evocam outros conceitos, no intuito de abordar sob outro viés e extrair novos significados conceituais, os quais se articulam em torno do objeto, apresentando a unidade da diferença sob a imagem da constelação. Esses significados surgem como variações conceituais que, à proporção que cada uma dessas variações é disposta, o conjunto das variações forma uma “estrutura de explicação mútua”, que somente se configura quando uma variação for capaz de explicar as outras.

Pelas razões expostas, a categoria de constelação reforça tanto a identidade quanto as diferenças entre o particular e o universal, em suas mediações na dinâmica das interações, mas, na medida em que se compreende as constelações como cifra da unidade da não identidade e da diferença, torna-se possível preservar os elementos não idênticos e diferenciados, quer no particular, quer no universal, o que permite deduzir um modelo dialético em que o não idêntico permanece irreduzível à experiência mediada da identidade, entendida enquanto identidade estática e universal; e é precisamente a permanência ou a persistência do elemento não idêntico, contraditório ou

negativo, que circunscreverá a dialética negativa como modelo de pensamento no contexto da teoria crítica adorniana.

As constelações se formam a partir da tentativa incontinente do conceito de apreender, na sua porfia com o objeto, aquilo que neste lhe escapa. Cada uma das tentativas empreendidas e realizadas pelo conceito de captar os conteúdos sedimentados no objeto vão se agrupando em perspectiva, ao redor do conceituado, em busca de evidenciar os múltiplos significados de suas expressões, as quais se configuram enquanto momentos da representação dos conteúdos de verdade do objeto, apreendidas parcialmente a cada investida conceitual sobre o objeto, seguindo – não a necessidade do conceito – mas a exigência do objeto de ser nomeado. Esse circunlóquio se constitui como um campo de força conceitual, constelado em torno do objeto, o qual delimita o caráter polissêmico tanto dos conceitos quanto do conceituado no contexto de uma interação dinâmica bilateralmente mediada. Embora não seja a salvação do conhecimento, que em registro adorniano permanece utópico, graças à negatividade do objeto, a constelação – concebida como linguagem e expressão conceitual – é o que faz com que o objeto particular seja apresentado e se articule no âmbito de uma trama conceitual horizontal, superando, de um modo específico, sua existência particularizada, que se mostra na mera identidade das coisas consigo mesmas.

Ora, o reconhecimento da não identidade das coisas consigo mesmas é mais um dos méritos de Hegel a compor os alicerces que fundamentam a construção da concepção adorniana de constelação. Se, por um lado, Adorno admite a possibilidade de os conceitos levarem as coisas a transcenderem a si mesmas, em suas determinações, por outro lado, o filósofo aponta para os limites da suposta autossuficiência do conceito de equacionar o real e o racional, como se o conceito fosse um dispositivo linear que posiciona o conceituado, de maneira hierárquica, em uma disposição conceitual sucessiva, cuja dinâmica evolutiva deve ser conduzida em direção a um *telos*.

Adorno compreende que, na medida em que as coisas não se identificam consigo mesmas, elas tendem a ir além de si mesmas, no sentido de atender ao impulso de expressar a totalidade latente, propulsão pela singularidade no interior dos objetos particulares. Nas constelações, o que uma vez se denominou totalidade latente se assenta na pluralidade dos diferentes significados, dispostos em perspectiva ao redor do objeto, no entanto, que se alteram, na medida em que se desloca o ponto de vista desde onde o observador busca apreendê-lo; ou seja, como o objeto não pode ser capturado

em sua totalidade, as constelações consistem em um conjunto de apresentações que se aproximam do conceituado. O movimento concêntrico do conceito em derredor da coisa, o qual se constitui como uma trama entretecida pela atividade conflitiva entre significante e significado, se expressa em relações dinâmicas de interdependência das partes, as quais apresentam o todo em configurações e perspectivas diversificadas, todavia, insubordinadas ao todo, tal como descreve a figura de linguagem da *parataxe*.⁴

3 PARATAXE [OU: POR UMA GRAMÁTICA DO NÃO IDÊNTICO]

A rigor, a parataxe é a disposição de frases de um determinado enunciado, justapostas sem conjunção coordenativa ou subordinativa entre elas. Sob esse viés, a parataxe, assim como a constelação, não permite que as determinações conceituais particulares se edifiquem como elos formadores de uma cadeia lógica, porém, ilumina a variabilidade e as diferenças, por meio das quais o todo se revela. No polo diametralmente oposto à parataxe está a hipotaxe, na qual prevalecem as orações sintaticamente subordinadas; por conseguinte, na parataxe, predominam as orações coordenadas, em detrimento das subordinadas. Em virtude da insubmissão subordinativa das partes ao todo, no interior das estruturas sintáticas, mas da justaposição coordenada das partes em relação ao todo, a parataxe configura-se ou pode ser vista como uma totalidade, entretanto, trata-se, definitivamente, de uma totalidade fragmentada, tal como se afigura a constelação.

Em um dos textos de Adorno que compõem as *Notas de literatura*, intitulado “Parataxis: Sobre a lírica tardia de Hölderlin”, além de expor a diatribe à interpretação de Martin Heidegger (1889-1976) aos escritos do poeta, o filósofo frankfurtiano busca, entre outros afazeres, explicitar alguns momentos de ocorrência de usos paratáticos na literatura de Hölderlin. Adorno (cf. 1991, p. 100) atesta que, embora Hölderlin não abra mão das hipotaxes mais audaciosas, suas construções se apresentam como parataxes, visto que se esquivam de disposições hierárquicas, no âmbito da lógica subordinativa da sintaxe. No sentido proposto, Adorno reconhece a habilidade de Hölderlin em modificar a configuração sintética da unidade, ao fazer refletir nela o múltiplo, indicando, destarte, seu caráter inconcluso enquanto unidade.

⁴ O *Dicionário de filologia e gramática*, de Joaquim Mattoso Câmara Junior (1974, p. 127), define que a Parataxe ou Coordenação “[...] é a construção em que os termos se ordenam numa sequência e não ficam conjugados em um sintagma [...] cada termo vale por si e a sua soma dá a significação global em que as significações dos termos constituintes entram ordenadamente lado a lado.”

Ora, o caráter de construção inacabada nos grandes hinos de Hölderlin faz-se sentir, segundo Adorno, no caráter fragmentário e descontínuo; assim, ao relacionar figuras antigas e modernas, ao fundir épocas e ligar aspectos afastados e isolados, o procedimento paratático encontra seus correspondentes na lírica de Hölderlin (cf. ADORNO, 1991, p. 108). De acordo com o filósofo, na poesia de Hölderlin, a parataxe não deve ser estritamente entendida enquanto figura micrológica de “transição alinhadora”, mas como tendência que abrange estruturas maiores, tal como sucede na música, pois “Hölderlin conhece formas que em um sentido mais amplo podem ser chamadas globalmente de paratáticas. A mais conhecida entre elas é *Metade da vida (Hälfte des Lebens)*.”⁵ (ADORNO, 1991, p. 102).

Aludindo ainda à poesia hõlderliniana, entretanto, dispondo sua diferença em relação à música, Adorno (1991, p. 99) assegura que “[...] na poesia a síntese não conceitual se volta contra o *medium*: transforma-se para a dissociação constitutiva. A lógica tradicional da síntese, por isso, é apenas brandamente suspensa em Hölderlin.” Se a imagem originária da poesia é síntese não conceitual, e o que Adorno chama “grande música” é, igualmente, síntese não conceitual, a ideia que Hölderlin tem do canto, como natureza solta e efusiva, livre do poder do domínio da natureza, vale rigorosamente para a música, porque é também graças a essas características que a música está capacitada a transcender a si mesma.

Nessa perspectiva, música e poesia resistem às formas de linguagem diretamente comunicável, isto é, a linguagem falada e imediata dos usos cotidianos. Muito embora Adorno (1991, p. 99) considere que a linguagem, “[...] devido ao seu elemento significativo – contrapólo do elemento mimético-expressivo – acha-se vinculada à figura da sentença e da frase e com isso à função sintática do conceito”, o filósofo admite: “Sem a unidade, na linguagem nada existiria senão natureza difusa; o reflexo sobre isso era a unidade absoluta.” Diante disso, “[...] em Hölderlin se delinea o que seria apropriadamente cultura: natura assimilada.” (ADORNO, 1991, p. 106). Entretanto, Hölderlin nega a tese, porém, sustenta a tensão entre natureza e espírito como elementos vitais em sua obra, todavia, ambos são, para o poeta, suspeitos enquanto princípios que exigem conclusão (cf. ADORNO, 1991, p. 114). Ao se esquivar dos modos meramente comunicativos da linguagem e

⁵ Eis o poema citado: *Mit gelben Birnen hanget/Und voll mit wilden Rosen/Das Land in den See,/Ihr holden Schwäne,/Und trunken von Küssen/Tunkt ihr das Haupt/Ins heilignuchterne Wasser. Weh mir, wo nehm’ ich, wenn/Es Winter ist, die Blumen, und wo/Den Sonnenschein,/Und Schatten der Erde?/Die Mauern stehn/Sprachlos und kalt, im Winde/Klirren die Fahnen.* (HÖLDERLIN, 1970, n.p.).

negar qualquer posição (tese) como forma de superação sintética de elementos díspares, Hölderlin faz justiça aos usos paratáticos, segundo Adorno.

Na esteira da interpretação adorniana, a poesia de Hölderlin salvaguarda os momentos miméticos e expressivos, uma vez que reconfigura a ordem hierárquica da lógica subordinativa da sintaxe, contrariando os usos normativos da linguagem comunicativa, o que faculta extrair de sua apreciação modos expressivos de parataxe. Consoante Adorno (1991, p. 108), a linguagem de Hölderlin aproxima-se da loucura em virtude do “conjunto de atentados” que ela comete contra a linguagem falada. O filósofo frankfurtiano busca evidenciar os usos paratáticos em Hölderlin, também no intuito de demonstrar que o escopo da parataxe ganha maior amplitude em usos fora do contexto exclusivamente gramatical, podendo ser redimensionado, no âmbito da obra de arte.

Na poesia de Hölderlin, os usos paratáticos tendem a abalar a unidade simbólica da obra de arte, aludindo, dessa forma, à falsa conciliação entre o particular e o universal (cf. ADORNO, 1991, p. 96). Ao resistir às formas reconciliadas das justaposições subordinadas, próprias da linguagem meramente comunicativa, Hölderlin, por meio dos usos paratáticos, salvaguarda o momento de não identidade em sua lírica e, por essa razão, ganha espaço na elegia adorniana, não apenas pela qualidade estética da sua poética, entretanto, sobretudo, por dar voz e expressão aos elementos não idênticos, libertando-os dos momentos formais reprimidos sob a tutela da linguagem prosaica.

4 A FORMA ENSAIO: A CONSTELAÇÃO PARATÁTICA DO NÃO IDÊNTICO NA ESCRITURA FILOSÓFICA

Se, da perspectiva gramatical, a parataxe designa somente estruturas gramaticais e padece no exílio das circunscrições sintáticas, sob o viés da produção poética e filosófica, essa figura de linguagem recebe o aceno de boas-vindas em Hölderlin, bem como conquista ampla anistia em um modo de fazer filosofia muito apreciado por Adorno. A parataxe encontra sua pátria no ensaio, cuja forma descreve, de antemão, o modo ou o gênero por meio do qual Adorno apresenta seu pensamento. À diferença da exposição sistematizada da lógica discursiva, o filósofo frankfurtiano reitera que o ensaio não subordina, mas coordena seus elementos constitutivos, mantendo a tensão entre a exposição e o exposto (cf. ADORNO, 2003a, p. 43-4). O ensaio, no sentido em que propõe Adorno, busca evidenciar o procedimento paratático

e constelatório que se articula em torno do objeto investigado, na insistente tentativa de apresentá-lo conceitualmente sob suas múltiplas facetas:

Assim, o próprio método do ensaio expressa sua intenção utópica. Todos os seus conceitos devem ser expostos de modo a carregar os outros, cada conceito deve ser articulado por suas configurações com os demais. No ensaio, os elementos diretamente separados entre si são reunidos em um todo legível; ele não constrói nenhum andaime ou estrutura. Mas, enquanto configuração, os elementos se cristalizam por seu movimento. Essa configuração é um campo de forças, assim como cada formação do espírito, sob o olhar do ensaio, deve se transformar em um campo de forças. (ADORNO, 2003a, p. 31).

O ensaio, enquanto forma de escritura filosófica, se configura como a expressão descritiva e externa que se refere e alude à lógica interna da relação entre o objeto e o nome, o conceituado e o conceito, o particular e o universal, no seio de constelações cambiáveis. Em outras palavras, o ensaio tende a iluminar o teor de verdade resultante da fricção entre os objetos e os conceitos e da colisão destes entre si, construindo significados a partir do movimento dos conceitos, dentro de um campo semântico parataticamente ordenado. No torvelinho de interações mediadas, os momentos de não identidade impulsionam os conceitos que, quando conceituam e se alteram dinamicamente, compelem igualmente a coisa conceituada à alteração.

No entanto, se, nas concepções da relação dialética entre o particular e o universal, a mediação é a categoria que assegura o estatuto lógico e ontológico do objetivo e do subjetivo, bem como o caráter necessário de ambos, na dialética entre o conceituado e o conceito, as constelações salvaguardam o fragmentado, o parcial, o contingente, o descontínuo e o transitório, frente à totalidade. Nessa perspectiva, as constelações, assim como a forma “ensaio”, frustram a ilusão do pensamento filosófico de se apropriar da totalidade do real; não obstante, produzem e apresentam uma totalidade fragmentada ou antagônica, a qual precede – sem, no entanto, antecipar – o momento de reconciliação universal, haja vista que se detém e lança luz sobre os momentos constelatórios do particular, isto é, do não idêntico, dentro de um campo de forças.

No discurso inaugural de 1931, publicado no ano seguinte, no texto *Die Aktualität der Philosophie*, ao alegar que a tarefa da filosofia seria construir “constelações mutáveis”, Adorno depura o termo de conotações astrológicas,

mas se apropria da concepção benjaminiana de constelações, como foi visto, entretanto, compreendendo-as enquanto “similitude representacional”, ou seja, “imagens históricas” (*geschliche Bilder*), as quais, assim como as ideias em Benjamin, são representações que não subsistem por si mesmas e tampouco são encontradas organicamente prontas na história, mas devem ser produzidas pelo homem, pois são instrumentos da razão humana e, como tal, requerem a atividade subjetiva para serem descobertas (cf. ADORNO, 2003b, p.341), pois as constelações unem o perceptual e o conceitual, traduzindo os conceitos às formas visíveis.

O processo dialético de construção das constelações se efetiva em dois momentos, a saber: o analítico-conceitual e o representacional. O primeiro divide o fenômeno e separa seus elementos, mediatizando-os conceitualmente, enquanto o segundo unifica os elementos de tal forma que a realidade social se torne visível dentro das representações. Por sua vez, as representações são imagens que iluminam as contradições, antes de negá-las ou superá-las, em um processo que consiste em um modo de representação mimética e não em síntese. As imagens históricas são réplicas autênticas, as quais, como as traduções, são transformações miméticas que nomeiam aquilo que o conceito não alcança. No entanto, essas imagens não são símbolos dos conceitos e tampouco analogias da totalidade social, mas a manifestação real, material, de ambos; ou seja, as imagens são as evidências perceptíveis da relação mediatizada entre o particular conceitual e a própria estrutura social.

O ensaio seria, por conseguinte, um modo beneficiado de se produzir filosofia, que, além de não ostentar a tendência sistemática do pensamento identitário, traria à tona essas imagens históricas e devenientes, fruto da atividade conceitual, cuja capacidade de dialetizar seus elementos constitutivos nega tanto as possíveis formas de causalidades impulsionadas por supostos princípios primeiros quanto uma suposta finalidade escatológica ou *telos*. O ensaio justapõe, de forma constelatória e paratática, seus aspectos e elementos constitutivos, visando lançar luz sobre a verdade da não identidade emergente de toda forma de pretensão identitária e sistemática.

A insuficiência do pensamento tradicional e sua pretensão à totalidade impulsionam a consciência, impelindo-a a impor unidade ao diferenciado (particular) – representado pelo divergente, pelo dissonante, pelo negativo. Considerando a experiência do pensamento como uma estrutura de reciprocidade e transformação mediada, a dialética de Adorno apresenta-se como condição e possibilidade dessa experiência. Enquanto ensaio e

constelação, a dialética negativa pretende capturar a estrutura que torna o particular inteligível, em oposição à crença de Hegel, segundo a qual somente o universal seria inteligível.⁶ Ora, se a constelação é a trama conceitual que circunscreve e desvela os estratos históricos sedimentados no objeto, o ensaio permite que o objeto – enquanto constelação histórica – seja exposto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dado o caráter circunspecto do artigo proposto, graças à insistência em abordar o pensamento da não identidade, é possível crer, não obstante, que a categoria de constelação, a figura da parataxe e a forma ensaio são modos privilegiados da apresentação e representação do pensamento da não identidade, no interior da dialética adorniana, uma vez que essas categorias tendem a iluminar o não idêntico, com vistas à crítica do caráter normativo do pensamento da identidade, seja dentro dos sistemas filosóficos, seja na seara da linguagem ordinária e comunicativa, seja ainda na própria escritura do discurso filosófico. Nesse ínterim, a constelação, a parataxe e o ensaio protagonizaram – no pensamento de Adorno – uma pequena parte de um problema que se estende ao longo da história da filosofia, no sentido de investigar as condições de possibilidade de reconciliação entre o conceito e o objeto, as partes e o todo, e a maneira pela qual a produção conceitual lida com essa dialética.

Se, por um lado, o texto se limitara ao problema proposto, basicamente dando mais voz a um autor, buscando um cuidado para com o recorte e a perspectiva da abordagem, por outro lado, essa atitude reduzira a amplitude do problema que, como se sabe, tem escopo muito mais abrangente, na medida em que poderiam ser evocados outros autores, momentos da história da filosofia, problemas, categorias e conceitos adjacentes. Todavia, foi possível cumprir o propósito de semear alguns caminhos alternativos de interpretação do problema da identidade, ao apontar alguns limites do pensamento sistemático, expondo posições, pressuposições e alguns interlocutores de

⁶ Desponta aqui um posicionamento um tanto obscuro e inexplicado da interpretação adorniana de Hegel, pois este compreende que o particular, embora seja uma determinação mediada do universal, goza de certa autonomia, prescrita na sua diferenciação qualitativa (enquanto “ser outro”) em relação ao universal. A diligência de Adorno na contemplação do particular hegeliano pode ser pensada como consequência de seu afã em contrapor as concepções hegelianas de totalidade e sistema às suas respectivas noções de constelação e ensaio, lançando luz muito mais no caráter contingente do particular de Hegel dentro do sistema, em detrimento de evidenciar o caráter necessário de sua determinação como “[...] centro de força latente que atua nos momentos singulares.” (ADORNO, 2013, p. 137).

Adorno, acreditando que esses aspectos e autores sejam os mais importantes dentro do recorte proposto e apresentado.

Portanto, procurou-se compreender que o pensamento da não identidade, embora tenha suas raízes no idealismo alemão, sobremaneira no pensamento de Hegel, vale-se em grande parte do pensamento de Benjamin, nos usos e atributos da categoria de constelação como ferramenta de condução da não identidade; esse modelo de pensamento é reconfigurado na filosofia tardia de Theodor Adorno e encontra seu lugar de redenção, tanto na categoria de constelação como na figura da parataxe e na forma ensaio, enquanto expressões de resistência ao pensamento sistemático e identitário.

FRANÇA, F. L. Constellations, parataxes and essay: the arcenes of non-identity thought. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 4, p. 33-54, Out./Dez., 2022.

Abstract: The objective of this work is to reconstruct the concepts of constellation, parataxis and essay, from the perspective of Theodor Adorno, in order to approach them by affinity, but demonstrating the way that each one expresses within its specificities the Adorno's insistence in a model of thought in which the non-identical: 1) resists conceptual subsumption by arranging itself in a constellatory configuration; 2) it does not succumb to subordinate juxtapositions typical of merely communicative language; and, 3) finds its best philosophical expression in the essay form. In order to do so, we will take as a starting point the adornian reconstruction of the constellation category as a legacy of Walter Benjamin's thought, so that later we can present the expansion of this category in Adorno's thought, relating it both to the conception of parataxis as in the conception of the essay form, but aiming to understand these categories as way of thinking philosophically aiming to elucidate the place of the non-identical in the scope of dialectical thinking of Theodor Adorno.

Keywords: Adorno. Benjamin. Constellation. Essay. Parataxis.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. Parataxis. *In: Notas de literatura*. Trad. Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

ADORNO, T. Jargon der Eigentlichkeit. *In: Gesammelt Schriften 13*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

ADORNO, T. *Notas de literatura I*. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003a.

ADORNO, T. Die Aktualität der Philosophie. In: **Philosophische Frühschriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b.

ADORNO, T. **Dialética Negativa**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, T. **Três estudos sobre Hegel**. Trad.: Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora UNESP, 2013. (Coleção Adorno).

ADORNO, T. **An introduction to dialectics**. Translated by Nicholas Walker. Cambridge: Polity, 2018.

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Ática, 2006.

BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política**. 7. ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. v.1 (Obras escolhidas).

BENJAMIN, W. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BUCK-MORSS, S. **Origem de la dialéctica negativa**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Trad. Nora Maskivker. Madri: Siglo Veintiuno, 1981.

CÂMARA JÚNIOR, J. M. **Dicionário de filologia e gramática**. Rio de Janeiro: J. Ozon, 1974.

CHIARELLO, M. **Natureza-morta**: Finitude e negatividade em Theodor Adorno. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

DUARTE, R. **Mimesis e Racionalidade**: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno. São Paulo: Loyola, 1993.

GAGNEBIN, J.-M. Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza. **Kriterion**: Revista de Filosofia [on-line], v. 46, n. 112, p. 183-190, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200004>. Epub 13 Mar 2006. ISSN 1981-5336. Acesso em: 2 jul. 2022.

GATTI, L. **Constelações**: Crítica e verdade em Benjamin e Adorno. São Paulo: Loyola, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 6. ed. Trad. Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HÖLDERLIN, F. **Sämtliche Werke und Briefe**. München: Carl Hanser, 1970.

JAMESON, F. **O marxismo tardio**: Adorno, ou a persistência da dialética. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

LEBRUN, G. **A paciência do conceito**: ensaio sobre o discurso hegeliano. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

O'CONNOR, B. **Adorno's negative dialectic**: philosophy and the possibility of critical rationality. Cambridge- MA: MIT Press, 2005.

SAFATLE, V. **Dar corpo ao impossível**: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica: 2019.

Recebido: 17/04/2022

Accito: 17/06/2022

COMENTÁRIO A
“CONSTELAÇÃO, PARATAXE E ENSAIO: OS ARCANOS DO
PENSAMENTO DA NÃO IDENTIDADE”

*Marcelo Leandro dos Santos*¹

Referência do artigo comentado: FRANÇA, Fabiano Leite. Constelação, parataxe e ensaio: os arcanos do pensamento da não identidade. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 4, p. 33-54, 2022.

Com o objetivo de elucidar os conceitos de constelação, parataxe e ensaio no pensamento de Theodor Adorno, o artigo de Fabiano Leite França (2022) apresenta algumas características do pensamento e do estilo adorniano, os quais, por vezes, carecem de adequada recepção pelos círculos acadêmicos tradicionais. Neste breve comentário, gostaria de reforçar uma convicção pessoal: sem a apreensão de tais conceitos e a dinâmica que os envolve, na estrutura da filosofia de Adorno, o pensamento do filósofo frankfurtiano sequer pode ser compreendido. Ou – o que certamente é pior – sua compreensão fica suposta por meio de clichês. “Contrário ao sistema”, “opositor de Hegel”, “pensador fragmentado” estão entre algumas das entradas ao pensamento de Adorno, por certo, incapazes de fazer justiça à originalidade de suas ideias centrais.

Contudo, para tal pensamento complexo, há uma forma cirúrgica de abordagem. França (2022) demonstra saber exatamente do que se trata, ao

¹ Professor na Universidade do Vale do Taquari (Univates), Lajeado, RS – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-1410-9440>. E-mail: marcelolean.s@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p55>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

destacar a importância do não idêntico, no modelo de pensamento adorniano. Precisamente, esta é a chave de leitura: o não idêntico. É pela importância atribuída ao não idêntico que o pensamento de Adorno pode revelar sua potencialidade crítica, sua peculiar negatividade, e ainda mais: traçar as possibilidades para o filosofar. “Onde o pensamento filosófico, mesmo em textos importantes, não atinge o ideal de incessante renovação a partir da coisa, sucumbe. Pensar filosoficamente é, assim, como que pensar intermitências, ser perturbado por aquilo que o pensamento não é.” (ADORNO, 1995, p. 21).

Então, miremos, a partir desse paradigma fundamental ao qual França revela permanecer fiel, ao longo de seu artigo, a seguinte noção adorniana: ou o pensamento se renova a partir da coisa, ou sucumbe. Essa ideia expõe Adorno do casulo hegeliano. O casulo permanece lá, fundamental a seu tempo, mas a vida intelectual de Adorno se mostra fora dele, pois não quer sucumbir. Por que insisto na ideia de sucumbir, como expressão? Porque o artigo que agora comento me fez lembrar que “[...] o não idêntico: 1) resiste à subsunção conceitual, ao se dispor em uma configuração constelatória; 2) não sucumbe a justaposições subordinadas próprias da linguagem meramente comunicativa; e 3) encontra sua melhor expressão filosófica na forma ensaio.” (FRANÇA, 2022).

Atentemos ao item 2. O que seriam tais justaposições próprias da linguagem meramente comunicativa? Certamente, uma série de coisas; mas o ponto de partida é que o não idêntico resiste a ela. Interessa-nos saber que o não idêntico não sucumbe a um certo modelo de linguagem, talvez porque tal modelo seja incapaz de notar sua presença, sendo assim, no mínimo, indiferente. Vamos discorrer acerca dessa incapacidade como insuficiência:

Até o cerne da linguagem vulgar que elogia os homens porquanto eles são positivos, e mesmo enfim na expressão sanguinária das forças positivas, o positivo é fetichizado em si. Em contraposição a isso, a negação que não se desgarrou mantém sua seriedade no fato de não se tomar por sanção do ente. A negação da negação não revoga esta última. Ao contrário, ela comprova que essa negação não era suficientemente negativa; senão a dialética permanece em verdade indiferente em relação àquilo que foi posto no começo, aquilo por meio do que ela tinha se integrado em Hegel, mas ao preço de sua despotencialização. O negado é negativo até desaparecer. Isso cinde decisivamente de Hegel. Aplainar uma vez mais por meio da identidade a contradição, expressão do não-idêntico, significa o mesmo que ignorar o que essa contradição diz, retornar a um pensamento puramente dedutivo. (ADORNO, 2009, p. 138-139).

A idealização de um pensamento puramente dedutivo deixa um rastro de negligências. Adorno escancara essa verdade. A essa observação, gostaria de conectar o item 3, observado por França. Como expressar aquilo que o pensamento puramente dedutivo foi incapaz de fazer? Servindo-se do ensaio como forma, sustenta Adorno. Sabemos que essa orientação aparece no cenário filosófico como arbitrária e, por isso, vista com maus olhos. Aqui gostaria de destacar que essa arbitrariedade é intencional, por pura afinidade ao negligenciado – o não idêntico. E como se poderia, então, fazer justiça? A indicação está logo no primeiro parágrafo de “O ensaio como forma”: “Que o ensaio, na Alemanha, esteja difamado como um produto bastardo; que sua forma careça de uma tradição convincente; que suas demandas enfáticas só tenham sido satisfeitas de modo intermitente, tudo isso já foi dito e repreendido o bastante.” (ADORNO, 2012, p. 15).

Assim, uma subversiva afinidade se revela em nome do negligenciado. O ensaio como grande Outro – maldito, marginal, difamado, bastardo – constitui-se justamente como a forma que pode (com alguma justiça) entrar em sintonia de linguagem com essa alteridade negligenciada pelo pensamento tradicional. O próprio Adorno é um homem que vive e pensa sob tal atmosfera, na medida em que, sendo judeu de mãe católica, oriundo de família comerciante e abastada, estudioso de diferentes áreas, não se apresenta sob o signo puro de filósofo. Ressalta Ricardo Timm de Souza:

É fundamental igualmente que se compreenda que Adorno – ainda mais do que outros grandes intelectuais da época – desenvolveu seus talentos sob o signo do que se pode chamar de tensão cultural da virada do século. “Mestiço” em diversos sentidos, é desde a interação entre mundos culturais muito diversos que o conjunto de sua obra pode ser reconhecido. É preciso além disso notar explicitamente que, na escrita de Adorno, como aliás em todo grande autor, a linguagem que usa para se expressar faz parte de sua própria expressão. (SOUZA, 2004, p. 94).

A mestiçagem pode ilustrar a riqueza expressiva de seu pensamento. Essa abertura a diferentes modos de interações deve ser considerada na percepção de que subjaz a seu pensamento uma dimensão utópica de vestígios discretos. Nesse sentido, a influência que recebe do pensamento de Walter Benjamin não é simples partilha intelectual da amizade. Benjamin sempre se mostrou grande estudioso de temas periféricos à filosofia. Dessa maneira, para comentar o item 1 apontado por França, lembrando que a configuração constelatória é própria de um modelo de pensamento que tem no ensaio

sua expressão, e que essa configuração é uma herança de Benjamin, torna-se fundamental observar que é indissociável dessa herança a dimensão utópica, por vezes pouco óbvia pelo leitor de Adorno. França (2022) se encarrega de sinalizar, citando a *Dialética negativa*: “A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-los a esses conceitos.” (ADORNO, 2009, p. 17).

Sob o arranjo constelatório, temos a matriz de compreensão para o pensamento adorniano, uma vez que “[...] a dialética negativa será o resultado de um conjunto de operações de deslocamento no sistema de posições e pressuposições da dialética negativa.” (SAFATLE, 2019, p. 85). Assim, os conceitos orbitam em seus novos lugares na constelação. Observa França (2022, p. 34):

[...] a cada nova posição das partes, o todo alcança novos significados, afigurando um movimento dialético de transformação recíproca e transição identitária contínua, que faz justiça ao pensamento da não identidade, tal como foi explicitado no pensamento da maturidade de Adorno, sobremaneira na sua obra de 1966, a *Dialética negativa*.

Eis que o pensar por intermitências se revela como modelo de pensamento, na medida em que o arranjo constelatório se justifica com a lembrança utópica de sempre cuidar, para não reificar o não idêntico. Com Adorno, essa lembrança já não é mais meramente um registro marxiano. Ela se responsabilizará por novos modos de pensar. Para finalizar, gostaria de sinalizar, como reflexão, um trecho do aforismo 153, que encerra *Minima moralia*: “A filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção.” (ADORNO, 1993, p. 215). Não seria essa outra forma de percebermos a influência constelacional recebida de Benjamin, a partir de uma perspectiva messiânica?

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.
- ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, T. W. **Notas de Literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

ADORNO, T. W. **Palavras e sinais: modelo críticos 2**. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

FRANÇA, F. L. Constelação, parataxe e ensaio: os arcanos do pensamento da não identidade. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 4, p. 33-54, 2022.

SAFATLE, V. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SOUZA, R. T. de. **Razões plurais**: itinerários da racionalidade ética no século XX. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

Recebido: 10/08/2022

Accito: 28/08/2022


COMENTÁRIO A
“CONSTELAÇÃO, PARATAXE E ENSAIO: OS ARCANOS DO
PENSAMENTO DA NÃO IDENTIDADE”

*Olmaro Paulo Mass*¹

Referência do artigo comentado: FRANÇA, Fabiano Leite. Constelação, parataxe e ensaio: os arcanos do pensamento da não identidade. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 4, p. 33-54, 2022.

O objetivo do texto de França (2022), intitulado “Constelação, parataxe e ensaio: os arcanos do pensamento da não identidade”, é compreender como Theodor W. Adorno tem um modelo de pensamento próprio e a importância de pensar a realidade, não mais com categorias fechadas e absolutas, mas articulando a relação entre o não idêntico e o movimento do conceito às três categorias (constelação, parataxe e ensaio). Adorno introduz e conduz o leitor a uma tensão dialética e a uma articulação permanente entre pensamento filosófico e a realidade, para além do itinerário habitual com o qual se é acostumado a interagir e se confrontar. Por isso, o conceito está em relação e em mediação ao não conceitual, voltado para o não idêntico, caráter constitutivo de um pensamento crítico e de uma filosofia que não se submete à identidade da totalidade.

É recorrente que a potência dialética emerge na experiência da alteridade que o pensamento do não idêntico – força com elemento constituinte de

¹ Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9026-0644> E-mail: olmaro2017@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p61>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

sua relação em uma tensão dialética permanente – postula numa integração não violenta, mas integradora entre o real, o mundo e a possibilidade de ser alcançável frente o inatingível. O conceito possui seu momento de *irracionalidade*, ausência de *consciência*, perda da *identidade* própria e da *identificação* da realidade. O nervo vital da dialética negativa não está nos objetos apreendidos e classificados por um sistema lógico de conceitos, livre de quaisquer contradições ou formas racionais, contudo, em contrapartida, o *telos* da filosofia, o aberto e não coberto é antissistemático quanto a sua liberdade de interpretar fenômenos com os quais ela se confronta desarmada, em que a sua liberdade está em ser heterogêneo enquanto sistema, interpretação da realidade e na sua experiência de relação não consciente, de não identidade irreconciliável com a objetividade do mundo.

Nesse sentido, pensar *A filosofia como exercício de abertura ao não-idêntico* é acompanhar o itinerário filosófico de Adorno e perceber a atualidade e a potencialidade do pensamento crítico que se constitui de modo dinâmico e aberto, em seus múltiplos contextos. Ademais, pretende-se aprofundar a crítica filosófica de Adorno, assegurando que seu pensamento é de suma importância para se entender e fazer uma (re)leitura da realidade contemporânea, enfocando o papel importante que a filosofia possui, em seu modo próprio de pensar o mundo e os conceitos, sem ter a pretensão abarcadora e última da verdade. Dessa forma, é no desencantamento do conceito que se preserva a heterogeneidade da realidade. O conceito não esgota a realidade em si, mas está em permanente processo de contradição. Por conseguinte, a crise do idealismo está relacionada à sua pretensão filosófica, isto é, à busca de compreender a totalidade, por intermédio do conceito.

Essa crítica também se endereça àqueles pensadores ou correntes filosóficas que procuraram recuperar *o conteúdo, a partir de categorias lógicas*, com rigor e propriedade, vinculando o progresso filosófico ao das ciências e à corrente filosófica do naturalismo, o qual nada mais é do que expressão e julgamento psicológico, em função de um irracionalismo orientado. A crítica de Adorno é direcionada à filosofia ocidental, de maneira ímpar a Hegel e Marx, que buscaram construir e fundamentar seus pensamentos com base em um sistema no qual qualquer argumentação, por mais fundamentada que seja, encontra dificuldades de estabelecer uma relação de liberdade com a realidade. Adorno reconhece os limites do pensamento filosófico na busca do conhecimento e sua pretensão de ler a realidade e interpretá-la, de modo desvinculado do sistema.

Por fim, a tarefa árdua da filosofia consiste no esforço crítico para pensar sobre as feridas que são fruto de uma racionalidade instrumentalizada e os mecanismos velados e subjacentes às ideologias, que definem as variadas formas de alienação e de aniquilação da vida. Nessa perspectiva, aborda-se a vida, embora consciente de sua complexidade conceitual, suas implicações e significações, no panorama atual de danificação e barbarização. Outrossim, cabe tecer uma reflexão crítica capaz de resistir a esse déficit emancipatório que a racionalidade instrumentalizada impõe e determina à realidade, em suas variadas compreensões. Isso não é uma tarefa fácil.

Frente ao exposto, percebe-se a importância de um pensamento crítico que compreende a realidade em sua não identidade, em que o não idêntico potencializa um conhecimento em sua constelação. No exercício do filosofar é que se faz a experiência do encontro entre a realidade e o pensamento, as formas diversas de conhecer o mundo e seus diversos desdobramentos de possibilidades *sui generis*. Mas essa relação não se fundamenta num abandono do conceito.

REFERÊNCIA

FRANÇA, Fabiano Leite. Constelação, parataxe e ensaio: os arcanos do pensamento da não identidade. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Unesp*. v. 45, n. 4, p. 33-54, 2022.

Recebido: 21/07/2022

Accito: 07/08/2022

A INVESTIGAÇÃO ARQUEOLÓGICA COMO DIAGNÓSTICO DO PRESENTE: UMA CRÍTICA AO PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO


Fernanda Gomes da Silva¹

Resumo: Este artigo busca produzir uma leitura da investigação arqueológica empreendida por Michel Foucault como um trabalho de diagnóstico do presente, que se estabelece como uma crítica ao pensamento antropológico dominante no cenário francês da década de sessenta. Para essa tarefa, parte-se de uma descrição do aparato conceitual forjado por sua Arqueologia do saber, a fim de acompanhar um duplo movimento, de forte presença nietzschiana: ao mesmo tempo que efetiva a sua crítica aos humanismos que permeiam o pensamento filosófico então vigente, Foucault ensaia um outro modo de pensar, liberado de amarras antropológicas e de qualquer instância fundadora.

Palavras-chave: Arqueologia. Crítica. Diagnóstico do presente. Antropologia

INTRODUÇÃO

Antes da publicação de *A arqueologia do saber*, Foucault já havia escrito três grandes estudos classificados costumeiramente como arqueológicos.² O livro, lançado em 1969,³ tem, portanto, ao menos três atribuições:

¹ Pós-doutoranda no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/PUC-SP e membro do grupo de pesquisa “Michel Foucault” (CNPq/PUC-SP).  <https://orcid.org/0000-0001-6081-2076> E-mail: fernanda.gdasil@gmail.com.

² São eles: *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, publicado em 1961 (Plon) e revisto, com título alterado, em 1972 (Gallimard); esta última edição foi publicada no Brasil, em 1978, pela editora Perspectiva, com tradução de José Teixeira Coelho Neto; *Naissance de la clinique – une archéologie du regard médical*, publicado em 1963 (PUF) e traduzido no Brasil em 1977 (Forense Universitária), por Roberto Machado; *Les mots et les choses (une archéologie des sciences humaines)* foi publicado em 1966 (Gallimard), ganhando tradução brasileira, de Salma Tannus Muchail, em 1981 (Martins Fontes).

³ *L'archéologie du savoir* foi publicado pela Éditions Gallimard. Em 1972, foi editado no Brasil, com tradução de Luiz Felipe Baeta Neves (Editora Vozes).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p65>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

primeiramente, busca elucidar certos parâmetros utilizados em investigações empreendidas desde 1960; retrospectivo, ao invés de programático, também procura apontar diferenças entre esses estudos e realizar um exercício de autocrítica de quase uma década de pesquisa⁴; por fim, a publicação pretende, estrategicamente, responder a críticas feitas contra suas pesquisas, principalmente àquelas direcionadas a *As palavras e as coisas*.⁵

Já na introdução do livro, Foucault (2009, p. 18-19) procura mostrar as especificidades da análise histórica empreendida pela arqueologia: uma história que busca se liberar de características totalizantes, antropológicas e dialéticas.⁶ Trata-se, portanto, de apontar uma clara ruptura entre dois tipos de investigação: de um lado, a história “tradicional”, “global” ou “antropológica”, cujo fim é garantir a continuidade evolutiva de um sujeito que determina seu futuro, e, de outro, a história “geral” ou “antiantropológica”, na qual ele se inscreve ao lado de Marx – o qual, segundo Foucault, foi o primeiro a operar esse deslocamento – e Nietzsche.⁷ Desse modo, defende a arqueologia como uma investigação histórica e, ao mesmo tempo, vincula-se a pensadores que, de acordo com sua leitura, teriam produzido uma desapropriação do sujeito na história (2009, p. 14-17).

Além disso, Foucault também marca, de forma bastante contundente, a influência da epistemologia francesa – notadamente Gaston Bachelard e Geoges Canguilhem – para o estabelecimento de suas análises:

⁴ Essa autocrítica é especialmente direcionada a termos empregados nesses primeiros estudos, que poderiam ser vinculados à ideia de sujeito – ainda que de forma metafórica – como é o caso, por exemplo, da noção de “experiência da loucura”, em *Histoire de la folie*, o qual será posteriormente abandonado por Foucault. O que nos interessa particularmente nesse exercício de autorreflexão é acompanhar o caráter móvel da arqueologia, os deslocamentos que caracterizam esse modo de fazer pesquisa, que se estabelece em oposição à própria ideia de método sistematicamente aplicável.

⁵ Após a publicação de 1966, Foucault foi fortemente acusado de negar a história (no sentido marxista de relações de poder) e sustentar uma posição anti-humanista, em suas análises.

⁶ Aqui a oposição à análise histórica praticada por Sartre parece clara, e as passagens a seguir, selecionadas de *Critique de la raison dialectique*, nos ajudam a sustentar essa afirmação: “[...] la vérité, devient, elle est et sera devenue. C’est une totalisation qui se totalise sans cesse ; [...] la dialectique, si elle existe, ne peut être que la totalisation des totalisations concrètes opérées par une multiplicité, de singularités totalizantes. L’intelligibilité de la Raison dialectique peut être aisément établie : elle n’est rien d’autre que le mouvement même de la totalisation.” (SARTRE, J. P. *Critique de la raison dialectique I*. Paris: Gallimard, 1960, p. 30, 132, 139). Além disso, Foucault já situa o seu trabalho em oposição a Sartre, em 1966, quando declara que “[...] la *Critique de la raison dialectique*, c’est le magnifique et pathétique effort d’un homme du XIXe siècle pour penser le XXe siècle.” (FOUCAULT, M. *L’homme est-il mort? Dits et écrits I* (1954-1975), Paris: Gallimard (Quarto), 2001, n° 39, p. 569-70).

⁷ Foucault inclui também nesse novo modo de análise as investigações empreendidas pela psicanálise, pela etnologia e pela linguística (2009, p. 16).

Atos e limiares epistemológicos descritos por G. Bachelard: suspendem o acúmulo indefinido de conhecimentos, quebram sua lenta maturação e os introduzem em um tempo novo, os afastam de sua origem empírica e de suas motivações iniciais, e os purificam de suas cumplicidades imaginárias; prescrevem, dessa forma, para a análise histórica, não mais a pesquisa dos começos silenciosos, não mais a regressão sem fim em direção aos primeiros precursores, mas a identificação de um novo tipo de racionalidade e de seus efeitos múltiplos. Deslocamentos e transformações de G. Canguilhem podem servir de modelo pois mostram que a história de um conceito não é, de forma alguma, a de seu refinamento progressivo, de sua racionalidade continuamente crescente, de seu gradiente de abstração, mas [a história] de seus diversos campos de constituição e de validade, a de suas regras sucessivas de uso, a dos meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída sua elaboração. (FOUCAULT, 2009, p. 4-5).

Nota-se, assim, que a investigação arqueológica caracteriza um posicionamento crítico com relação à história e ao pensamento francês então dominante, forjando procedimentos que se tornam ainda mais contundentes, nos trabalhos posteriores de Foucault. É esse movimento de pesquisa que o artigo pretende explorar. Inicialmente, buscamos enfatizar uma preocupação com o presente, já nesse momento – em contraposição, portanto, às análises que tendem a situar essa questão apenas a partir da década de setenta, com os estudos genealógicos. Nossa perspectiva é a de que esse gesto de Foucault ganha maior expressão, se situarmos as pesquisas arqueológicas como uma crítica aos humanismos que marcam o pensamento francês do período e que propõe, ao mesmo tempo, uma abertura para se pensar um pensamento *outro*.

1 ESPECIFICIDADES DA ANÁLISE ARQUEOLÓGICA

O uso da palavra “arqueologia” foi alvo de muitas incompreensões. Além de estar associada diretamente a uma disciplina científica, o fato de o termo já ter sido utilizado por outros filósofos contribuiu ainda mais para a confusão em torno da investigação empreendida por Foucault. Em entrevista concedida a Brochier e publicada na *Magazine Littéraire*, logo após o lançamento de *A arqueologia do saber*, Foucault tenta, mais uma vez, elucidar a questão:

Essa palavra “arqueologia” me incomoda um pouco, porque ele recobre dois temas que não são exatamente os meus. Inicialmente, o tema da origem (*arkè*, em grego, significa começo). Ora, eu não procuro estudar os começos no sentido da origem primeira, do fundamento a partir do qual todo o resto seria possível. [...] São sempre começos relativos que procuro, antes

instaurações ou transformações que fundamentos, fundações. E, depois, me incomoda da mesma forma a ideia de escavações. O que procuro não são as relações que seriam secretas, ocultas, mais silenciosas ou mais profundas que a consciência dos homens. Procuro, ao contrário, definir relações que estão na superfície dos discursos; tento tornar visível o que só é invisível por estar muito na superfície das coisas.⁸ (FOUCAULT, 2001a, p. 800).

Desse modo, Foucault pretende fazer com que a multiplicidade de começos históricos “relativos” – que a sua arqueologia faz emergir – atue contra a unidade meta-histórica do fundamento. Tal operação produz uma inversão metodológica dos princípios que caracterizam a noção mesma de fundamento. A análise arqueológica não se ocupa com a origem, mas se atém a uma “população de acontecimentos dispersos” (FOUCAULT, 2001a, p. 729). Cada ponto dessa breve declaração tem um lugar de destaque nesse deslocamento metodológico: contrariamente à história tradicional, a *população* refere-se a uma multiplicidade não reduzível. Isso significa que a multiplicidade em Foucault constitui um esforço por manter a disparidade, sem atribuir significado superior a nenhuma unidade, seja ela uma verdade divina, seja o espírito de uma época ou o gênio absoluto. Foucault a emprega como um conceito operatório que não se opõe intrinsecamente à unidade, mas que tem a função de problematizar o *status* de antigas unidades e facilitar a proposição de outras “formações discursivas”.

Tomemos como exemplo o estudo sobre a loucura. Não há um momento em que um discurso da razão – como o da psiquiatria no século XIX, chegue a uma verdade definitiva; o discurso da psiquiatria é elaborado como um acontecimento que deve ser analisado em relação à multiplicidade de discursos sobre ela. Trata-se, ainda, de identificar as singularidades do acontecimento, e não de torná-lo um elemento absoluto, irredutível ao pensamento racional, lógico ou causal. É também em uma perspectiva metodológica e não ontológica que o acontecimento é pensado. Ele constitui o nível elementar sobre o qual o historiador pode exercer o seu trabalho, de forma livre e crítica.⁹

⁸ Sobre esse aspecto, ver também “Qu’est-ce qu’un auteur?” (FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, op. cit., n° 69, p. 818-849), onde Foucault declara que suas análises se opõem ao que ele nomeia “le rôle de fondement originaire”, em referência à filosofia de Husserl e à tradição francesa, herdeira do *cogito* cartesiano.

⁹ Paul Veyne (1979, p. 38) se aproxima dessa perspectiva, ao definir o acontecimento como “um cruzamento de possíveis rotas”.

Desse modo, *multiplicidade* e *acontecimento* possuem uma função estratégica, que não fundam, de modo algum, normas absolutas para a análise arqueológica. O mesmo poderia ser dito quanto à *descontinuidade*. Foucault não pensa a arqueologia em conformidade absoluta com o princípio do descontínuo. Trata-se, assim como o contínuo, de um instrumento de análise; e se, em alguns momentos, é privilegiado, como em *As palavras e as coisas*, por exemplo, é para se opor ao tradicional predomínio da continuidade.¹⁰ Foucault se esforça, dessa forma, para forjar um procedimento de pesquisa sem caminhos privilegiados previamente, o qual se abre à descrição de acontecimentos e não pode ser aplicado, mas apenas constituído nas próprias investigações. Ao trabalhar com “múltiplos começos” e uma “população de acontecimentos dispersos”, Foucault privilegia o campo da imanência em contraposição às formas tradicionais de tratamento do passado.

É importante acrescentar que esses começos não são fixos, nem sustentam um progresso ou desenvolvimento científico. Eles possuem, na abordagem arqueológica, o caráter contingente de um acontecimento. É o “jogo de relações” que é arqueologicamente relevante.¹¹

Relações entre os enunciados [...]; relações entre grupos de enunciados assim estabelecidos [...]; relações entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de uma ordem inteiramente diferente (técnica, econômica, social, política). Fazer aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações. (FOUCAULT, 2009, p. 32).

¹⁰ Judith Revel (2010, p. 19) propõe a noção de descontinuidade como um fio condutor do pensamento Foucault, como é indicado no seguinte trecho: “[...] il y a donc simultanément la recherche d’un *statut* philosophique de la discontinuité, une tentative de construire une pensée qui intègre la rupture, le saut, la différence, le changement d’une manière inédite, et qui fasse de ce travail du concept extrêmement précis le moteur même des travaux entrepris.” Sobre esse aspecto, ver a entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow e reproduzida em *L’origine de l’herméneutique* de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College 1980 (FOUCAULT, 2013, p. 140): “[...] l’importance accordée aux discontinuités, pour moi, c’est tout de même essentiellement une méthode et pas un résultat. Je ne décris pas des choses pour trouver des discontinuités, mais j’essaie, là où elles semblent apparaître, d’en prendre la mesure et de ne pas vouloir les réduire tout de suite.”

¹¹ Acerca desse ponto, a passagem a seguir é igualmente elucidativa: “[...] l’épistémè n’est pas une sorte de grande théorie sous-jacente, c’est un espace de dispersion, c’est un champ ouvert et sans doute indéfiniment descriptible de relations.” (FOUCAULT, 2001, p. 704).

Esse aspecto pode ser visualizado – uma vez mais – na abordagem empreendida em *História da loucura*, onde a loucura não é um objeto estável. O discurso psiquiátrico foi se formando, gradativamente, como ciência, todavia, a loucura é um conjunto de relações entre os discursos moral, político, médico, teórico e prático, o qual, por si mesmo, constitui um objeto variável. Desse modo, a arqueologia conserva certa “relatividade” contra o princípio de imutabilidade que caracteriza o fundamento. Mais uma vez, é preciso destacar que essa relatividade é metodológica e não ontológica, pois não se trata de negar a existência da verdade ou do sujeito consciente, mas de tensionar os limites da análise histórica, experimentar o quanto ela pode ser conduzida ao sujeito e à verdade a-históricos, em função de um conjunto de relações abertas.

A arqueologia identifica, nos começos, regras a partir das quais os pensamentos e as práticas individuais são moldados. Assim, os começos se impõem como “[...] um tipo de anonimato uniforme, a todos os indivíduos.” (FOUCAULT, 2009, p.69). No entanto, isso não implica uma fatalidade, na qual os indivíduos têm suas condutas integralmente determinadas por uma norma transcendente. Trata-se de colocar em evidência as condições que o sujeito não pode ignorar, nem modificar na sua prática histórica, já que a arqueologia propõe a suspensão de verdades históricas e o esvaziamento de universais. Logo, ela contrapõe uma “atitude cética” ao dogmatismo próprio do fundamento.¹²

Foucault utiliza dois recursos estratégicos ou precauções metodológicas (“relatividade” e “atitude cética”) para travar uma batalha contra os princípios que caracterizam o conceito de fundamento. É importante reiterar, contudo, que esses recursos são metodológicos e não ontológicos, descritivos e não explicativos. Não há um transcendente que sustenta a análise arqueológica. Se a arqueologia se opõe ao fundamento, não é para contrapor à solidez da arquitetura metafísica o fluxo do devir. Trata-se de descrever a já mencionada “população de eventos dispersos”. Esses recursos funcionam como conceitos operativos – procedimentos – que não visam a estabelecer verdades gerais. Operam com base na premissa de que nada escapa à história e de que nenhum princípio positivo, fundamental ou original pode ser erigido. Ao multiplicar os começos, a arqueologia propõe a radicalização de uma suspeita ou de um questionamento sobre qualquer princípio positivo.

¹² Essa “atitude cética” também pode ser entendida como um “nominalismo metodológico”. Os dois termos foram propostos por Paul Veyne. A respeito da qualificação da arqueologia como nominalista, cf. Veyne (1978). Para a questão do ceticismo, cf. Veyne (2008).

A possibilidade lúdica, que permite a ligação entre o prefixo *arché* e a palavra “arquivo”, abre ainda outras possibilidades de compreensão da análise arqueológica. Foucault (2001, p. 623) propõe esse jogo, ao declarar que a arqueologia constitui a “análise do discurso em seu modo de arquivo”. Essa associação entre arquivo e discurso sugere que a metodologia negativa encontra no discurso a sua positividade.

No entanto, para compreendermos como esse uso metodológico do discurso opera, é preciso antes saber o que Foucault entende por discurso. Começemos por identificar o que ele não é: o discurso não é a linguagem, comumente tomada como a faculdade de usar signos em um sistema articulado. Foucault não concebe o discurso como a capacidade própria do homem, que faz dele um animal racional. O discurso também não é a língua, no sentido de uma herança coletiva da qual o sujeito extrai o conteúdo de sua fala; não é, tampouco, o objeto de uma análise linguística, isto é, de uma análise formal que permita fazer surgir infinitas possibilidades, a partir de um número limitado de regras. A análise do discurso que a arqueologia propõe não se apoia no que pode ser dito segundo normas estabelecidas pela estrutura binária do significante e do significado.¹³ O discurso não corresponde à fala, isto é, não é o ato físico, individual e consciente.

Passemos então a uma caracterização positiva. Foucault define o discurso como o domínio das coisas que foram ditas no passado e preservadas no presente. O discurso, portanto, designa um domínio autônomo que a arqueologia busca analisar: “[...] não procuramos, pois, passar do texto ao pensamento, da conversa ao silêncio, do exterior ao interior, da dispersão espacial ao puro recolhimento do instante, da multiplicidade superficial à unidade profunda. Permanecemos na dimensão do discurso.” (FOUCAULT, 2009, p. 85). A singularidade que a arqueologia introduz está na opção de pensar o discurso por si mesmo. A especificidade da análise discursiva pode ser entendida, desse modo, como uma recusa de toda forma de interioridade ou intencionalidade. É esse aspecto que possibilita à arqueologia colocar em questão a noção tradicional de sujeito.¹⁴

¹³ De sorte a marcar a sua diferença de interesse com relação ao estruturalismo, Foucault afirmou, em muitas ocasiões, não estar interessado nas possibilidades formais oferecidas pela análise linguística. Conferir, por exemplo, Foucault (2001, p. 623).

¹⁴ Com essa expressão, Foucault deixa em suspenso as especificidades inerentes a cada filosofia que analisa e trabalha com uma noção de sujeito suficientemente ampla, capaz de abranger o sujeito cartesiano, kantiano, hegeliano, husserliano e sartriano.

Para Foucault, a importância do discurso está em sua materialidade. A análise discursiva não produz diferenciações, nem hierarquizações, e procura dar o mesmo tratamento a uma obra literária, um tratado filosófico ou um decreto governamental.¹⁵ Isso não significa, por exemplo, que o pensamento de Descartes e um documento político possuem exatamente o mesmo valor, mas que o privilégio concedido à interioridade do sujeito na avaliação de um discurso é suspenso e a atenção é primeiramente lançada sobre as suas condições de possibilidade. Nesse aspecto, a arqueologia é uma história do ato e não da intenção, e pode ser tida como uma “pragmática do discurso” (WAHL, 1989, p. 89) que inverte a análise fenomenológica: ao invés de um sujeito que se coloca contra qualquer pré-julgamento, temos a racionalidade que habita a prática discursiva contra qualquer sujeito.

Nesse movimento, Foucault (2009, p.90) destaca a noção de *enunciado*, definida como “átomo do discurso”.¹⁶ O enunciado também é caracterizado a partir de negações: ele não funciona nem como uma proposição lógica, nem como uma frase gramatical (FOUCAULT, 2009, p. 95). A função enunciativa estrutura um agenciamento conceitual que percorre toda a arqueologia do saber: objeto, sujeito, conceito, estratégia. Assim, ela não tem como correlato um referencial ou um significado fixo, como a loucura, por exemplo, todavia, define um referencial geral no qual são distribuídos objetos possíveis:

Esse conjunto de enunciados está longe de se relacionar com um único objeto, formado de maneira definitiva, e de conservá-lo indefinidamente como seu horizonte de idealidade inesgotável; o objeto que é colocado como seu correlato pelos enunciados médicos dos séculos XVII ou XVIII não é idêntico ao objeto que se delinea através das sentenças jurídicas ou das medidas policiais; da mesma forma, todos os objetos do discurso psicopatológico foram modificados desde Pinel ou Esquirol até Bleuler: não se trata das mesmas doenças, não se trata dos mesmos loucos. (FOUCAULT, 2009, p.35).

Do mesmo modo, a função enunciativa não tem como instância de produção um sujeito-autor imutável, mas define um lugar vazio que pode ser preenchido por diferentes sujeitos e/ou papéis. Além disso, não permite a análise de um enunciado de maneira puramente interna, porém, requer

¹⁵ Sobre esse ponto, conferir a entrevista “Michel Foucault, Les Mots et les Choses” (2001 p. 527).

¹⁶ Foucault (2009, p. 129). observa que a referência ao átomo não significa, no entanto, um recurso ao fundamento: “Não infiro a análise das formações discursivas a partir de uma definição dos enunciados que valeria como fundamento.”

sempre o uso de outros enunciados, de um “espaço correlativo”.¹⁷ Por fim, a função enunciativa não possui uma existência ideal ou formal, mas material. Para cada uma dessas quatro dimensões da formação discursiva ou da função enunciativa, Foucault insiste no caráter regular de um jogo de relações ou “nexo das regularidades” (FOUCAULT, 2009, p. 65).

A análise discursiva coloca, ainda, em suspenso a liberdade absoluta do sujeito e o valor geral da verdade. A liberdade do sujeito é primeiramente neutralizada pela noção de *a priori* histórico¹⁸, através da qual Foucault busca designar, ao lado da função enunciativa, “[...] as condições de emergência dos enunciados.” (FOUCAULT, 2009, p. 144). O *a priori* histórico possibilita a Foucault aproximar teorias aparentemente opostas em outro nível do discurso. É com recurso ao *a priori* histórico que Foucault pode afirmar, por exemplo, que, para o pensamento antropológico e histórico instaurado pela economia do século XIX, Marx não rompe com Ricardo, mas evolui nesse ambiente discursivo como um peixe na água.¹⁹

Foucault define, contudo, condições históricas e particulares, e não condições universais e necessárias derivadas do sujeito transcendental, como em Kant. O *a priori* histórico é variável: cultural e não natural, discursivo e não perceptivo. Move-se a partir de certos limiares descritíveis arqueologicamente. Nas palavras de Foucault (2009, p.145), não é algo que constitui uma “[...]”

¹⁷ Cf., sobre esse aspecto, a seguinte passagem: “Não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo. [...] Não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis.” (FOUCAULT, 2009, p. 112).

¹⁸ A inclusão do adjetivo “histórico” coloca imediatamente a noção proposta por Foucault em contraposição a Kant. Quanto a esse aspecto, cf. Potte-Bonneville (2010, p. 33-4). É preciso destacar também que Foucault não trabalha com o *a priori* histórico no mesmo sentido atribuído por Husserl, em *L'Origine de la géométrie*. Béatrice Han também explora esse ponto (1998, p. 110-112).

¹⁹ Cf. Foucault (2007, p. 359-360): “[...] pouco importa a alternativa entre o ‘pessimismo’ de Ricardo e a promessa revolucionária de Marx. Tal sistema de opções nada mais representa senão duas maneiras possíveis de percorrer as relações entre a antropologia e a História, tais como a economia as instaura através das noções de raridade e de trabalho. Para Ricardo, a História preenche o vazio disposto pela finitude antropológica e manifestado por uma perpétua carência, até o momento em que seja atingido o ponto de uma estabilização definitiva; segundo a leitura marxista, a História, espoliando o homem de seu trabalho, faz surgir em relevo a forma positiva de sua finitude – sua verdade material enfim liberada. [...] No nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduziu nenhum corte real; alojou-se sem dificuldade [...] no interior de uma disposição epistemológica que o acolheu favoravelmente [...]. O marxismo está no pensamento do século XIX como peixe n’água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar.”

grande figura imóvel e vazia que surgiria, um dia, à superfície do tempo; que faria valer sobre o pensamento dos homens uma tirania da qual ninguém poderia escapar.”

Ao afirmar que o *a priori* histórico é “uma figura puramente empírica” Foucault (2009, p. 145) marca a sua diferença fundamental em relação a Kant. Para o filósofo francês, trata-se de um instrumento que não garante a legitimidade do saber, ao delimitar suas condições de possibilidade, mas deslegitima – provisoriamente – a verdade pretendida das ciências humanas, ao colocar em questão limites considerados seguros e inquestionáveis. O fundamento da verdade universal é posto em suspenso com a análise dos começos relativos do discurso.

É, entretanto, com o conceito de *saber* que Foucault (2009, p. 207). se opõe à garantia dogmática do fundamento: a arqueologia “[...] deve mostrar, positivamente, como uma ciência se inscreve e funciona no elemento do saber.” Obedecendo à ilusão retrospectiva, a história das ideias procede de maneira binária. Nesse tipo de análise, a ciência é considerada como norma e fim de todos os discursos. Assim, tudo que está fora dela constitui o espaço obscuro da opinião, do erro ou das ideologias.

Em relação a esse esquema dualista de verdade e erro, a arqueologia propõe quatro limiares: um de *positividade*, que indica o aparecimento de uma formação discursiva autônoma e descritível, em sua unidade; outro de *epistemologização*, que marca o surgimento do saber por um certo número de normas de verificação e coerência; outro de *cientificidade*, quando aparece um certo número de critérios formais; e, enfim, um de *formalização*, quando um discurso científico é capaz de estruturar sua enunciação em um sistema. Essa descrição torna possível, por um lado, justificar a arqueologia como um tipo específico de história das ciências que se concentra no segundo limiar, a *epistemologização*: “[...] o que se tenta revelar, na história arqueológica, são as práticas discursivas na medida em que dão lugar a um saber, e em que esse saber assume o status e o papel de ciência.” (FOUCAULT, 2009, p. 213). Por outro lado, esse movimento possibilita recusar a teleologia subjacente à história das ideias e situar a arqueologia como uma descrição precisa das práticas discursivas, em vez de uma “ontogênese da razão” (FOUCAULT, 2009, p. 210).

Para o arqueólogo, o saber não é a condição *a priori* de todo conhecimento derivado da estrutura universal e necessária do sujeito. Ele é referido às regras

anônimas e históricas das práticas discursivas e designa a descrição “positiva” dos discursos científicos e não científicos, de modo que o “território arqueológico” é composto de textos científicos, mas também de discursos filosóficos, literários e políticos. O que desaparece na descrição do saber é, portanto, o originário e a normatividade da verdade. O *a priori* histórico e o saber, derivados da mesma “atitude cética”, referem-se ao discurso como um nível autônomo e analisável de acordo com suas próprias regras, conforme Foucault indica na seguinte passagem: “[...] gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva.” (2009, p. 55).

A arqueologia pode, por conseguinte, ser entendida como o estudo do arquivo ou do “[...] sistema geral de formação e transformação de enunciados.” (FOUCAULT, 2009, p. 148). Essa articulação dá um sentido mais complexo à análise arqueológica, porque o arquivo reúne, ao mesmo tempo, o nível elementar dos enunciados concebidos como população de acontecimentos dispersos, as relações que articulam as quatro dimensões da função enunciativa, além do *a priori histórico* de uma época. É nesse último registro, portanto, que propomos pensar a arqueologia como um trabalho de diagnóstico do presente, segundo veremos a seguir.

2 ARQUEOLOGIA COMO DIAGNÓSTICO DO PRESENTE: RESSONÂNCIAS DE NIETZSCHE

A autonomia do discurso também foi alvo de muitos questionamentos e incompreensões. Foucault foi acusado de “absolutizar” o discurso, ao isolá-lo do sujeito e das condições sociais, políticas ou econômicas de sua produção. Essa acusação, contudo, não se sustenta, se nos aproximarmos mais detidamente da análise arqueológica. Já em 1967, Foucault (2001, p. 618) afirma:

Só há interesse em descrever esse estrato autônomo do discurso na medida em que se pode relacioná-lo com outros estratos, de práticas, de instituições, de relações sociais, políticas, etc. [...] eu quis, precisamente, na *História da loucura* e em *O nascimento da clínica*, definir as relações entre esses diferentes domínios.²⁰

²⁰ Cf. também Foucault (2008, p. 32): “[...] fazer aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações.” Em *L'archéologie du savoir*, Foucault retoma essa crítica várias vezes, especialmente direcionada a *Les mots et les choses*, já que, em *Histoire de la folie e Naissance de la clinique*, há referências mais explícitas a elementos não discursivos.

A autonomia do discurso é, pois, um aspecto privilegiado – importante, não absoluto. A análise arqueológica, entretanto, sempre busca sua articulação com os campos social, político e econômico. Essa discussão também pode ser encontrada em dois textos que serviram de base para *A arqueologia do saber*: “Réponse à une question” (FOUCAULT, 2001, p. 701-723) e “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” (FOUCAULT, 2001, p. 724-759), ambos escritos em 1968. Neles, a arqueologia é situada em oposição a uma filosofia política, que, “para cantar a ladainha da contestação”, nega o trabalho da história analítica e contemporânea (FOUCAULT, 2001, p. 728). Desenvolve, assim, uma história em que se mistura, de forma confusa, a dialética, a continuidade, a liberdade transcendente da práxis e a soberania do sujeito.

A crítica (encabeçada por Sartre) que pretende denunciar a ausência do político nas análises de Foucault é, de maneira geral, centrada na identificação de uma suposta filiação da arqueologia ao estruturalismo. A introdução de *Arqueologia do saber*, no entanto, situa de forma bastante clara os parâmetros dessa relação: arqueologia está ao lado do estruturalismo e não dentro dele. Se quisermos pensar em termos de filiação – embora, Foucault (2002, p. 1107) insista na origem kantiana do termo “arqueologia” – é à genealogia de Nietzsche que a arqueologia está, mais diretamente, vinculada.²¹

Desde 1961, no primeiro prefácio de *História da loucura*, Foucault faz referência direta à presença de Nietzsche em suas pesquisas.²² O vínculo entre arqueologia e genealogia pode ser encontrado na rejeição do fundamento, na abordagem histórica. Foucault se apropria da herança negativa e crítica de Nietzsche, sem vincular-se à axiologia, característica da genealogia nietzschiana. Trata-se, desse modo, de uma apropriação de Nietzsche como ferramenta metodológica. Assim, Foucault não se ocupa dos grandes temas de Nietzsche, mas busca, antes, retomar o seu gesto filosófico.

Nessa perspectiva, se a genealogia de Nietzsche buscou empreender um diagnóstico da cultura, a arqueologia foucaultiana se propõe realizar um diagnóstico do presente: ela “[...] começa com o exterior da nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas. Nesse sentido, vale para nosso diagnóstico. [...] Ela nos desprende de nossas

²¹ Cf. “Sur les façons d’écrire l’histoire” (FOUCAULT, 2001, p. 627): “Mon archéologie doit plus à la généalogie nietzschéenne qu’au structuralisme proprement dit.”

²² Cf. “Préface, Folie et Dérison. Histoire de la folie à l’âge classique” (FOUCAULT, 2001, p. 190): “Cette longue enquête, qui sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait confronter les dialectiques de l’histoire aux structures immobiles du tragique.”

continuidades.” (FOUCAULT, 2009, p. 148-49). Assim, ao contrário do que é estabelecido em uma leitura dominante, o diagnóstico não surge no pensamento de Foucault apenas em 1970-1971, com o chamado período genealógico e a referência explícita à Nietzsche. Já em 1966, a arqueologia enfatiza o seu interesse pelo presente.²³ A arqueologia usa o passado para colocar em questão todas as confiabilidades que o presente inventa para se manter estável, almejando fissurar, desse modo, as ideias tranquilizadoras de continuidade e identidade.

É nesse registro que a arqueologia procura negar a totalização dialética, mantendo uma vigilância cética sobre as idealizações que poderiam preencher inquietudes do pensamento. Nesse sentido, a história não é o caminho para a verdade humana e não tem uma dimensão antropológica, porém, desempenha um papel de distanciamento de si mesmo e de crítica à sua própria cultura.²⁴ A arqueologia, como a genealogia de Nietzsche, visa a quebrar as evidências do que é supostamente necessário e mostrar que o que parece natural e eterno pode ser transformado, porque não foi sempre o mesmo. Ao mostrar que as coisas foram constituídas de uma certa maneira, a análise arqueológica indica que elas podem ser desfeitas e/ou feitas de outro modo. A arqueologia pode ser vinculada à genealogia de Nietzsche, portanto, na medida em que ambas buscam dissolver a crença em um sentido fundador e estão orientadas para o diagnóstico crítico do presente. A genealogia de Nietzsche e a arqueologia de Foucault possuem, sobretudo, o mesmo objeto de confrontação: o homem.

3 ARQUEOLOGIA COMO UMA CRÍTICA AO PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO

O humanismo é objeto de uma profunda desconfiança, por parte de Foucault, porque ele se ancora em uma retórica de libertação e, na realidade, leva à dominação dos seres humanos e do pensamento. É nesse sentido que o anúncio polêmico da “morte do homem” – feito em *As palavras e as coisas* – deve ser entendido. O desaparecimento do homem constitui a tese mais complexa dos primeiros anos de produção de Foucault e concentra a crítica radical da arqueologia no pensamento antropológico que domina o cenário filosófico francês, nos anos do pós-guerra. Foucault (2001, p. 568) combate o

²³ Sobre esse ponto, ver a cronologia estabelecida por Daniel Defert, em *Dits et écrits I* (FOUCAULT, 2001, p. 36).

²⁴ Cf., por exemplo, este trecho da entrevista concedida a R. Bellour e publicada em junho de 1967, onde Foucault afirma que [...] “si l’histoire possède un privilège ce serait plutôt dans la mesure où elle jouerait le rôle d’une ethnologie interne de notre culture et de notre rationalité.” (FOUCAULT, 2001, p. 626).

humanismo, expressamente, em suas análises: “[...] não somente o humanismo não existe em outras culturas, mas ele está na nossa, provavelmente, na ordem de uma miragem.” Ao propor uma arqueologia do humanismo, Foucault evidencia a sua contingência e preconiza uma análise em termos de saber, livre de ideias pré-concebidas. O homem que tem sua morte anunciada não é o ser humano, mas um objeto de pensamento, uma figura historicamente determinada do conhecimento ocidental.

O humanismo se funda numa ideia de homem que, além de produzir um padrão normal, estabelece também um parâmetro normalizador. E são as ciências humanas que, desde o final do século XVIII, produzem essas normas, ao definirem múltiplas “essências humanas”. Foucault argumenta (2007, p. 507) que as ciências humanas se constituíram, arqueologicamente, como “o reverso” das três ciências positivas e empíricas (biologia, economia e filologia), as quais emergem no início do século XIX. As ciências humanas só são “científicas” no nome e constituem, apenas, positivities do saber: “Inútil, pois, dizer que as ‘ciências humanas’ são falsas ciências; simplesmente não são ciências.” O homem é constituído, desse modo, por um discurso que recobre os conhecimentos de biologia, economia e filologia, numa reflexão sobre a finitude.²⁵ É tratado, então, como um animal psíquico, social e discursivo; mas as leis segundo as quais ele pensa, convive com os outros e fala são colocadas, nesse domínio do saber, de forma mais prescritiva que descritiva. É justamente esse aspecto que Foucault tem interesse em combater.

Nesse movimento, Foucault (2007, p.359) denuncia, ainda, o caráter circular e ilusório do “antropologismo”, o qual consiste no fechamento do discurso e do conhecimento ocidental moderno sobre a figura inventada do homem. O argumento que sustenta essa denúncia é a afirmação de que o homem é um não ser, mas que é esse não ser que tem o poder de animar o discurso, fazendo gravitar em torno dele todo o pensamento, desde o fim do século XVIII. Seguiremos aqui o nono capítulo de *As palavras e as coisas*, intitulado “O homem e seus duplos” – mais precisamente, os seguintes tópicos: “A analítica da finitude”, “O empírico e o transcendental”, “O *cogito* e o impensado” e “O recuo e o retorno da origem” – para compreender o esforço desses quatro círculos em fundar a figura do homem. A crítica

²⁵ Nesse sentido, Foucault ressalta (2007, p. 504-505): “Dir-se-á, pois, que há ‘ciência humana’ não onde quer que o homem esteja em questão, mas onde quer que se analisem, na dimensão própria do inconsciente, normas, regras, conjuntos significantes que desvelam à consciência as condições de suas formas e de seus conteúdos.”

decisiva de Foucault consiste, justamente, em apontar as consequências negativas desse discurso.

O primeiro círculo antropológico provém do fato de que o homem deve encontrar nele mesmo a força, até então confiada ao infinito divino, para fundar um saber positivo e empírico sobre ele próprio. Assim como os outros, esse primeiro círculo antropológico é possibilitado pela passagem de uma metafísica do infinito – de tipo cartesiana – para uma analítica de finitude decorrente da filosofia de Kant: como o conhecimento da finitude é fundado em uma negação do infinito, é em si mesmo que o homem deve encontrar a garantia de sua verdade. Mas, enquanto a finitude kantiana mantém a necessidade do absoluto nas ideias da razão, a finitude antropológica só se reporta a ela mesma:

Assim, do coração mesmo da empiricidade, indica-se a obrigação de ascender ou, se se quiser, de descer até uma analítica da finitude, em que o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito. E o primeiro caráter com que essa analítica marcará o modo de ser do homem, ou, antes, o espaço no qual ela se desenrolará por inteiro, será o da repetição – da identidade e da diferença entre o positivo e o fundamental: a morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo é a mesma que aquela, fundamental, a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica; o desejo que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico é o mesmo a partir do qual alguma coisa me é desejável; o tempo que transporta as linguagens, nelas se aloja e acaba por desgastá-las, é esse tempo que alonga meu discurso antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar. De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do Mesmo, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento. (FOUCAULT, 2007, p. 433-434).

No século XIX, as potências da vida, do trabalho e da linguagem revelam a finitude insuperável do homem. Nesse sentido, o homem é desvinculado do infinito, entretanto, projetado em novas metafísicas. Ao mesmo tempo, a finitude anseia se perder na passividade de uma pura objetividade empírica e busca fundar nela mesma a verdade das ciências positivas. A antropologia coloca em cena uma finitude esfacelada, cavando indefinidamente o espaço de sua própria objetivação.

A consequência direta do primeiro círculo antropológico é o estabelecimento do homem como “[...] um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo

conhecimento.” (FOUCAULT, 2007, p.439). Há, de fato, uma forma de circularidade no *status* do homem, uma vez que ele é esse sujeito que, a partir do conhecimento que pode adquirir sobre si mesmo como objeto empírico, quer deduzir as estruturas universais do conhecimento – necessariamente redundantes – que contribuem para moldar o objeto do conhecimento.

Dessa maneira, produz-se, sobretudo, uma confusão dos modos de conhecimento em relação à crítica kantiana; o *a posteriori* pretende se fundamentar em si e por si mesmo, sem recorrer ao *a priori*: na ausência de qualquer fundamento, o objeto fundado pretende constituir seu próprio fundamento. Aqui, a crítica de Foucault consiste em recordar que o homem não pode surgir bruscamente como um sujeito transcendental do indivíduo que vive, trabalha e fala. Tal procedimento faria ressurgir todas as ilusões pré-críticas, e as ciências empíricas acabam por se instituir como metafísicas dogmáticas, com o trabalho, a vida e a linguagem pensados como novos absolutos, transcendentais ou coisas em si. O duplo empírico-transcendental significa a precipitação do pensamento nas ilusões da dialética, não uma dialética transcendental, como em Kant, mas uma dialética antropológica, portanto, necessariamente circular.

Há uma terceira forma de circularidade na relação do ser do homem com seu outro: enquanto o *cogito* cartesiano afirmava que todo erro permanecia no pensamento e levava à existência de uma coisa que pensa, o pensamento antropológico se abre indefinidamente ao impensado, o qual permanece para ele inassimilável e inevitável. Assim, “[...] todo o pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado.” (FOUCAULT, 2007, p.440). Os “transcendentais” – trabalho, vida e linguagem – são, no entanto, impensados, mas não são impensáveis.

Se eles atraem o pensamento como os únicos objetos a serem conhecidos, eles emergem do processo do conhecimento como o incognoscível – ou como resistência a todo conhecimento. É como se o “eu penso” moderno nunca pudesse certamente levar ao “eu sou”, porque entram no pensamento aqueles seres que o afastam de si mesmo sob a figura dupla da falta. Assim o *cogito* moderno não se define mais por uma adequação a si mesmo, contudo, por uma abertura indefinida ao outro que atravessa e fissa a consciência.

O quarto círculo antropológico é o que Foucault chama de “o recuo e o retorno da origem”. Ele supõe, primeiramente, que a origem do homem não é jamais compreendida: “[...] ora, essa própria impossibilidade tem dois

aspectos: significa, por um lado, que a origem das coisas está sempre recuada, já que remonta a um calendário onde o homem não figura; [o homem] é o ser sem origem.” (FOUCAULT, 2007, p.342). A origem do homem ainda se refere àqueles transcendentais da vida, do trabalho e da linguagem. Mais precisamente, o homem não possui origem em si mesmo, porque ele não tem um fundamento, e sua origem se apresenta mais como um já dado do trabalho, da vida e da linguagem, que o precedem, exigem e constituem ao mesmo tempo. Daí sua estrutura complexa: o homem não se encontra simplesmente na necessidade de pensar sua origem nas coisas. Em sentido inverso, o pensamento experimenta sobretudo a necessidade de fundar a origem das coisas no homem, a fim de lhe dar uma origem. É nesse círculo que a origem, sempre recuada, das coisas se cruza com a origem sempre antecipadora do homem.

Foucault identifica nesses quatro círculos duas grandes correntes do humanismo moderno: de um lado, a dialética “oscilante” de Hegel e Marx, que procede por alienação e reconciliação, recuo e retorno da origem, jogo do mesmo e do outro; por outro lado, a fenomenologia “mista” de Husserl e Heidegger, que busca na análise do vivido os meios de capturar, ao mesmo tempo, o empírico e o transcendental, a natureza e a história, o pensamento e o impensado. Finalmente, a figura de Sartre se coloca como ponto de convergência das duas vertentes. Com esse diagnóstico, tanto da estratégia retórica quanto da análise filosófica, a arqueologia se apresenta como um exercício de análise que se pretende antidialético e antifenomenológico, lembrando que o mesmo não pode jamais anexar completamente o seu outro; ao contrário, quanto mais o mesmo se esforça para abarcar o outro, mais o outro resiste, deixando entrever o vazio no qual a antropologia pensa encontrar o homem. É por essa razão que as ciências humanas chegaram ao reverso de seu objetivo inicial: não na fundação do homem, mas na sua dissolução (FOUCAULT, 2001, p. 530).

Foucault combate, igualmente, a generalidade do conceito de humanismo, que opera em uma perigosa confusão de significados ideológicos e crenças morais, capaz de criar uma categoria tão ampla que todos podem preencher o seu significado e reivindicá-lo como um universal ou uma norma de dominação.²⁶ Trata-se de uma recusa, não somente aos universais antropológicos, mas à própria universalidade do humanismo. Foucault rejeita a ideia de uma natureza humana, seja boa, seja má, individualista ou

²⁶ Na década de 80, ao retomar o tema, Foucault (2001b, p. 1601) enfatiza os seus aspectos perigosos: “[...] il est possible que l’humanisme ne soit pas universel, mais corrélatif à une situation particulière. Ce que nous appelons humanisme les marxistes, les libéraux, les nazis et les catholiques l’ont utilisé.”

coletivista, imutável ou evolucionista. Reconhece, assim, que é a necessidade de uma unidade conceitual que impõe a redução do ser humano a um domínio particular, elevado a universal e reivindicado como padrão. De acordo com Foucault, o homem, a natureza humana e o humanismo são noções gerais demais para serem úteis para uma atividade teórica ou prática. A análise arqueológica, assim, suspende o julgamento sobre o humanismo teórico. Dito de outro modo, o homem não constitui nem o fundamento, nem a norma, nem o padrão em suas investigações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com vistas a estabelecer uma perspectiva para a arqueologia como ferramenta para uma crítica ao pensamento antropológico, procuramos enfatizar o seu vínculo com a filosofia nietzschiana, no que diz respeito ao exercício filosófico como diagnóstico: da nossa cultura, para Nietzsche; do nosso presente, para Foucault. Se o primeiro se ocupava de grandes temas axiológicos, a análise arqueológica ancora-se em uma análise discursiva que não perde de vista os campos social, político e econômico. Essa aproximação entre os dois pensadores tem eficácia, como vimos, em função da coincidência de um objeto de confrontação: o Homem. Tal formulação, assim, ganha contornos mais precisos, quando retomamos a leitura que Foucault faz das ciências humanas.

A abordagem arqueológica, portanto, abre um caminho investigativo para a produção de um diagnóstico do presente, sem se enredar no emaranhado humanista do qual Foucault buscava se desvencilhar. O pensamento antropológico é versado, em *A arqueologia do saber*, como uma crise da qual a arqueologia ensaiaria um exercício de saída:

Quanto à vantagem maior, ela consiste, é claro, em mascarar a crise em que estamos envolvidos há muito tempo e cujo âmbito não para de crescer: crise em que estão comprometidas a reflexão transcendental com a qual se identificou a filosofia desde Kant; a temática da origem, da promessa do retorno pela qual evitamos a diferença de nosso presente; um pensamento antropológico que consagra todas as interrogações à questão do ser do homem, e permite evitar a análise da prática; todas as ideologias humanistas; e – enfim e sobretudo – o *status* do sujeito. (FOUCAULT, 2009, p. 266).

A despeito da ironia que permeia a conclusão de *A arqueologia do saber*, é essa a perspectiva, por conseguinte, que inscreve duplamente a investigação

arqueológica como análise do presente. Primeiro, como posicionamento diante da filosofia que lhe é contemporânea. E, segundo, por meio do diagnóstico crítico que constrói, no coração do presente, a possibilidade de se pensar diferentemente do que se pensa.

SILVA, F. G. The archaeological investigation as a diagnosis of the present: a critique of the anthropological thought. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 4, p. 65-84, Out./Dez., 2022.

Abstract: This article aims to produce a perusal of the archaeological investigation undertaken by Michel Foucault as a diagnostic work of the present. This posture seeks to establish a critique of the dominant anthropological thinking in the French scenario of the nineteen sixties. For this task, we describe the conceptual apparatus forged in the *Archeology of Knowledge* to follow a double movement of strong Nietzschean presence: at the same time that Foucault makes his critique of the humanisms that permeate the current philosophical thinking, he rehearses another way of thinking, freed from anthropological bonds and from any founding instance.

Keywords: Archeology. Criticism. Diagnosis of the present. Anthropology.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, M. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard, 1972a.

FOUCAULT, M. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1972b.

FOUCAULT, M. **História da loucura na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits I (1954-1975)**. Paris: Gallimard (Quarto), 2001a.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits II (1976-1988)**. Paris: Gallimard (Quarto), 2001b.

FOUCAULT, M. Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie. **Dits et écrits I (1954-1975)**. Paris: Gallimard (Quarto), 2001.

FOUCAULT, M. Michel Foucault, Les mots et les choses. **Dits et écrits I (1954-1975)**. Paris: Gallimard (Quarto), 2001.

FOUCAULT, M. Préface, Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. **Dits et écrits I (1954-1975)**. Paris: Gallimard (Quarto), 2001.

- FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur?. **Dits et écrits I** (1954-1975). Paris: Gallimard (Quarto), 2001.
- FOUCAULT, M. Réponse à une question. **Dits et écrits I** (1954-1975). Paris: Gallimard (Quarto), 2001.
- FOUCAULT, M. L'homme est-il mort? **Dits et écrits I** (1954-1975). Paris: Gallimard (Quarto), 2001.
- FOUCAULT, M. Foucault répond. **Dits et écrits I** (1954-1975). Paris: Gallimard (Quarto), 2001.
- FOUCAULT, M. Qui êtes-vous, professeur Foucault? **Dits et écrits I** (1954-1975). Paris: Gallimard (Quarto), 2001.
- FOUCAULT, M. Réponse à une question. **Dits et écrits I** (1954-1975). Paris: Gallimard (Quarto), 2001.
- FOUCAULT, M. Sur les façons d'écrire l'histoire. **Dits et écrits I** (1954-1975). Paris: Gallimard (Quarto), 2001.
- FOUCAULT, M. Vérité, pouvoir et soi. **Dits et écrits II** (1976-1988). Paris: Gallimard (Quarto), 2001.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2009.
- FOUCAULT, M. **L'origine de l'herméneutique de soi**: Conférences prononcées à Dartmouth College 1980. Paris: Vrin, 2013.
- HAN, B. **L'ontologie manquée de Michel Foucault**. Grenoble: Millon Jerome, 1998.
- POTTE-BONNEVILLE, M. **Foucault**. Paris: Ellipses, 2010.
- REVEL, J. **Foucault, une pensée du discontinu**. Paris: Mille et Une Nuits, 2010.
- SARTRE, J. P. **Critique de la raison dialectique I**. Paris: Gallimard, 1960.
- VEYNE, P. **Comment on écrit l'histoire**: suivi de Foucault révolutionne l'histoire. Paris: **Éditions du Seuil**, 1978.
- VEYNE, P. **Foucault, sa pensée, sa personne**. Paris: Albin Michel, 2008.
- WAHL, F. Hors ou dans la philosophie? *In*: **Michel Foucault philosophe**. Rencontre internationale de Paris (1988). Paris: Éditions du Seuil, 1989 (Coll. Des Travaux).

Recebido: 26/01/2022


Accito: 10/5/2022

COMENTÁRIO A
“A INVESTIGAÇÃO ARQUEOLÓGICA COMO DIAGNÓSTICO DO
PRESENTE: UMA CRÍTICA AO PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO”:
POR QUE LER O ARTIGO DE FERNANDA?

*Augusto Bach*¹

Referência do artigo comentado: SILVA, Fernanda Gomes da. A investigação arqueológica como diagnóstico do presente: uma crítica ao pensamento antropológico. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp. v. 45, n. 4, p. 65-84, 2022.

Coube a mim, em meio à vasta e profissional comunidade acadêmica em filosofia, no Brasil, a tarefa de exercer o ofício de parecerista para a revista *Trans-form-ação* do artigo de Silva (2022), que o leitor está prestes a conhecer, após a leitura destas singelas palavras de apresentação. Comunidade de pares, diga-se de passagem, sempre anônima no trabalho de formulação de um juízo da pesquisa alheia, proteiforme como o é em sua composição, assim como desprovida de hierarquia na decisão que submete, seja ao colega desconhecido, seja ao editor que solicita a atitude desinteressada de um olhar científico acerca da questão tratada. Intitulado “A investigação arqueológica como diagnóstico do presente: uma crítica ao pensamento antropológico”, o artigo de Fernanda teve a coragem de enfrentar uma leitura do livro *A Arqueologia do Saber*, de Michel Foucault, partindo justamente das premissas filosóficas que ali se

¹ Professor Associado no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Guarapuava, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-2137-5787>. E-mail: augustobach@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p85>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

encontram depositadas, desde o ano de sua publicação, 1969, e do exercício de autocrítica a propósito de praticamente uma década de pesquisa que lhe antecederam.

Sua argumentação é a de que a arqueologia e o diagnóstico iluminista do presente que o Foucault dos anos sessenta quis operar em nossa cultura já antecipam a crítica genealógica dos anos setenta de nossa cultura, bem como prefiguram a postura anti-humanista do autor, diante de seus objetos de estudo. Normalmente e até então vistas pela literatura de comentadores como análises arqueológicas que se concentravam tão somente nas figuras dos saberes, sem remetê-los a relações exteriores ao seu campo, como o poder, elas recebem da pena de Fernanda um comentário que julga seus antecedentes e sucedentes a partir do critério fornecido pelo texto de 1969. Coisa rara e atrevida. Pela audácia em enfrentar um tema árido e ainda carente de pesquisas relevantes, como é a leitura de *A arqueologia*, não me restou outra alternativa senão a de recomendar sua publicação ao editor de *Transformação* – a sorte favorece os bravos, como diria Virgílio.

Pois bem, quer como acadêmico legitimado por uma carreira no ensino superior universitário, quer como indivíduo dotado de uma suposta *expertise* no assunto (uma espécie de sujeito-suposto-saber, se permitem a alusão à contraciência humana de Lacan), coube a mim, outrossim, o expediente de comentar, para além do parecer positivo, as contribuições e limites inerentes a toda pesquisa que pretende o rótulo de científica, diante de seu objeto de aplicação. Como agir agora e fazer jus ao que se está prestes a ler?

Primeiramente, notemos a qualidade do conteúdo estudado e a análise que quer desenvolver: fazer aparecer o discurso ocidental, em seus enunciados, átomos de nossas relações de força, para encontrar aí não seu fundamento antropológico, oculto e intencional, mas sim o sistema que permita estabelecer a positividade de sua aparição em nossa cultura. Contra as correntes fenomenológicas de nossa filosofia, as quais insistem em apostar na figura de um *antropos* ocidental a reger suas formações, ao longo dos séculos, Foucault aposta em realizar as condições de emergência das diferentes formações discursivas que formaram o caldo de nossa cultura. Nesse sentido, o artigo de Fernanda é muito feliz, ao fazer uso das análises de *Arqueologia*, para mostrar ao leitor como qualquer tipo de discurso, filosófico, literário ou oficial, obedece a uma mesma positividade de que recebe sua legitimidade, ou seja, daquilo que possibilitou sua emergência ou aparição. Dessa forma, nossas pressuposições humanistas de que todo discurso remete a um referente

ou autor por baixo dele caem por terra. Pois é, antes, uma função-autor que pode preencher o vazio que a moderna figura do homem quis preencher, estabelecendo um caráter regular ou um nexos entre determinados tipos de discursos, a reger dadas relações de força. Mas dizendo assim, porém, estaríamos já aqui a nos exceder no comentário...

Sem querermos ser mais realistas que o rei, não obstante, e com o fito de iluminar o leitor, apontemos de forma segunda as polêmicas abertas pelo artigo de Fernanda, na literatura de comentadores considerada já mais “consagrada”. Quer nossa autora que o *a priori* histórico mediante o qual Foucault estabelece a lógica de sistematicidade e regularidade entre os enunciados seja variável, cultural, discursiva e não perceptiva. E ela tem toda razão, ao afirmar isso. Ao menos de acordo com a lógica de 1969, exposta em *A Arqueologia do Saber*, o *a priori* histórico não é algo que constitua uma figura imóvel e vazia, a qual fizesse valer sobre o pensamento dos homens uma tirania da qual ninguém poderia escapar. Ocorre, não obstante, que se possa dizer que o seja e o tenha sido para as análises empreendidas por Foucault, na década de sessenta.

Seguindo a interpretação de Paul Veyne, como o leitor poderá observar, Fernanda escolheu operar uma leitura retroativa dos textos prévios a 1969, como *História da Loucura e As Palavras e as Coisas*, para poder afirmar que o ceticismo de Foucault e sua suspensão de juízo escapassem de toda forma de dogmatismo possível, desde 1961. Isso é algo que permanece deveras controverso até hoje, na literatura de comentadores, e recebe interpretações divergentes. Como contraponto, o leitor pode se remeter, se quiser, às obras do falecido professor Roberto Machado, para citá-lo a título de homenagem, bem como a outros intérpretes que nem por isso iriam academicamente recusar o recebimento de aceite do artigo de Fernanda. Pelo contrário, embora seja explícita a afirmação de Foucault, em *As Palavras*, de que apenas uma única *episteme* regeria as ordens do saber, em cada momento dado, e de que, no fundo, *História da Loucura* não passaria de uma “arqueologia da percepção” que nos conta a estória da fabricação de uma grande mentira, contraposta a uma *verdade* valorizada axiologicamente, continua sendo verdade que Foucault desejava operar uma outra leitura da história, desta vez sem privilegiar a figura do homem como seu artífice. Mas como operar tal leitura?

É no final do artigo a se ler que essas e outras questões são exploradas. Fica a menção honrosa ao belo, pois sucinto, comentário do capítulo IX de *As Palavras e as Coisas*, no qual Fernanda esboça a demonstração de como as figuras antropológicas do saber confundiram o empírico e o transcendental,

enveredando numa circularidade dialética sem fim. Se Kant ainda remeteria os saberes a uma figura do *antropos* ocidental ou não isso já é algo controverso. A tese do artigo pareceu-me ser a de que sim, a despeito da tese complementar de Foucault ao seu doutoramento sobre Kant sempre nos lembrar de jamais nos esquecermos da lição crítica.

Para finalizarmos, todavia, nossa breve apresentação, mas sem deixar de fazer jus ao seu objetivo, “por que ler o artigo de Fernanda?”, recordo-me agora das palavras que me foram narradas presencialmente pelo professor Bento, ocorridas em 1965, quando Foucault então ainda era professor da Universidade de São Paulo e acabara de redigir *As Palavras*, apresentando-a aos pares e ouvintes. “Mas como você pode, Foucault, querer fazer a crítica das ciências humanas ao mesmo tempo valendo-se da noção de *a priori* kantiano, quando Kant se valeu dela justamente com o fito de legitimar as ciências, ao invés de deslegitimá-las?” A essa pergunta, disse-me o professor Bento que seu colega Foucault nunca conseguira responder-lhe, muito embora a tenha considerado uma ótima colocação. Que a leitura desse comentário, assim como a do artigo, venha a ser de bom proveito para que o leitor responda um dia a essas e outras perguntas, as quais, no anonimato do discurso, sejam colocadas por quem quer que seja...

REFERÊNCIA

SILVA, Fernanda Gomes da. A investigação arqueológica como diagnóstico do presente: uma crítica ao pensamento antropológico. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 4, p. 65-84, 2022.

Recebido: 18/06/2022


Accito: 20/06/2022

COMENTÁRIO A
“A INVESTIGAÇÃO ARQUEOLÓGICA COMO DIAGNÓSTICO DO
PRESENTE: UMA CRÍTICA AO PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO”

*Rogério Luís da Rocha Seixas*¹

Referência do artigo comentado: SILVA, Fernanda Gomes da. A investigação arqueológica como diagnóstico do presente: uma crítica ao pensamento antropológico. **Trans/Form/Ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 4, p. 65-84, 2022.

Deve-se compreender que a arqueologia se apresenta como uma investigação que se opõe a uma história das ideias. Assim, objetivando investigar as diferentes configurações dos saberes clássicos e modernos, e a eventual ruptura entre esses saberes, quando do surgimento do homem, enquanto objeto de saber, a partir principalmente do século XIX, Michel Foucault empreende o processo de análise arqueológica, enfatizando as diversas mudanças no espaço desses saberes e passando a inferir com referência ao aparecimento de modos inéditos de racionalidade. Foucault trabalha arqueologicamente com a noção de episteme, destacando que os saberes modernos e clássicos configuraram-se sob epistemes diferentes, enfocando que o saber clássico localizava-se e se caracterizava pela representação. Por sua vez, a episteme sob a qual os saberes modernos se embasavam, denotam uma característica nova e própria: a condição do homem enquanto sujeito e objeto do saber.

¹ Docente em Filosofia no Departamento de Ciências Humanas da Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-0932-5787>. E-mail: rogeriosrjb@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p89>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

A episteme também define o campo de análise da arqueologia. Apresenta uma determinação tanto geográfica quanto temporal. Não por acaso, as epistemes são classificadas como episteme do renascimento, episteme clássica e episteme moderna. O próprio Foucault, em *as Palavras e as Coisas*, a descreve como uma espécie de região intermediária entre os códigos fundamentais de uma cultura, os quais regem sua linguagem, seus intercâmbios e esquemas perceptivos, além de seus valores técnicos, a hierarquia de suas práticas, as teorias científicas e filosóficas, que explicam todos esses modos da ordem (FOUCAULT,1999). Deve-se apontar que a episteme não se refere aos conhecimentos ou pontos de vistas de sua forma racional, mas sim às condições de possibilidade dos saberes. Trata-se de se buscar descrever os tipos de relações que existiram em determinada época, entre as diferentes formas de saber e a homogeneidade da forma de construção dos seus discursos.

Dessa maneira, a episteme representa, por um lado, “os códigos fundamentais de uma cultura”, ocupando um espaço intermediário entre as palavras e as coisas e expressando o modo em que se fala delas e como são pensadas, e, por outro, a forma como são percebidas e se encontram dispostas entre si. Edgardo Castro afirma que é a episteme que se apresenta enquanto região intermediária, que se dirige à arqueologia, visando a encontrar nesta o a *priori histórico*, a saber, as condições de possibilidade dos saberes de cada época (CASTRO, 2014).

Segundo Esther Díaz (2012), a partir da arqueologia, Foucault assinala diferentes formações históricas que possuem sua gênese, mas que não exibem qualquer tipo de substancialidade, como, por exemplo, o sexo ou a loucura. Seus elementos podem ser idênticos, porém, cada episteme remonta ao ritmo de avatares históricos que se reacomodam de modo diferente. Obviamente, podem ser encontradas conexões entre uma época e outra, o que não significa que as “camadas de uma época” denotem progresso ou aperfeiçoamento das anteriores. Norteando-se pelas práticas discursivas e não discursivas, pode-se compor estratos que a arqueologia consegue objetivar, em sua pluralidade multifacetada. Ainda, de acordo com Esther Díaz, a espessura das práticas discursivas permite desvelar sistemas estabelecidos por enunciados, os quais, por sua vez, moldam acontecimentos e objetos.

Partindo da investigação de uma arqueologia do saber, interpretada por muitos como a primeira etapa da sua reflexão, sendo logo precedida pela genealogia e pela ético-política, Michel Foucault compõe uma ontologia histórica da atualidade: compreendida enquanto Ontologia, por tratar dos entes e da

sua realidade; histórica, porque trabalha os acontecimentos, sua relação com os assim denominados “dados empíricos”, além de pesquisar os “documentos empoeirados.” Destaque-se que essa ontologia histórica de nós mesmos almeja analisar e vislumbrar os processos de constituição do sujeito, segundo as diferentes etapas da reflexão foucaultiana. Tece-se uma ontologia histórica concernente à verdade de acordo com a qual nos constituímos em sujeitos e objetos de conhecimento. Como analisado no artigo “A investigação arqueológica como diagnóstico do presente: uma crítica ao pensamento antropológico”, a arqueologia exerce um trabalho de diagnosticar a atualidade ou o presente, criticando a noção antropológica do homem, sob um viés de inspiração nietzschiana, criticando os humanismos que embasavam a reflexão filosófica; e, ao mesmo tempo, o artigo demonstra como a ontologia do presente recusa tanto o essencialismo quanto o subjetivismo antropológicos, rejeitando a noção de qualquer forma de instância fundadora de cunho progressista e continuidade evolutiva de um sujeito que faz seu próprio futuro enquanto substância fundadora.

Todos esses aspectos anteriormente apontados, que caracterizam a investigação arqueológica como diagnóstico do presente e crítica à antropologia, são muito bem apontados e analisados por Fernanda Gomes da Silva, a qual apresenta, de modo claro e direto, a ruptura entre a antropologia e a filosofia da história. É uma ruptura que, ao criticar as faces do humanismo, como discutido no artigo, revela que a investigação arqueológica do saber não recorre mais a um sujeito da consciência, da razão, da humanidade ou do conhecimento, enquanto embasamento para uma história contínua ou para a reflexão filosófica.

Um ponto essencial no artigo de Silva (2022) refere-se à influência de Nietzsche na investigação arqueológica de Foucault. Indubitavelmente, o pensador francês reconhece, em as *Palavras e as Coisas*, que partiu de Nietzsche o esforço inicial para desenraizar o pensamento da antropologia, visando assim a despertar o pensamento de sua ilusão antropológica. Citando Foucault: “Nietzsche encontrou o ponto em que o homem e Deus se pertencem mutuamente, em que a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem.” (FOUCAULT, 1999).

Em *Arqueologia do Saber*, Fernanda analisa a formação discursiva enquanto representação de um sistema de regularidade que um discurso constrói, abrindo a possibilidade para nova constituição dos sujeitos. Essa noção foucaultiana do saber, como fica bem claro na discussão proposta, identifica-se com a investigação de diferentes práticas discursivas, indagando-

se sobre as condições de existência de construção de um enunciado e como se constituem enquanto condição de discursos. Percebe-se que Foucault não foca na análise do conhecimento, estabelecendo determinadas descontinuidades, significando que a unidade do discurso não se localiza em seus objetos, mas na sua formação discursiva. Gomes ressalta o objetivo de Foucault em buscar a unidade do discurso, como que garantindo a existência de um tipo de sujeito do conhecimento específico, que passa a ser definido pelo próprio discurso.

Silva (2022) enfoca como, para Foucault, o esforço de Nietzsche para matar Deus ocasiona a descentralização do sujeito, rejeitando-se simultaneamente as diferentes formas de humanismo. Fernanda Gomes demonstra a ressonância da crítica de Nietzsche ao pensamento antropológico e aos humanismos, que se encontra com a empreitada de Foucault, em suas críticas às filosofias do sujeito, como o existencialismo, a fenomenologia e o marxismo humanista. Trata-se de uma crítica descrita e analisada no artigo, a qual abre espaço para uma ontologia crítica de nós mesmos ou da atualidade, na condição de um trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto sujeitos livres, fazendo referência a prova histórico-prática dos limites que podemos ultrapassar. Esse aspecto foi totalmente abordado no ensaio construído por Silva (2022).

REFERÊNCIAS

- CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- DÍAZ, Esther. **A Filosofia de Michel Foucault**. Tradução de Cesar Candiotto. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SILVA, Fernanda Gomes da. A investigação arqueológica como diagnóstico do presente: uma crítica ao pensamento antropológico. **Trans/Form/Ação: revista de Filosofia da Unesp**, v. 45, n. 4, p. 65-84, 2022.

Recebido: 16/07/2022

Aceito: 25/07/2022

SOU UMA REDE DE NARRATIVAS: APROXIMAÇÕES ENTRE PAUL RICOEUR E ALICE MUNRO

Jerzy A. Brzozowski¹


Ivone Maria Mendes Silva²


Janessa Pagnussat³


RESUMO: Neste artigo, pretendemos abordar o papel da memória e da narrativa na constituição da identidade pessoal, a partir de conceitos teóricos da obra de Paul Ricoeur (em especial *O si-mesmo como outro*) e da análise do conto “O urso atravessou a montanha”, de Alice Munro. Esse movimento nos permitirá sublinhar a ideia de que, contrariamente ao que parte da literatura sobre identidade e narrativa tem sustentado, não é só aquilo que poderíamos chamar de *autonarrativa* que cumpre um papel na manutenção da identidade pessoal. Ao invés disso, recuperamos a ideia ricoeuriana de uma rede de narrativas ou emaranhado de histórias, na qual auto- e heteronarrativas se imbricam mutuamente, servindo de sustentáculos para as identidades constituídas sobre ela.

Palavras-chave: Identidade. Narratividade. Doença de Alzheimer. Alice Munro. Paul Ricoeur.

[C]ada história de vida, longe de se fechar nela mesma, encontra-se enredada com todas as histórias de vida às quais está misturada. Em um certo sentido, a história de minha vida é um segmento da história de outras vidas humanas, a começar pela de meus genitores, continuando com a de meus amigos e, por que não, de meus adversários. (RICOEUR, 1996, p. 179).

¹ Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-8667-9530>. E-mail: jerzyab@gmail.com.

² Professora associada da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Erechim, RS - Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-0058-091X>. E-mail: ivonemmds@gmail.com.

³ Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, RS – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-9381-5097>. E-mail: janessapagnussat@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p93>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUÇÃO

O *cognitivismo sobre a ficção* é a tese filosófica segundo a qual obras de ficção podem possuir, para além do seu valor estético, um *valor cognitivo*, ou seja, que de algum modo elas “[...] captam e transmitem verdades sobre o mundo” (GIBSON, 2008, p. 573) e, por essa razão, permitem que tenhamos interações cognitivas com elas. Se o cognitivismo sobre a ficção for verdadeiro, faz-se necessário explicar como é possível que o discurso ficcional, tão diferente do discurso científico em termos de nossas formas de engajamento com ele, tenha valor cognitivo. Por isso, Gibson (2006) propõe que o valor cognitivo da ficção, ao contrário daquele do discurso científico, não está no conteúdo literal do discurso ficcional, mas sim advém de nossos *encontros interpretativos* com os mundos, cenas e personagens criados nessas obras.

Conforme ressalta Gibson, “[...] uma marca da fala cotidiana é o uso da linguagem para descrever o mundo; uma marca da literatura é o uso da linguagem para criar um mundo” (GIBSON 2006, p. 443). Pode ser que o teor do conhecimento obtido através das obras de ficção seja sobre as ações e emoções humanas, talvez sobre a criação de consciência social, talvez sobre a natureza da justiça; mas será possível, a partir do encontro interpretativo com a ficção, nos apropriarmos de teses especificamente filosóficas?

Neste artigo, pretendemos responder afirmativamente a essa questão, argumentando que o conto “O urso atravessou a montanha”, de Alice Munro, ilustra e apresenta a tese, retomada por Ricoeur, com base em Schapp, de que as identidades narrativas estão entremeadas em uma rede que envolve não só os sujeitos em primeira pessoa, mas também todas aquelas pessoas que são seus *próximos*. Interessa-nos, aqui, o modo como Ricoeur tematiza as relações entre identidade pessoal, memória, narrativa e cultura, em obras como⁴ *Tempo e Narrativa* (1994, 1997), *Escritos e Conferências I* (2010) e III (2016), *O si-mesmo como outro* (2014) e *A memória, a história, o esquecimento* (2007).

O segundo interlocutor do encontro teórico que pretendemos aqui promover é o conto “O urso atravessou a montanha”, da escritora canadense Alice Munro, vencedora do Prêmio Nobel de Literatura em 2013. Os contos de Munro destacam-se por suas abordagens profundas de temáticas da vida simples na região rural de Southern Ontario, no Canadá. A prosa é bastante direta, leve e irônica, e as personagens femininas criadas pela autora são sempre

⁴ A lista que segue está em ordem de publicação original das obras, com exceção de *Escritos e Conferências*, por se tratar de uma coletânea.

complexas. Em “O urso atravessou a montanha”⁵, o foco é a personagem Fiona, a quem acompanhamos desde os primeiros indícios de um problema de memória, até a confirmação do diagnóstico de Alzheimer, e o que decorre desse diagnóstico, principalmente no que diz respeito à sua identidade tal como percebida pelos olhos de seu marido Grant.

Este artigo se propõe pensar o papel da memória e da narrativa, na construção da identidade pessoal a partir do conto de Munro e de alguns conceitos teóricos da obra de Ricoeur: gostaríamos de sugerir a ideia de uma rede de narrativas, na qual auto- e heteronarrativas se imbricam mutuamente, servindo de sustentáculos para as identidades nela capturadas. Justificamos esse uso da ficção literária para colocar em evidência essa dimensão reticular das narrativas pois o próprio Ricoeur subscreve tacitamente o tipo de cognitivismo sobre a ficção que permeia este trabalho, ao defender que a interpretação da vida humana é mediada por modelos narrativos tomados de empréstimo da literatura (RICOEUR, 1988, p. 295).

Julgamos que o resgate da “rede de narrativas” é importante porque o narrativismo sobre a identidade pessoal costuma ser interpretado, em especial nas críticas advindas da tradição analítica⁶, como se estivesse centrado exclusivamente na primeira pessoa, ou seja, na *autonarrativa*. Em termos metodológicos, porém, ao invés de atacar diretamente tais críticas, pretendemos iluminar sua insuficiência ao mostrar a fecundidade das narrativas em rede. O trabalho que mais se aproxima do que pretendemos aqui é o de Daniela Feriani (2017), o qual, por meio de um olhar antropológico, se propõe pensar os significados do Alzheimer, em função de determinados conceitos, como o de trauma, testemunho e “verdade contrafactual”. Essa categoria, sugerida por Aleida Assmann (2011), pretende descrever a forma como certas memórias, a despeito de serem claramente fictícias e contrárias aos fatos (por isso, “contrafactuais”), ainda assim são verdadeiras em um outro plano. Feriani também mobiliza a ideia ricoeuriana de que, no Alzheimer, “a memória alucina”. Assim, não estamos interessados na memória por si própria, mas sim na maneira como “[...] a memória é incorporada à constituição da identidade por meio da função narrativa.” (RICOEUR, 2007, p. 98).

⁵ Originalmente publicado sob o título “The Bear Came Over the Mountain”, em forma serializada, na revista *New Yorker*, entre 1999 e 2000. Aqui, faremos referência à tradução feita por Cássio Arantes Leite (MUNRO, 2013).

⁶ Aqui, o exemplo mais representativo é certamente o “Against Narrativity”, de Galen Strawson (2004), que mencionaremos na seção 1, a seguir.

O artigo está dividido em duas seções principais: na primeira, apresentamos o conceito de identidade narrativa proposto por Ricoeur, bem como alguns de seus desdobramentos; na segunda, entraremos no conto de Munro, para ali apontar as pontes que podem ser feitas com o arcabouço teórico ricoeuriano.

1 RICOEUR: IDENTIDADE NARRATIVA E MEMÓRIA

Paul Ricoeur, um autor vinculado à fenomenologia hermenêutica, busca, em vários de seus trabalhos (1989, 1997, 2000, 2010, 2014, 2016), problematizar as relações entre “vida e narrativa” e “identidade e narrativa”. Ele propõe que apliquemos ao estudo do tema a máxima de Sócrates segundo a qual uma vida não examinada, ou seja, não narrada, não é digna de ser vivida e que, nesse sentido, “[...] a vida somente se compreende por meio das histórias que narramos sobre ela” (RICOEUR, 2010, p. 209). Nesse e em outros textos (RICOEUR, 1994, 2016), o autor defende que a ficção⁷ é que tornaria a vida, no sentido biológico do termo, uma vida humana. Do mesmo modo, enquanto esta não é interpretada, reduz-se a um fenômeno biológico. Ficção e interpretação seriam facetas da função simbólica inerentes à atividade narrativa e essenciais a esse processo de humanização, pelo qual se torna possível ao ser humano ir além das possibilidades e limites impostos pela natureza.

Não se pode perder de vista que a proposta da identidade narrativa apresentada por Ricoeur está inserida em uma dimensão teórica mais ampla, a antropologia do “ser humano capaz” [*homme capable*]. Nessa visão, o ser humano é fundamentalmente enativo, na medida em que age, sofre, é marcado pela memória, é capaz de narrar sua história e dar sentido às narrativas. Assim, a narrativa é alimentada, acima de tudo, pela própria experiência vivida, pelas ações e paixões que tecem a trama de qualquer vida, defenderá o autor. Ricoeur recupera a definição de mimesis exposta por Aristóteles como sendo “imitação de uma ação”, do grego “*mimesis praxeos*” (RICOEUR, 1994, p. 59). O foco de suas considerações analíticas recai, no entanto, na tese de que narratividade

⁷ Em *Tempo e Narrativa I* (1994), Ricoeur chama atenção para a possibilidade – que ele qualifica de equivocada – de emprego do conceito de ficção em duas acepções diferentes: a) “[...] como sinônimo das configurações narrativas” e b) “[...] como antônimo da pretensão que a narrativa histórica tem de constituir uma narrativa ‘verídica.’” Evitando o referido equívoco, o autor indica sua opção pelo uso do termo feito pela crítica literária, campo no qual a palavra ficção designa “[...] a configuração da narrativa cujo paradigma é a construção da intriga, sem levar em consideração as diferenças que concernem apenas à pretensão à verdade das duas classes de narrativa.” (RICOEUR, 1994, p. 101-102).

se relaciona com a existência humana a partir do “[...] sentido que nós damos a nós mesmos” (MICHEL, 2016, p. 224). Afinal, diferentemente dos animais, os humanos conseguem compreender de forma crítica e reflexiva suas ações e paixões, valendo-se da capacidade que possuem de fazer uso da linguagem e do arsenal conceitual disponibilizado pelas línguas para dar novos sentidos à experiência vivida. Além da possibilidade de colocar em operação essa “semântica da ação”, há a familiaridade humana com os enredos das histórias, adquirida no convívio com outros seres humanos e através da imersão em determinada cultura. Conforme destaca Ricoeur (2010, p. 206), “[...] se, efetivamente, a ação pode ser narrada, é que já está articulada nos signos, regras, normas; ela é desde sempre simbolicamente mediatizada”. É no processo de elaborar significados para as nossas experiências e partilhá-los com outras pessoas, por meio de narrativas, que engendramos nossas identidades.

Assim, a ideia de um si como ficção e do conhecimento de si próprio como interpretação, articulada à noção de identidade narrativa, ocupa lugar de destaque no pensamento de Ricoeur, o qual defende a compreensão da história de vida como “uma história fictícia” ou “uma ficção histórica”. Esse autor utiliza ainda as expressões “história não ainda narrada”, “história potencial” ou “história virtual” para fazer referência a esse campo de possíveis no plano das histórias que compõem as narrativas e que não necessariamente foram vividas (RICOEUR, 2000, p. 2).

Um exemplo muito elucidativo é apresentado por Ricoeur, a fim de ilustrar essa perspectiva: o dos relatos feitos a um psicanalista e que somente passam a ser considerados constitutivos da identidade pessoal do paciente, quando este os assume com tal sentido, ou seja, quando as histórias antes não narradas e recalçadas ganham o estatuto de histórias efetivas pelas quais o sujeito escolhe se responsabilizar. Desse modo, ele lança mão da noção de identidade narrativa, para afirmar ser a subjetividade não “[...] uma sequência incoerente de acontecimentos, nem uma substancialidade imutável inacessível ao devir”, mas aquilo que resulta da “composição narrativa” (*mise en intrigue*) e que somente esta pode criar por seu dinamismo. Os extremos que algumas perspectivas analíticas que enfocam o processo de construção identitária designam como “transformação pura” e “identidade absoluta” são criticados pelo autor, que propõe existir entre as duas alternativas a identidade narrativa (RICOEUR, 2010, p. 210).

Ricoeur também problematiza as filosofias do sujeito (que têm na filosofia cartesiana um expoente) por estas entenderem ser possível o sujeito

ter acesso a um conhecimento imediato sobre si próprio, sustentado por uma espécie de “consciência pura ou imediata”. Logo no Prefácio de *O si-mesmo como outro*, o autor destaca essa crítica à ideia de um *cogito* exaltado ou substancialista (Descartes), assim como à de um *cogito* esmigalhado (Nietzsche), considerando que, para Ricoeur, o *cogito* pode ser visto como “quebrado” (*brisé*) ou “ferido” (*blesé*) para a compreensão do si-mesmo. Nessa perspectiva, ele afirma existir a mediação dos signos da cultura na relação que o sujeito estabelece com o conhecimento de si. A narrativa, a qual tem sua constituição orientada ou moldada por esses signos, mediatiza a relação do sujeito consigo mesmo, com os outros seres humanos e com o mundo.

Além disso, nesse campo, não seria apropriado supormos a existência de uma essência ou substância previsível, coesa, unificada, mas de composições identitárias que se estruturam em torno de “variações imaginativas sobre nosso próprio ego”, por meio das quais buscamos depreender uma “compreensão narrativa” (RICOEUR, 2010, p. 211). Nesse sentido, Jeanne Gagnebin resume a temática central da obra de Ricoeur como a tentativa de uma “[...] *hermenêutica do si pelo desvio necessário dos signos da cultura*” (1997, p. 261, grifos no original). O próprio Ricoeur propõe o que ele chama de “[...] enxerto do problema hermenêutico na fenomenologia” (1978, p. 8) através do “caminho da via longa”, ou seja, o caminho que passa pelas ciências (humanas) dedicadas a estudar esses sistemas de signos culturais. Em uma nota de rodapé de *O si-mesmo como outro*, resume o raciocínio que o leva a percorrer esse trajeto investigativo:

[A] compreensão de si é uma interpretação; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, mediação privilegiada; esta última se abebera na história tanto quanto na ficção, fazendo da história de uma vida uma história fictícia, ou, digamos, uma ficção histórica, entrecruzando o estilo historiográfico das biografias ao estilo romanesco das autobiografias imaginárias. (RICOEUR, 2014, p. 112-3n)

Recuperando a noção aristotélica de “pôr-em-intriga”, Ricoeur justifica o conceito de inteligibilidade relacionado com uma imaginação do sujeito de compor a trama narrativa. A relação da inteligibilidade com a narrativa ocorre sempre através de um viés cultural no processo de prefiguração narrativa. Uma ordem narrativa que faça sentido consistindo em sua “capacidade de ser seguida” (RICOEUR, 2012, p. 303) precisa ser inteligível por meio da dialética entre concordância e discordância. Assim, há a necessidade de

contingências e peripécias, eventos concordantes e discordantes, para compor a intriga das histórias, pois a narrativa é configurada através da síntese do heterogêneo definida pela concordância discordante da história narrativa.

Mas é preciso ter em vista que o próprio Ricoeur descreve que há um excesso de racionalização da inteligibilidade para compor a trama da intriga (RICOEUR, 2012, p. 306)⁸. Conforme já mencionado, ele cita o exemplo do paciente que vai ao psicanalista e conta alguns fatos experienciados em sua vida, não descrevendo uma narrativa linear, mas evidenciando apenas alguns fatos os quais considera importante para a situação em que se encontra. Cabe à psicanálise “juntar” esses fatos, compondo uma narrativa que seja produtiva para o momento que o paciente esteja passando em sua vida. De acordo com Ricoeur (2012, p. 308), “[...] essa interpretação narrativa da teoria psicanalítica implica em que a história de uma vida proceda de histórias não narradas e recalçadas na direção de histórias efetivas que o sujeito poderia tomar em troca, e ter como constitutivas de sua identidade pessoal”.

Segundo a definição de Schapp retomada por Ricoeur, o que ocorre é que há um “emaranhado em histórias”, fatos que não possuem um enredo ainda definido e precisam ser configurados narrativamente, a fim de que possam fazer sentido. Assim, esse emaranhamento é composto por histórias contadas e não contadas que se enredam umas nas outras entre os sujeitos próximos. Ou seja, o emaranhamento é um pré-narrar, uma “pré-história”, antes mesmo de a narrativa ser configurada para que a história seja contada. Ricoeur (2012, p. 309) afirma que “[...] narrar, seguir, compreender as histórias não é senão a ‘continuação’ dessas histórias não expressadas”. Nesse sentido, pessoas próximas que fazem parte da identidade do sujeito podem narrar histórias que nem ele próprio consegue se lembrar, ainda que tenham ocorrido de fato e constituam sua identidade pessoal.

A identidade, não sendo substancial, pensada em nível ontológico, é um horizonte obscuro de histórias que ainda não foram narradas, um emaranhado de histórias em que as narrativas podem se refazer, contando diferentes relatos, dependendo do espaço e do momento nos quais o sujeito se encontra, não se restringindo ao tempo cronológico com que ocorreram. Assim, “[...] se cada história tem oscilações diferentes é porque cada um de nós, ao estar emaranhado nela, não segue esse esquema linear que o tempo, inevitavelmente, assume” (HELENO, 2002, p. 117).

⁸ Inclusive, diríamos que ignorar esse ponto é um dos erros cometidos por Strawson (2004).

Nessa linha, a relação entre o mundo e a história se dá por meio desse emaranhamento em que são desenvolvidas. Na perspectiva de Schapp, estamos constantemente envolvidos em um emaranhado de histórias, mesmo que elas não sejam narradas. Essa relação apresenta uma nova perspectiva para a constituição da identidade pessoal em Ricoeur: histórias não narradas também compõem a identidade de cada sujeito, cabendo a cada um configurar sua própria narrativa ou narrar histórias de alguém próximo, já que “[...] o fato de estar emaranhado em histórias pode significar que nem sempre sei ou posso construir uma trama sólida” (HELENO, 2002, p. 119). Portanto, nem sempre é possível configurar uma narrativa que permita uma história linear.

De sorte a entender os conceitos envolvidos nessa compreensão narrativa do si mesmo, vejamos com mais detalhes o contraste que Ricoeur aponta entre a discussão sobre a identidade pessoal na Filosofia Analítica (feita, segundo Ricoeur, na base da “ficção científica”) e os enlaces da identidade narrativa na “ficção literária” (RICOEUR, 1988, 2014)⁹. Na Filosofia Analítica, a discussão tem sido pensada a partir da busca de critérios necessários e suficientes que permitam decidir se uma pessoa, em determinado instante do tempo, digamos t_1 , é a mesma pessoa em um outro instante, t_2 . O ponto de Ricoeur é que essa busca por um critério necessário e suficiente – seja ele físico, seja psicológico – que determine quando uma pessoa é a mesma se limita a uma única dimensão da identidade, a qual ele chamará de *mesmidade* (ou ainda identidade-*idem*). Na medida em que almejarmos resolver o problema da identidade pessoal apenas no plano da mesmidade, ou seja, procurando por alguma *coisa* ou *substrato* que permaneça ao longo da vida da pessoa, seremos levados, segundo Ricoeur, ou a desenvolver uma filosofia “substancialista” do si, como a de Descartes, ou a conclusões como as de Hume e Parfit, segundo as quais o si é uma ilusão e a identidade pessoal não tem importância.

Por isso, Ricoeur (1988; 2014) apresenta uma forma de se pensar a permanência no tempo que não seja redutível à permanência de um substrato: trata-se da *ipseidade* (ou identidade-*ipse*). A permanência através da ipseidade envolve a “[...] recusa da mudança (*déni du changement*)” e o cumprimento da palavra (RICOEUR, 2014, p. 125), na medida em que esse fenômeno ético só se deixa inscrever na dimensão de um “quem” irredutível a um “quê” (RICOEUR, 2014, p. 124). Ao fazer referência ao pronome latino “*ipse*”,

⁹ A distinção proposta por Ricoeur parece sugerir que a ficção científica não é literária, ou que é de menor valor estético. Se Ricoeur realmente quis dizer isso, deve ficar claro que não compartilhamos desse juízo. Apenas apresentaremos a distinção para poder explicar o ponto teórico levantado pelo autor.

Ricoeur pretende chamar atenção para o significado que esse pronome adquire em situações contrastivas. Enquanto “*idem*” tem a conotação de “a mesma coisa” e pode ser contraposto a “uma coisa que muda ao longo do tempo”, o pronome “*ipse*” seria mais bem traduzido como “a/o própria/o”, e se contrapõe a “outra pessoa”. Ou seja, “*ipse*” põe em evidência que se trata *daquela pessoa e não outra*, e pode significar ainda “por si mesmo e espontaneamente”¹⁰

Explica Botton (2014, p. 27):

Mas que tipo de unidade é possível senão através de um [substrato] invariante? Ricoeur tem em vista, ao tentar explorar o problema da identidade pelo viés da ipseidade, o tipo de permanência de si estabelecido nas relações interpessoais pelos compromissos de longa duração em que o que se mantém é a intenção de realizar no futuro o acordado anteriormente, a despeito da alteração das circunstâncias. Daí que a permanência sob o modo da ipseidade constitua uma identidade deliberadamente mantida apesar de sê-lo como manutenção de si (*maintien de soi*). O que não reivindica, de nenhuma forma, qualquer estrutura invariável, mas se fia apenas na disposição da vontade.

Ou seja, é preciso pensar que *ser uma pessoa* (quem?) envolve algo a mais do que *ser uma coisa* (o quê?), embora essa coisa possa ser imaterial (como uma mente, no sistema cartesiano); esse “algo a mais”, a ipseidade, foge às pretensões de uma ontologia substancialista e é um aspecto da permanência no tempo que se inscreve nos regimes da vontade e da alteridade. Porém, é claro que a própria ipseidade seria vazia se não encontrasse algum suporte na mesmidade: Ricoeur escreve que a mesmidade e a ipseidade interagem entre si através de uma dialética que se dá no plano da identidade narrativa (RICOEUR, 2014, p. 145). Apesar da afirmação de um eu ininterrupto, ocorrem mudanças físicas e psicológicas ao longo da vida de uma pessoa, e só é possível conceber a unidade do si se essas próprias transformações fizerem parte de uma narrativa.

Como ressalta Botton (2014, p. 28), o que Ricoeur diz a respeito do *caráter* e da *palavra cumprida* ajuda a entender a relação entre mesmidade e ipseidade. Ricoeur define o caráter como “[...] o conjunto das marcas distintivas que possibilitam reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo” (2014, p. 118), ou, ainda, “[...] o conjunto das disposições duráveis *pelas quais* se reconhece uma pessoa.” (p. 121, grifos no original). Embora

¹⁰ Sobre a interpretação de “*ipse*” em Ricoeur, vejam-se Étienne (1997), Corá (2004) e Grondin (2015, p. 100).

superficialmente o caráter seja um assunto apenas da mesmidade, o fato é que sua gênese traz elementos da ipseidade. Ele procura conceber o caráter dentro do horizonte da problemática da perspectiva e da abertura, como o polo finito da existência. Essa mudança de tônica tem a virtude de colocar novamente em questão o estatuto de imutabilidade do caráter, presente nas suas análises anteriores ao escrito *O si-mesmo como outro*. Assim, o caráter “[...] é a mesmidade no sempre-meu” (*le caractère, dirai-je aujourd’hui, c’est la même dans la mienneté*) (RICOEUR, 2014, p. 120), visto então como aquilo que designa o conjunto das disposições duráveis que permitem reconhecer uma pessoa e, sendo assim, o caráter constitui o campo da mesmidade em relação ao campo da ipseidade.

Afinal, dentre as disposições que compõem o caráter, estão as “[...] *identificações* a valores, normas, ideais, modelos, heróis, *nos* quais a pessoa ou a comunidade se reconhecem” (RICOEUR, 2014, p. 122). Esse tipo de identificação faz o caráter “[...] transformar-se em fidelidade, portanto em manutenção de si” – uma marca da ipseidade. Quer dizer, o conceito de ipseidade remete a tudo o que tem relação com a manutenção voluntária de “ser esta mesma pessoa” ao longo do tempo. Essa ideia de “manutenção de si” traz consigo uma dimensão teleológica: parte da condição de ser uma pessoa envolve um esforço ativo na manutenção da identidade, ou seja, “[...] a manutenção de si, para a pessoa, é a maneira de comportar de tal modo que outrem pode *contar* com ela. Visto que alguém conta comigo, eu *presto contas* de minhas ações perante outrem” (RICOEUR, 2014, p. 177). Assim, a relação da ipseidade com a manutenção de si se relaciona com a questão ética através da responsabilidade da palavra dada, como os termos citados “*contar com*” e “*prestar contas de*”.

Porém, segundo veremos adiante, podemos conjecturar que essa é uma dimensão da identidade que se perde em pessoas com condições como o Alzheimer. Portanto, na impossibilidade de narrar-se a si mesmo, um sujeito próximo se responsabiliza pela narrativa. Conforme aponta Michel (2016, p. 228), “[...] as observações feitas pelos neurologistas nos pacientes que sofreram lesões nas áreas do córtex responsáveis pela memória de longo prazo atestam precisamente que estes pacientes são incapazes de reconhecer-se, de identificar-se, de narrar-se”. Adotando uma “postura de substituição narrativa”, o terceiro narrador assume a trama narrativa daquele que não consegue mais narrar, ou seja, que apresenta a impossibilidade de narrar devido a aspectos psíquicos que acometem a capacidade de autonarrar-se. Logo, a trama narrativa se constitui

em terceira pessoa, restituindo a ipseidade e a experiência do Si, já que “[...] à perda do poder de narrar se acrescenta, portanto, a negação do reconhecimento de si” (MICHEL, 2016, p. 239).

A identidade narrativa se baseia na posição adotada pelo sujeito como *personagem* de uma história, em que os acontecimentos de sua vida são configurados de acordo com o repertório simbólico cultural no qual ele está inserido, *compondo um enredo* (MICHEL, 2003, p. 127). Ou ainda, nas palavras do próprio Ricoeur (2014, p. 149), “[...] a identidade da personagem é compreendida por transferência para ela da operação de composição do enredo antes aplicada à ação narrada; a personagem, digamos, é composta em enredo”. Esse processo ocorre através das três mimeses apresentadas por Ricoeur, ao longo de *Tempo e Narrativa*, e que envolvem eventos concordantes e discordantes. A pré-configuração embasada em aspectos culturais, simbólicos e temporais se justifica na ação a ser narrada; a configuração é a própria narrativa, o enredo, os acontecimentos de uma história que atribui sentido pessoal ao personagem; a reconfiguração se justifica pela interpretação da narrativa e pela apreensão desses acontecimentos contados de modo ficcional. Portanto, “[...] a identidade pessoal é essa perpétua re-configuração, essa constante aplicação reflexiva das múltiplas histórias verídicas narradas a si e sobre si própria” (FERNANDES, 2008, p. 81).

No fundo, poderíamos afirmar que a resposta narrativa para a pergunta sobre a identidade pessoal é relativamente simples: podemos dizer que uma pessoa em t_1 é a mesma pessoa em t_2 se e somente se puder haver alguma narrativa que relate as ações dessa pessoa, bem como as transformações pelas quais ela passou, entre t_1 e t_2 . Poderíamos enunciar a seguinte conjectura, de inspiração ricoeuriana: uma narrativa *determina* a identidade pessoal através da síntese do heterogêneo que apresenta fatos concordantes e discordantes determinando o evento narrativo, ou seja, a inteligibilidade da narrativa necessária para que “o acaso da vida” seja “transformado em destino narrativo” (MICHEL, 2016; RICOEUR, 2014).

Na ficção literária ocorrem variações imaginativas sobre a identidade que permitem entrever a interação entre mesmidade e ipseidade. Ricoeur cita *O Homem sem Qualidades*, de Robert Musil, em que o protagonista Ulrich é um sujeito completamente indiferente em relação à vida, sempre ambivalente, ambíguo, destituído de qualquer “essência”. No personagem Ulrich, há um “[...] *desnudamento da ipseidade por perda de suporte da mesmidade*” (RICOEUR, 2014, p. 157; grifos nossos), e a essa perda de uma das dimensões

da identidade corresponde uma “perda da configuração da narrativa”, a ponto de o livro de Musil chegar a perder suas características narrativas e se aproximar de um ensaio. O personagem Ulrich não consegue reconhecer sua própria narrativa de vida, a fim de afirmar sua identidade. Porém, “[...] na afirmação ‘eu já não sou nada’ há sempre um sujeito que se preserva, pois é sempre capaz de dizer algo sobre si, mesmo que esse algo seja o reconhecimento do seu próprio nada”¹¹ (FERNANDES, 2008, p. 87)¹².

Esses exemplos, oriundos de certo tipo de ficção literária cujo caráter é, por assim dizer, *experimental*, ilustram os extremos do não narrável. O conto de Alice Munro que examinaremos aqui é de uma prosa mais mundana, mas não menos rica em aberturas para a reflexão teórica acerca da identidade. Nossa discussão sobre identidade narrativa em Ricoeur até aqui se manteve em um plano do desenvolvimento de argumentos filosóficos sobre a identidade pessoal como identidade narrada; é preciso não perder de vista que as narrativas, é claro, não existem no vácuo, mas sempre em um espaço social. Uma questão que será central em nossa análise é: qual o tamanho desse espaço? Certamente existem grandes narrativas cujos personagens são nações inteiras, como a narrativa de Fernand Braudel sobre a identidade da França (RICOEUR, 2014, p. 123). No outro extremo, teríamos o gênero da autobiografia, uma narrativa cujo protagonista é uma única pessoa, o próprio autor. Mas o importante a se constatar aqui é que até mesmo a narrativa autobiográfica existe em um espaço social, ou seja, não é um solilóquio.

Levando em conta o tempo e a configuração da narrativa, o ato de narrar pode ter inúmeras variações imaginativas, a depender dos paradigmas herdados no espaço social e transcultural, pois “[...] não existe experiência humana que não seja mediada por sistemas simbólicos, e entre eles pelas narrativas” (RICOEUR, 2012, p. 308). Esses paradigmas fazem parte

¹¹ De acordo com Ricoeur (2014, p. 178), “[...] a frase ‘Não sou nada’ deve manter sua forma paradoxal: ‘nada’ não significaria mais nada, se ‘nada’ não fosse atribuído a ‘eu’. Mas quem é ainda *eu* quando o sujeito diz que não é nada? Um si privado do socorro da mesmidade”.

¹² Um exemplo semelhante, da literatura brasileira contemporânea, é encontrado por Annita Costa Malufe (2008) no personagem Z do conto “Deslocamento”, de Juliano Pessanha. Esse personagem é alguém que vive no mundo “[...] como se a ele não pertencesse” (MALUFE, 2008, p. 402), sem memória, sem interligar um dia no outro, mas com uma “[...] secreta ambição de ser real” (PESSANHA *apud* MALUFE, 2008, p. 403). A existência de Z, poderíamos dizer, é inenarrável, é uma pura *vontade de ser uma pessoa* (ipseidade) sem o suporte material da mesmidade. Para ressaltar essa ausência de “narrabilidade” da vida de Z, Pessanha põe em cena um outro personagem: um bêbado, andarilho, que possui uma memória inesgotável de infinitas histórias para contar. O bêbado “[...] irrita Z profundamente, pois é um homem carregado de humanidade ao extremo, portador de uma identidade-idem bastante exemplar” (MALUFE, 2008, p. 404).

do processo de imaginação produtiva para a configuração da trama. Nesse sentido, as transformações culturais se baseiam na sedimentação e nas invenções de sistemas simbólicos para compor o processo de prefiguração da narrativa. Portanto, o conceito de transcultural utilizado por Ricoeur vai além da sedimentação das tradições culturais, pois implica o processo que se transforma lentamente na sociedade, solidificando essas tradições e visando a uma dependência das transformações culturais para a configuração da narrativa. Assim como afirma Ricoeur (2012, p. 306), os paradigmas transmitidos pela tradição “[...] mudam lentamente, e até mesmo resistem às mudanças na medida em que são as formas sedimentadas desse processo”.

Uma narrativa autobiográfica envolve, em alguma medida, conceber-se como “outro”, colocar a si próprio em uma perspectiva de terceira pessoa. Esse elemento está presente no título do livro de Ricoeur (2014) e é magistralmente explicado por Malufe: “[o] si-mesmo como um outro é este si-mesmo que se constitui na relação com o outro, com o fora de si, e é este si-mesmo que *se identifica justamente ao se tornar outro*” (2008, p. 406, grifos nossos). O que gostaríamos de sugerir aqui, a partir do conto de Munro, é que a identidade pessoal, concebida como identidade narrativa, *se sustenta no plano da alteridade*. Essa afirmação pode parecer paradoxal, afinal, o conceito de pessoa sugere uma autossuficiência ontológica que é captada nas “filosofias do sujeito” criticadas por Ricoeur, entre elas a perspectiva da Filosofia Analítica. Conforme mencionamos acima, essa falácia da autossuficiência já é abordada por Ricoeur em suas discussões sobre a “ficção científica” de Derek Parfit. Porém, a falácia persiste na literatura de Filosofia Analítica; em sua mais recente versão, é cometida por Galen Strawson em “Against Narrativity” (2004).

Reiteramos, por conseguinte, a questão: que amplitude pode ter uma pessoa? Afinal, a imensa maioria das pessoas não escreve autobiografias que são lidas por multidões. Com efeito, o ponto é que até mesmo aquelas pessoas que não têm suas narrativas amplamente divulgadas encontram na alteridade um suporte para sua identidade. A existência humana está implicada em relatos de fatos vividos durante o cotidiano enquanto nos relacionamos uns com os outros. O que vivemos no cotidiano sempre contamos a alguém próximo, e essa é uma forma de configurar a própria narrativa de vida, a partir de histórias e relatos do dia a dia, os quais, para além da ação, estão relacionados a sentimentos e responsabilidades do Si. Portanto, o diálogo cotidiano também faz parte da constituição da identidade pessoal por meio da narrativa, resultando na construção ética. Nesse sentido, Ripa (2015, p. 182, tradução

nossa) afirma que a “[...] aposta é a de que a identidade narrativa de maneira central e definitiva repousa na pequena troca, parcial e muitas vezes ritual dos encontros cotidianos limitados”. Como exemplo, o costume de perguntarmos como foi o dia, para pessoas próximas, nos permite provocar o outro a descrever relatos vividos do seu dia. Apesar de a primeira resposta geralmente se limitar apenas a “bem”, “mal” ou “mais ou menos”, posteriormente, relatos dos acontecimentos vividos são narrados para explicitar a primeira resposta. Logo, “[...] tem-se ali uma experiência recente do dia vivido” (RIPA, 2015, p. 180, tradução nossa).

Isso ocorre por diversos mecanismos, mas o que focaremos aqui, e que será tema principal do conto de Munro, é a memória compartilhada. Ricoeur (2007) discute justamente se não haverá um plano público da memória que não é nem tão pequeno quanto as memórias de uma única pessoa, nem tão grande quanto o de uma nação inteira:

Não existe, entre os dois pólos da memória individual e da memória coletiva, um plano intermediário de referência no qual se operam concretamente as trocas entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos? Esse plano é o da relação com os *próximos*, a quem temos o direito de atribuir uma memória de um tipo distinto. (RICOEUR, 2007, p. 141, grifos nossos)

Ou seja, esse plano intermediário de compartilhamento de memórias que a grande maioria das pessoas experiencia é o plano dos próximos¹³, os quais são “[...] essas pessoas que contam para nós e para as quais contamos” (RICOEUR, 2007, p. 141). O que gostaríamos de sugerir, pois, é que as identidades pessoais são redes de narrativas, todavia, não redes de alcance global e nem mesmo nacional. Em suma, a identidade de uma pessoa é uma rede de narrativas tecida entre seus próximos, que pode subsistir mesmo se a própria pessoa deixa de contribuir para a manutenção dessa rede. Vejamos, a seguir, como isso ocorre no conto de Alice Munro.

¹³ Há um ponto de encontro entre a memória individual e a memória coletiva que é a memória dos próximos. Segundo Mouratian (2019), para Ricoeur, os próximos são aqueles que são importantes para nossa identidade, por fazerem parte da sua constituição pela troca recíproca e ajuda mútua.

2 O URSO ATRAVESSOU A MONTANHA

Nas primeiras páginas do conto de Alice Munro, “O urso atravessou a montanha” (2013), conhecemos Fiona, uma jovem mulher espirituosa, espontânea e decidida, que “[...] possuía a centelha da vida” (p. 306). Após uma cena em que Fiona pede seu futuro esposo, Grant, em casamento (“Acha que seria divertido se nos casássemos?”), é-nos dado um brevíssimo vislumbre, talvez da meia-idade de Fiona, em que ela repara em um detalhe insignificante do cotidiano e, então, somos prontamente apresentados ao início de sua terceira idade. Logo em seguida, sem perder o tom leve e dinâmico da prosa, Munro deixa transparecer a realidade insidiosa da condição que acomete Fiona: Grant começa a notar “[...] um monte de bilhetinhos amarelos afixados por toda a casa” (p. 307), lembretes que Fiona passa a escrever para si mesma.

Transcorridos alguns anos, Grant se convence da gravidade da doença de Fiona e decide, juntamente com ela, pela internação em uma clínica especializada (*Meadowlake*). Em função do regulamento aplicado aos novos residentes na clínica, nos primeiros trinta dias após a internação, Fiona não poderia receber visitas. Em cinquenta anos de casamento, eles nunca haviam se separado por um dia sequer, o que dá a dimensão do impacto sofrido por ele. É pela narrativa de Grant que conhecemos quem é Fiona e as mudanças que vão progressivamente tornando-a diferente ou mesmo irreconhecível aos olhos do marido. Ele descreve como ela inovou no corte de cabelo, algo até então inédito, e passou a ter outro gosto para roupas: “Quando foi que Fiona gostou de usar blusas floridas brilhantes e calça azul-ferrete?” – pergunta-se ele (p. 331). Mudou até o jeito de falar. Ela não costumava usar expressões floreadas antes, como as que agora empregava, quando interagia com Aubrey de modo carinhoso, chamando-o de “coração” (p. 337).

Contudo, as mudanças narradas por Grant não incluíam apenas aspectos que todos podiam ver (roupas, corte de cabelo, trejeitos linguísticos e gestuais), mas também características de personalidade, cujas oscilações mais sutis somente ele notaria. Até a forte conexão que sentiam, intermediada pelo humor e que, desde sempre, os levava a dar risada das mesmas coisas, se encontrava em processo de mutação. Grant percebia que estava pisando em ovos, especialmente nas situações relacionadas à doença, muitas delas engraçadas, mas não a ponto de ser tornarem objeto de riso ou piada. Quando ele pensava em compartilhar algo desse tipo com Fiona, ponderava: “[...] e se desta vez ela não achasse graça?” (p. 308).

É logo na primeira visita após a internação que Grant dá voz, em um diálogo com a enfermeira Kristy, à primeira (no sentido de primordial) inquietação que tem a ver com a manutenção dos laços narrativos: “Será que [Fiona] sabe quem eu sou?” (p. 323). Essa dúvida o tomou de assalto, durante a primeira visita — quando Fiona reagiu de modo incomum — e foi se tornando alvo de suas preocupações, pois a esposa passou a tratá-lo como a um estranho a quem ela tinha de suportar. A “gentileza distraída e sociável” com a qual ela o fazia impedia-o de lhe perguntar se ela se lembrava ou não dele como seu marido (p. 324).

É esse aspecto que gostaríamos de caracterizar como um *enfraquecimento dos laços narrativos mutuamente constitutivos das identidades pessoais*. Não está em questão apenas a identidade pessoal de Fiona, mas também a de seus próximos, principalmente Grant. O trabalho antropológico de Feriani (2017) relata uma imagem bastante apropriada: em uma reunião de um grupo de apoio a cuidadores-familiares, a coordenadora da ABRAz (Associação Brasileira de Alzheimer) explica que “[...] é como se os fios fossem se soltando aos poucos” (p. 534n). Esses “fios”, ousamos dizer, não são apenas neurológicos; são também fios da urdidura da trama narrativa.

A própria afeição que surgiu entre Fiona e outro residente, Aubrey, tornou a situação ainda mais surreal aos olhos de Grant. Fiona e Aubrey se tornaram inseparáveis, um verdadeiro casal: quando não estavam jogando *bridge*, caminhavam pelos corredores apoiados um no outro ou faziam longos passeios. Também assistiam a TV juntos, e Grant não se incomodava de acompanhá-los em alguma dessas atividades, esforçando-se para não cometer nenhuma intrusão, já que era uma pessoa alheia àquilo tudo, na maior parte do tempo. Para não incomodar Fiona, chega a restringir suas visitas a dois dias da semana apenas. Sentia-se patético por perseguir Fiona e Aubrey por toda parte e cada vez menos seguro de que tinha direito de estar ali, ao mesmo tempo que era incapaz de “sair de cena”.

No período em que transcorrem esses acontecimentos, pode-se dizer que Grant se torna a memória de Fiona, ou, em chave ricoeuriana, ele se torna o guardião da identidade pessoal dela. Grant acolhe a narrativa de sua esposa Fiona, tornando-se o terceiro narrador (*tiers-narrant*) ao conviver com ela. Ou seja, o conto é narrado por um terceiro narrador, Grant, e, quando Fiona perde sua memória, é como se dissesse “*narre no meu lugar*” (MICHEL, 2016, p. 238).

As lembranças que ele guarda de sua vida de casados (cinquenta anos de casados, conforme enfatiza) nos são comunicadas sem cessar, ao longo de todo o conto, e possibilitam que permaneça viva a identidade deles enquanto marido e mulher, Grant e Fiona. Se, como Ricoeur (1997), entendermos que a “conservação de si através do tempo” requer a interdição do esquecimento, Grant desempenha o papel de impedir que esse esquecimento ocorra, ao realizar o trabalho da memória pelos dois, de insistir que Fiona não se esqueça da sua existência, do passado que compartilharam, estando presente tanto quanto possível e até utilizando estratégias para fazê-la se lembrar de quem ela foi, de quem pode voltar a ser novamente. O fato de presentear-lá com o livro sobre a Islândia demonstra isso. E é justamente esse livro que Fiona está lendo quando, na cena final do conto, Grant vai visitá-la e descobre que ela voltara a ser a Fiona de antigamente, aquela que o reconhece como esposo, ignora quem seja Aubrey e o convida a irem embora juntos, confessando que temeu a possibilidade de ele abandoná-la ali.

Ricoeur (1997, 2007) afirma ainda que o trabalho da memória pode andar de mãos dadas com o trabalho de luto¹⁴. O luto é por ele definido como a reação a uma perda, ruptura ou mudança, a qual demanda do sujeito a reinvenção de si ou da relação com um objeto¹⁵ amado. Esse processo é oposto à melancolia, que é complacente à tristeza, à perda da autoestima e à entrega à lamentação. A situação vivida por Grant poderia ser enfrentada por ele, com base nesses ou em outros caminhos. Sobre isso, o que constatamos é que ele busca manter seu relacionamento com Fiona, apesar de nem o relacionamento nem Fiona serem mais os mesmos. A elaboração do luto pelas perdas reais e simbólicas então sofridas pelo casal acontece de modo singular.

“Qual é o trabalho colocado em operação no luto?”, indaga Ricoeur (2007, p. 86), para responder, na sequência, recorrendo a um enunciado freudiano: “O teste da realidade revelou que o objeto amado deixou de existir, passando a exigir que toda a libido renuncie ao vínculo que a liga àquele objeto. É contra isso que se produz uma revolta compreensível”. Ricoeur segue

¹⁴ Ricoeur parte de dois ensaios de Sigmund Freud para construir suas considerações sobre a relação entre o trabalho da memória e o trabalho do luto, diferenciando este do estado de melancolia. Os ensaios são “Rememoração, repetição, perlaboração”, de 1914, e “Luto e Melancolia”, de 1915.

¹⁵ Recorrendo à psicanálise, teoria com a qual dialoga Ricoeur nessa passagem, a noção de objeto pode remeter a uma pessoa, uma parte do corpo, uma ideia etc., podendo o objeto ser real ou fantasístico. Frequentemente, tem seu uso associado à noção de investimento. É comum, em psicanálise, afirmar-se que os sujeitos investem/ligam “[...] uma certa fração de energia psíquica a um objeto” (MEZAN, 1995, p. 55).

argumentando que podemos entender o custo elevado de “[...] tempo e de energia de investimento que essa obediência da libido às ordens da realidade requer”, tendo-se em vista que, para o sujeito que se encontra nessa situação, “[...] a existência do objeto perdido continua psiquicamente” (RICOEUR, 2007, p. 86, grifos nossos). A libido permanece ligada, nesse caso, ao objeto perdido, por meio das lembranças e expectativas associadas a ele.

A narrativa construída por Grant deixa entrever sua relutância em aceitar “as ordens ditadas pela realidade”. Ele chega a confessar que não se acostumou com o jeito como as coisas passaram a ser, após o agravamento da doença de Fiona e sua internação. Isso nos é revelado, no conto, na já mencionada cena da primeira visita à clínica, quando Grant fica assustado ao constatar que Fiona parece não saber quem ele é. Numa tentativa de consolá-lo, a enfermeira Kristy afirma: “As coisas vão e vêm o tempo todo e não há nada que se possa fazer. Você vai ver como é, quando começar a vir aqui depois de algum tempo. Vai aprender a não levar tão a sério. Aprender a aceitar dia a dia” (p. 324). Grant não somente se mostra cético, diante dessa possibilidade (a de acostumar-se à situação), como começa a travar uma luta incansável para manter viva sua versão favorita da esposa. Podemos dizer que ele guarda em si vestígios da identidade pessoal de Fiona; esta é parte dele.

A reação de Grant aos acontecimentos descritos no conto é singular, pois traz as marcas de sua subjetividade e da história particular que ele partilha com Fiona, mas não é incomum. A negação da doença e/ou a resistência às mudanças que ela acarreta costumam se fazer presentes, num primeiro momento de enfrentamento desse tipo de experiência. O estranhamento de familiares em relação a pessoas com Alzheimer é expresso de maneira muito pungente e precisa, em um relato colhido por Feriani (2017, p. 551): a filha de um paciente de Alzheimer conta que “[...] minha sensação é de que meu pai já não existe mais, apenas outra pessoa no seu corpo, é muito estranho tudo isso”.

Quando Grant narra as mudanças de Fiona e as suas próprias é que conseguimos melhor captar a estreita ligação entre memória e identidade pessoal. Como bem coloca Ricoeur (2007, p. 94), a questão-chave é “[...] a mobilização da memória a serviço da busca, da demanda, da reivindicação de identidade”. Nesse sentido, a fragilidade da identidade residiria na fragilidade das respostas às perguntas “quem?”, “quem sou eu?”, quando estas “[...] pretendem dar a receita da identidade proclamada e reclamada” (RICOEUR, 2007, p. 94). Ele ainda argumenta que haveria três causas para a fragilidade da

identidade, entre as quais destacamos duas que concernem mais diretamente à identidade pessoal: sua relação desafiadora com o tempo, a qual se embasa no resgate do passado, na avaliação do presente e na projeção do futuro; o confronto com outrem, percebido como uma ameaça para a identidade própria. Na verdade, o processo de inscrevermos nossas próprias identidades na “trama do viver-juntos” pode produzir em nossas autoestimas feridas reais ou imaginárias. Esse encontro com a alteridade e com o diferente não deixa de ser violento, em diferentes níveis (RICOEUR, 2007, p. 94-95).

Pode-se dizer que a grande questão do conto é levantada em torno desse luto parcial, suspenso e inacabado (inacabável?), que não consegue tomar forma. A questão, que recebe um tratamento sensível por Alice Munro, é a forma como a condição de Alzheimer impõe uma espécie de exílio, de deriva, às identidades (tanto da pessoa acometida quanto de seus próximos), expondo assim a frágil urdidura de laços narrativos da qual são compostas. O que o Alzheimer coloca é uma situação em que a permanência no tempo sob o modo da ipseidade é interdita, ou posta em suspenso, e, na melhor das hipóteses, deixa-se entrever apenas durante os lampejos de lucidez. A promessa do casamento, por conseguinte, é mantida de modo unilateral, por Grant, durante a maior parte do conto (embora haja *flashbacks* em que conhecemos seu passado adúltero); no exato momento em que Grant se dispõe a sair com Marian, esposa de Aubrey, Fiona tem um momento de lucidez, quando reconhece o livro sobre a Islândia que Grant lhe trouxera há tanto tempo.

A última cena do conto é um momento pungente de recuperação da ipseidade, por parte de Fiona. “Você poderia ter simplesmente entrado no carro e ido embora”, ela diz a Grant, “Simplesmente ido embora e me largado aqui. Largado. Largado.” (p. 357). Ao que Grant responde: “nem pensar”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de Paul Ricoeur, podemos compreender que o problema da identidade pessoal requer que a permanência no tempo seja concebida em pelo menos duas maneiras distintas: aquela que se pergunta pela permanência de um substrato aos moldes das substâncias físicas (mesmidade), e aquela que tem a ver com a manutenção de um “si”, o qual se esforça ativamente em ser sempre o mesmo (ipseidade). Ainda com Ricoeur, podemos asseverar que há um plano de narrativa – o dos “próximos” – no qual são tecidas as tramas de

narrativa que mobilizam mesmidades e ipseidades, de sorte a constituir as identidades pessoais das pessoas.

O conto “O urso atravessou a montanha”, de Alice Munro, permite entrever como essa rede opera no microcosmo de um casamento. No conto, a forma como a rede funciona é tematizada pelo que ocorre quando ela falha – a saber, quando um dos cônjuges é acometido pela doença de Alzheimer. A perda de memória, com a consequente perda do conteúdo narrativo sobre si e sobre os próximos, produz um enfraquecimento dos laços narrativos mutuamente constitutivos das identidades pessoais. Possuímos apenas emaranhados de histórias de Fiona que são narrados por um terceiro narrador, mas que não ensinam uma trama sólida de sua história por parte dela mesma.

Nesse sentido, a narrativa vai além da relação com o modo ficcional estabelecido por Ricoeur, trata-se de uma constante procura pela mediação fundamental de contar histórias, ou seja, a história de cada sujeito está sempre à procura de alguém que possa narrá-la, em que “[...] o sujeito tem necessariamente que descobrir ou redescobrir a sua identidade no seio da sociedade, na relação com os outros, e essa é, seguramente, a sua mediação fundamental - mais do que aquela que mantém com os textos” (HELENO, 2002, p.120). Ao final do conto, quando Fiona recupera sua memória, retoma sua identidade, reconhecendo novamente Grant como seu esposo, é como se ela redescobrisse sua identidade que até então era mediada por ele. Além disso, esperamos ter mostrado que a dimensão social, sob o aspecto da memória e narrativa, é um componente indissociável da identidade pessoal.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos aos pareceristas anônimos, por suas contribuições e sugestões, as quais melhoraram muito este artigo. Jerzy Brzowski gostaria de agradecer a Cristian Santiago Kraemer e Italo Lins Lemos pelas discussões sobre cognitivismo em filosofia da ficção.

BRZOZOWSKI, J. A.; SILVA, I. M. M.; PAGNUSSAT, J. I am a network of narratives: approximations between Paul Ricoeur and Alice Munro. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 4, p. 65-84, Out./Dez., 2022.

ABSTRACT: In this article, we intend to address the role of memory and narrative in the constitution of personal identity, based on Alice Munro's short story "The Bear Came Over the Mountain" and the theoretical concepts of Paul Ricoeur (especially in *Oneself as Another*). This movement will allow us to underscore the idea that, contrary to what part of the analytical literature on identity and narrative has held, it is not just what we might call *self-narrative* that plays a role in maintaining personal identity. Instead, we recover the Ricoeurian idea of a network of narratives or tangled of stories, in which self- and hetero-narratives are entangled, thus providing support to the identities it captures.

KEYWORDS: Identity. Narrativity. Alzheimer's disease. Alice Munro. Paul Ricoeur.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação:** formas e transformações da memória cultural. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

BOTTON, João Batista. Mesmidade, ipseidade, vontade: as aporias da noção ricoeuriana de subjetividade. **Impulso**, Piracicaba, v. 24, n. 59, p. 25-34, 2014.

CORÁ, Élsio José. A hermenêutica do si-mesmo e a identidade narrativa em Paul Ricoeur. **Studium: Revista de Filosofia**, Recife, n. 13-14, p. 31-49, jul. 2004.

ÉTIENNE, Jacques. La question de l'intersubjectivité – Une lecture de Soi-même comme un autre de Paul Ricoeur. **Revue théologique de Louvain**, v. 28, p. 189-215, 1997.

FERIANI, Daniela. Rastros da memória na doença de Alzheimer: entre a invenção e a alucinação. **Revista de Antropologia**, v. 60, n. 2, p. 532-561, 2017.

FERNANDES, Sara M. de Matos Roma. Identidade narrativa e identidade pessoal: uma abordagem da filosofia de Paul Ricoeur. **Revista Philosophica**, Lisboa, p. 75-94, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do *cogito ferido*: Paul Ricoeur. **Estudos Avançados**, São Paulo, p. 261-272, 1997.

GIBSON, James. Interpreting Words, Interpreting Worlds. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**, v. 64, n. 4, p. 439-450, 2006.

GIBSON, James. Cognitivism and the Arts. **Philosophical Compass**, v. 3, n. 4, p. 573-589, 2008.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 2015.

HELENO, José Manuel. À procura de um narrador: Ricoeur e a identidade narrativa. **Phainomenon**, Lisboa, n. 04, p. 111-122, 2002.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Trad. Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.

LIBERA, Alain de. **Archéologie du sujet**. I. Naissance du sujet. Paris: Vrin, 2007.

LISBOA, Marcos José Alves. O conceito de identidade narrativa e a alteridade na obra de Paul Ricoeur: aproximações. **Impulso**, Piracicaba, v. 23, n. 56, p. 99-112, jan./abr. 2013.

MALUFE, Annita Costa. A identidade vazia ou o si-mesmo como nada (Z, personagem de um conto de Juliano Pessanha). **Uniletras**, v. 30, n. 2, p. 399-408, jul./dez. 2008. Disponível em <http://www.uepg.br/uniletras>. Acesso em: 11 set. 2017.

MASLIN, Keith. **Introdução à Filosofia da Mente**. São Paulo: Artmed, 2009.

MEZAN, Renato. **Psicanálise e judaísmo**: ressonâncias. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

MICHEL, Johann. Narrativité, narration, narratologie: du concept ricoeurien d'identité narrative aux sciences sociales. **Revue européenne des sciences sociales**, v. XLI, n. 125, p. 125-142, 2003.

MICHEL, Johann. Da substituição narrativa. In: NASCIMENTO, Cláudio Reichert do; WU, Roberto (org.). **Pensar Ricoeur**. Porto Alegre: Clarinete, 2016. p. 223-241.

MOURATIAN, Anaïd. Paul Ricoeur et la mémoire des proches. **Études Ricoeuriennes**, v. 10, n. 1, p. 88-101, 2019.

MUNRO, Alice. O urso atravessou a montanha. In: Ódio, Amizade, Namoro, Amor, Casamento. Trad. Cássio de Arantes Leite. 2. ed. São Paulo: Globo, 2013.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICOEUR, Paul. L'identité narrative. **Esprit**, n. 140/141, p. 295-304, 1988.

RICOEUR, Paul. O que é um texto? In: RICOEUR, Paul. **Do texto à ação**: ensaios de hermenêutica II. Portugal, Porto: Rés, 1989. p. 141-162.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa** - Tomo I. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994.

RICOEUR, Paul. **Leituras 2**: A região dos filósofos. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa** - Tomo III. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

RICOEUR, Paul. Entre mémoire et histoire. **Projet**, n. 248, p.12, 1996-1997.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Escritos e Conferências I: em torno da psicanálise**. São Paulo: Loyola, 2010.

RICOEUR, Paul. Entre tempo e narrativa: concordância/discordância. Trad. João Batista Botton. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 125, p. 299-310, jun. 2012.

RICOEUR, Paul. **O Si-Mesmo como Outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. **Escritos e Conferências III: antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 2016.

RIPA, Luisa. La construcción narrativa identitaria como forma de construcción del mundo de la vida: “irrealidade” y “prueba” del dolor. **Peri**, v. 07, n. 01, p. 170-185, 2015.

SCHAPP, Wilhelm. **Envolvido em histórias: sobre o ser do homem e da coisa**. Trad. Maria da Glória Lacerda Rurack, Klaus-Peter Rurack. Porto Alegre: Fabris, 2007.

STRAWSON, Galen. Against Narrativity. **Ratio**, v. XVII, n. 4, p. 428-452, 2004.

Recebido: 28/03/2022

Aprovado: 31/05/2022

A PRELIMINARY STUDY ON A *MIRROR OF JAPAN* (RIBENYIJIAN)¹

Jie Tong²


Ji Ma³

Abstract: After the reign of Emperor Jiajing of the Ming Dynasty, as the Japanese pirates' problem became more and more serious, books devoted to the study of Japan began to be published. Among them, the most important ones are *A Brief Survey of Japan* (Ri Ben Kao Lue), *A Compilation of Japanese Maps* (Ri Ben Tu Zuan), *A Mirror of Japan* (Ri Ben Yi Jian), *A Survey of Japan* (Ri Ben Kao), *A Record of Japanese Customs* (Ri Ben Fen Tu Ji), and *A Biography of Japanese Pirates in Qiantai* (Qian Tai Wo Zhuan). Out of these, *A Mirror of Japan* is a special one. In addition, there are also special books that depict the general ambiance of Japan, such as *A Collection of Coastal Military Maps* (Chou Hai Tu Bian), *Resistance to Japanese Pirates in Ming Dynasty* (Huang Ming Yu Wo Lu), the *Compilation of Coastal Defense* (Hai Fang Zuan Yao) and the *Continuation of Coastal Defense Category in Zhedong and Zhexi Regions* (Liang Zhe Hai Fang Lei Kao Xu Bian). Zheng Shungong, the author of the book *A Mirror of Japan*, visited Japan twice, so many contents in the book are based on his own experience and knowledge. Therefore, the breadth and scope of his research on Japan had gone beyond the similar literature of the Ming Dynasty. Moreover, the Japanese pirates' record and analysis in the book are of great research value. Before the publication of Huang Zunxian's *Annals of Japan* (Ri Ben Tu Zhi), *A Mirror of Japan* was one of the highest levels of monographs on Japan in ancient China.


Keywords: *A Mirror of Japan* (Ri Ben Yi Jian). Zheng Shungong. Monographs on Japan. Coastal-defense literature. Resisting-Japanese literature.

¹ This research is supported by Zhejiang Provincial Philosophy and Social Science Planning Project "Research on Zhejiang coastal defense documents in Ming Dynasty" (13JDHY02Z).

² Ph. D. Ningbo University Donghai Academy, Ningbo University, Ningbo, 315211 – China.

 <https://orcid.org/0000-0001-8703-5246>. E-mail: t8250101@126.com.

³ Ph. D. School of Humanities and Communication, Ningbo University, Ningbo, 315211- China.

 <https://orcid.org/0000-0003-2223-6535>. E-mail: maji@nbu.edu.cn.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p117>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUCTION

In 1523 (the second year of Jiaping in the Ming Dynasty), Jeong went to Kyoto with Japanese monk Changho on a mission to Japan. In 1555 (the 34th year of Jiaping in the Ming Dynasty), he again volunteered to be dispatched to Japan and was allowed to set out in May 1556. As for the reason for Zheng Shungong's mission to Japan, it is said that: "In the year of Yimao (the 34th year of Jiaping in Ming Dynasty), he went to The Prefecture to make a statement that Meng Shengming would not be guilty of stupidity. He sent the military department to the governor's army gate and sent his letter to Zhejiang province to discuss the situation. He was sent to Japan, interviewed the barbarians' situation, randomly opened an oracle, and returned to the implementation of the report (ZHU, 2014, p. 201)." As Japanese pirates ravaged the southeast coast of China, the Ming court carried out a policy of opening up a wide range of channels to allow people from all walks of life to present their suggestions. The Ming Dynasty also issued a notice in this regard: "One person should be appointed, but those who defend the Japanese army should have open disclosure cards and come to the headquarters from time to time for selection (ZHU, 2014, p. 211)." It was under this background that Zheng Shungong volunteered to go to Japan with the permission of the Ming Dynasty.

Zheng Shungong's "A Mirror of Japan" is an important historical material for the study of Japanese pirates and Sino-Japanese relations in the Ming Dynasty. In recent years, this book has earned accolades from academic circles because it also records the relevant contents of Diaoyu Island and takes into account the jurisdiction of Diaoyu Island in ancient China. However, due to various reasons, the book *A Mirror of Japan* has had limited circulation in history and has not been recorded in various bibliographies of the Ming and Qing Dynasties. During the period of the Republic of China, Wang Yong's Catalogue of Coastal Defense in the Ming Dynasty and Wu Yunian's Historical Records of Japanese Pirates in the Ming Dynasty collected no less than 150 books of literature on resisting Japanese pirates in the sea, but none of them recorded the book *A Mirror of Japan*. This has continued to the present day. So far, no scholars have systematically collated *A Mirror of Japan*. Taiwan scholar Zheng Liangsheng, based on the photocopies of the old copies in the 28th year of the Republic of China ("One Mirror of Japan" in the 28th year of the Republic of China is based on photocopies of old manuscripts, with a total of five volumes. According to Japanese scholar Watanabe Sano's "One Mirror

of Japan”: Introduction to Japan at the End of the Ming Dynasty” textual research, this manuscript is a copy of the ancient bookstore in Wendian Pavilion on Longfusi Street, Beijing.), collated the contents of volumes 6 to 9 of the book. In addition, academic circles failed to explore the origin, compilation style, ideas, and other contents of *A Mirror of Japan* at the time. There were only Historical Materials of Portugal and Australia in *A Mirror of Japan* by Tang Kaijian (1995, p. 23), research on the Collections of Japanese Sea Charts, and the maritime routes between China and Japan in the Ming Dynasty by Zhu Jianqiu (2000, p. 35), Japanese Pirates’ Historical Materials in Zheng Shungong’s *A Mirror of Japan* by Zheng Liangsheng (2001, p. 35), Zheng Shungong and his *A Mirror of Japan* by Shi Peilei (2010, p. 21), Zheng Shungong’s Voyage to Japan by Zheng Changyong. Moreover, there were also only a few articles available about Zheng Shungong’s biography and the writing of *A Mirror of Japan*, such as Bian Li’s textual research on Zheng Shungong’s native place, life story, and diplomatic mission to Japan in the Ming Dynasty (ZHU, 2014, p. 231).

Historically, after the completion of “*A Mirror of Japan*”, it was not published in large numbers, resulting in restricted circulation. The original edition has not been found, and some manuscripts persevered in the Qing Dynasty. According to the Japanese scholar Nakajima Kei’s statistics, there are fourteen collections of six major types of “*A Mirror of Japan*” that we have a record of thus far. There are two more common versions now: one is the photocopy of the old manuscript in 1939 (the twenty-eighth year of the Republic of China) mentioned above. The Japanese scholar Watanabe Sano called his manuscript a copy of the ancient bookstore in the Palace of Wendian Pavilion on Longfusi Street in Beijing. The other is a transcript completed by Hiroshi Mikoshiri in 1937. The Japanese manuscripts include the collection of the National History Research Office of Kyoto University and the collection of the Affiliated Library of Kyoto University. Mitsujiri Hiroshi is based on these two manuscripts.

A Mirror of Japan, written by Zheng Shungong of the Ming Dynasty has 16 volumes which are divided into three parts (BIAN, 2017, p. 16). Among them, Fhai Tujing has three volumes to mainly record the author’s travels to Japan. Zheng Shungong set out from Guangzhou and sailed through Wuqiu Mountain to Arima Island in Japan. The ship encountered a typhoon and drifted to the country of Bungo, Japan. Bungo Kingdom was one of Japan’s decree-based countries, and it is about the area except for the northern

part of the current Oita Prefecture. The lord is the town of Yuanyi, a daimyo during the Warring States Period of Japan (i.e., Otomo Zonglin). Zheng Shungong's return route first started from Fenghou Kingdom, passed through Horseshoe Reef located on the south side of the Five Islands and northwest of Yakushima Island, wound through Da and Xiaoliuqiu, and finally returned to Guangzhou after a 40-day voyage. The southeastern coast is raging, and Zhejiang and Fujian are the most poisoned by Japanese pirates. Although Zhejiang and Fujian have relatively mature sea routes to Japan. In order to avoid Japanese pirates, Zheng Shungong, from the perspective of travel safety, after weighing, chose to travel to and from Japan via Guangdong. The first volume, WanLiChangGe, describes Zheng Shungong's courses and the islands he passed through during his sailing after he went from Guangdong to Japan. The second volume, Cang Hai Jin Jing, contains many maps to mainly record the situation of the islands in the sea along the way. The third volume, Tian Shi Ji Cheng, focuses on the geographical situation of Japan and his whereabouts of himself, and the mission. The fourth volume, Jue Dao Xin Bian, aims to record the geography of Japan, territory and division. Volume I contains a number of maps of Japan with explanations, including those drawn by Japanese visitors and Ming people, as well as those drawn by Zheng Shungong himself. Zheng Shungong's *"A Mirror of Japan"* "New Edition of Absolute Island" includes the following 11 kinds of maps: "China's East Overseas Fence Japan Travel Base Map", "Bungo Island Barbarian Drawings", "First Azusa Examination Sketches", "Continued Azusa Examination Sketch, Map of Guangyu Map, Map of Japanese Maps, Map of Yidu City Gate, Map of Yiwang Palace, Map of Kubo Palace, Map of Shanchengfang City, Hirado Island picture". The other three volumes introduce mountains and rivers of Japan, prefectures and counties, lanes and markets, daily utensils and so on, and each of them is explained and examined according to the type family. The nine volumes of Qiong He Hua Hai are the focus of the book, of which volumes 1 to 5 deal with the history, language, culture, politics, economy, products, climate and even folklore and religion of Japan. Similarly, volumes 6 to 9 mainly record the traffic situation between China and Japan before the Longqing Period of the Ming Dynasty, as well as the contents related to Japanese pirates. The articles in each volume are listed in the table below (ZHENG, 2017, p. 56):

Table 1- Contents of each volume in *A Mirror of Japan*

Volume 1	Introduction, climate, geographical position, water source, seasons, race, surname, country names, nationals
Volume 2	Territory, cities, strategic posts, bridges, roads, rooms, people, treasures, plants, birds and beasts, utensils
Volume 3	Collective deliberation, drawing, ritual and music, patrol, colors, clothing, men and women, body, hairpin, marriage, farming and sericulture, twist flax fibres and weave, woodcutting and animal husbandry, fishing and hunting, diet, medicinal cakes (attached with targeted diseases), funeral, ghosts and gods, Buddhist doctrine
Volume 4	Culture and education, books, characters, salutation, events, poetries and proses
Volume 5	Message: Astronomy (61), geography (246), seasons (120), characters (164), palaces (86), utensils (294), birds and beasts (247), flowers and trees (245), body (166), clothing (75), treasures (35), food (96), literature and history (57), voice and countenance (122), heavenly stems and earthly branches (34), divinatory symbols (8), numbers (30), and versatility (1,315)
Volume 6	Sailing, marine fairs, escaping, capture and conquest
Volume 7	Tribute, memorial to the Emperor, official communication, kanhe, tribute period, tribute person, tribute object, tribute ship, tribute road, wind and flood, water and fire, diplomatic missions, city ship, reward, seal, tally granting
Volume 8	Appraising through discussion
Volume 9	Jieshi, Haishen

Source: our production

The categories in the book *Qiong He Hua Hai* are mentioned in great detail. Among them, contents such as “strategic posts”, “bridges”, “roads”, “houses”, “collective deliberation”, “farming and sericulture”, “twist flax fibres and weave”, “woodcutting and animal husbandry”, “fishing and hunting”, “diet”, “medicinal cakes”, “ghosts and gods”, “Buddhism doctrine” and so on are not found in other Japanese research books of Ming Dynasty, so it has a very high research value. Before the Ming Dynasty, research in China on Japan mainly focused on the official history of the past dynasties, which were mainly based on hearsay or copied according to tradition, and few materials were originating directly from Japan. Since the Jiajing period of the Ming Dynasty, there have been several books on the prevention and control of

Japanese pirates and the study of Japan, which benefited from the support of local governors and officials on the one hand, and was also spearheaded by the liberal policies of the Ming royal court on the other. Among the works on studying Japan, the most important ones are “A Brief Survey of Japan”, A Collection of Coastal Military Maps, *A Mirror of Japan*, A Study of Japan, etc. However, *A Mirror of Japan* is the greatest on the subject, which is briefly analyzed below.

1 UNPRECEDENTED NUMBER OF MESSAGES RECORDED

The special books on Japan in the Ming Dynasty often include a column of messages. The so-called message is to mark the pronunciation of Japanese vocabulary with Chinese characters. Such stylistic rules and layout first appeared in Xue Jun’s A Brief Survey of Japan for helping the officers and soldiers defending waters from Japanese pirates understand them more profoundly, to attain an advantage of knowing themselves and the enemy, as his autobiography says:

If it weren’t for the polite words spoken by the wise kings of the previous generation, the scholars wouldn’t dare to speak, so their dialect is not worth mentioning. Words are the voice of the heart. Through their voices, we can observe the inner hypocrisy and truth. Therefore, marking pronunciation with Chinese characters is like marking and distinguishing in Chinese. It is used to help soldiers on the border to know more, and it is also a defense method. So readers don’t have to over-interpret these messages if there are any unreasonable places. (JUN, 1797, p. 41)

The A Brief Survey of Japan was written in 1523. While those in the book A Collection of Coastal Military Maps 1561, which has more accurate studies and events, have more content than those in the former, but copies the Collections’ messages, including astronomy (11), seasons (17), geography (9), directions (6), treasures (8), characters (64), affairs (91), body (14), utensils (44), clothing (10), diet (20), flowers and trees (9), birds and beasts (11), numbers (16), and versatility (27), totaling 357 which are divided into 15 categories.

A Mirror of Japan was written a little later than A Collection of Coastal Military Maps. It contains topics such as astronomy (61), geography (246), seasons (120), characters (164), palaces (86), utensils (294), birds and beasts

(247), flowers and trees (245), body (166), clothing (75), treasures (35), diet (96), literature and history (57), voice and countenance (122), heavenly stems and earthly branches (34), divinatory symbols (8), numbers (30), and versatility (1,315), totaling 3,401 which are divided into 18 categories.

A Study of Japan was also written in the Wanli period. Topics analysed in this book include astronomy (40), seasons (17), climate (6), day and night (12), months (13), number of days (30), today and tomorrow (11), five elements (5), sexagesimal cycle (10), twelve branches (12), a cycle of sixty years (11), geography (32), charcoal (16), palaces (40), cities (14), countries (8), directions (9), characters (30), monarchs and ministers (26), officials (6), military and civilian (8), religious sects (11), crafts (19), scumbags (14), heavy patients (17), relatives (44), greetings (6), body (67), clothing (23), bedding (9), piece goods (14), colors (12), the five cereals (14), diet (30), harmony (12), cooking (12), numbers (16), calculation (28), utensils (40), internal organs (22), craftsman's tools (6), farm tools (6), rig (20), horse gear (6), stationery (26), military equipment (28), percussion instrument (20), spices (9), medicine (6), treasures (31), flowers and trees (22), fruits (22), vegetables (31), weeds (8), birds and beasts (11), personnel (119) and island names (71), totalizing 1,208 which are divided into 57 categories.

The above statistical data shows that the messages recorded in *A Mirror of Japan* are the most voluminous, which is almost ten times as many as that in *A Brief Survey of Japan* and *A Collection of Coastal Military Maps*, and the classification is slightly more detailed. There are 57 kinds of messages recorded in the book *A Study of Japan*, but the number of them is about one-third of that in *A Mirror of Japan*. So many messages have been recorded in *A Mirror of Japan* for enabling Chinese people to know more about Japan.

By comparing the same message words in “Japanese Examinations”, “Chaohai Map Compilation”, “Japanese Examinations” and “*A Mirror of Japan*”, the following phenomena are found (ZHENG, 2017, p. 66). First, the remarks in “*A Mirror of Japan*” are closer to the standard Japanese pronunciation, and are mainly based on Japanese reading (original Japanese pronunciation), or both Japanese reading and phonetic reading are marked at the same time. Second, compared with “Japanese Examinations”, “Chaohai Map Compilation” and “Japanese Examinations”, “*A Mirror of Japan*” also has its wrong parts, such as the word “Shao”, the Japanese one marked with the pronunciation of “small”, “Zhi” “Easy World”. The other three books marked “Sugu is water” and “Shugu is water” are all correct. Three, the Japanese

words in “*A Mirror of Japan*” feel rather biased, such as the word “head”, “Japanese Research Brief”, “Chou Hai Tu Bian”, and “Japan Kao” respectively use the words to pronounce “Azhuma, Keshulai” and “keshulai”. “Cheng Lai” and “Kecheng Lai” are the pronunciations of daily finger words, while the pronunciation of “Hotai” is relatively uncommon for the corresponding word in “Japan One Mirror”. Fourth, the hometown of Xue Jun, the author of “Review of Japan”, is Ningbo, and the message in “Chaohai Tubian” was corrected by the author Zheng Ruozeng who sent Ningbo merchants and envoys to Japan. The author of “One Mirror of Japan”, Zheng Shungong, is from Huizhou. Reflected in the Chinese pronunciation of the same message words in each book, there is a big difference in pronunciation due to the disparities between the Ningbo dialect and the Hui dialect. Follow the dialect pronunciation and discover some interesting phenomena. For example, from the pronunciation of modern Mandarin, “Japan One Morris or” is recorded as “Mimi” (mimi), which is closer to Japanese “みみ”, and “Japanese Examinations” and “Chouhai Tubian” are recorded as “Meimei” because “meimei” in Ningbo dialect is also pronounced “mimi”, so both are accurate pronunciations in the context at the time. Five, for example, the Chinese word “Niu” is pronounced “Niao Shi” in the message of “One Mirror of Japan”. In other books, it is “Hu Shui”. This is due to differences in the author’s origin and dialect pronunciation, resulting in deviations when translating the pronunciation of the same Chinese vocabulary.

At present, the Japanese invasion has not yet subsided, the people’s pain has not passed, and the war is raging everywhere. To win, barbarians will resort to deception and sophistry, while those with good morals should be loyal to the gods they believe in. For both of them, it is also useful to use messages and phonetic symbols. According to the investigation, during the last years of Jiaping, there were two cases of intercepting and killing Japanese tribute missions. In Yinxian, Xue Jun wrote a book *A Survey of Japan*, which divided a total of more than 300 messages into 15 categories. It is concluded that even if the original pronunciation of Japanese is followed in letter and spirit, there will inevitably be mistakes when one does not know Japanese at that time. Nowadays, thieves and bandits come one after another, and it is difficult to distinguish between one enemy from another. Soldiers have all kinds of misleading information. Later, I learned that Japanese consists of 47 words, which can be translated into Chinese characters, adjusted for phonetic notation, and can be used for translation. Therefore, the colloquial language used in daily communication is divided into 18 categories, with all

phonetic notations below Japanese words. People need to be familiar with the pronunciation of words and Japanese culture. This needs to be disseminated to the border areas so that the soldiers could not mislead and the generals would not be charged with deceiving the monarch. This is the proof of the exercise based on this article (ZHENG, 2017, p. 72).

It is reasonable that the messages recorded in *A Study of Japan* are more in volume than those in *A Brief Survey of Japan*, *A Collection of Coastal Military Maps*, and *A Mirror of Japan* because the book came to the surface later. In addition, through comparison, we can find that a lot of the contents of *A Study of Japan* are excerpts from *A Brief Survey of Japan* and *A Collection of Coastal Military Maps*. Therefore, its author must have read the above two books. According to the fact that the messages in *A Study of Japan* were divided into 57 categories, we can infer that the author had tried his best to collect all the relevant available information. However, it is 2,200 less than *A Mirror of Japan*. Therefore, it can be assumed that the author of *A Study of Japan* had never read *A Mirror of Japan*. Besides, Wang Yong's *Records of Coastal defense Maps in Ming Dynasty (MingDaiHaiFangTuJiLu)* and Wu Yunian's *Records of Japanese Pirates in Ming Dynasty (MingDaiWoKouShiJiZhiMu)* together recorded no less than 150 kinds of Japanese defense works in Ming Dynasty, but not *A Mirror of Japan*. All these reflect the limited spread of *A Mirror of Japan* in the Ming Dynasty and even in later generations, but it does not mean that the book is of low value.

However, it is interesting to note that Zheng Ruozeng, the author of *A Collection of Coastal Military Maps*, once saw the book. Fortunately, this is recorded in Zheng Shungong (1556, p. 89)'s *A Mirror of Japan* as below:

As the announcement document reached women, an official named Zheng Ruozeng heard about the book and wanted to know more about it. So Zheng Shungong took out this book for Zheng Ruozeng to read. After reading this book, Zheng Ruozeng said: "In the past when I compiled *A Collection of Coastal Military Maps and Compilation of Japanese Maps*, the news about the Japanese and foreigners was not true. It's a pity that I read this book so late. And now I can finally revise my work concerning it". Zheng Shungong insisted that this was not necessary. Zheng Ruozeng said: "Because this is closely related to the affairs of state, I will definitely do it." Alas, even though I have never compiled such books, I would feel pity that I did not see Zheng Shungong's book as early as possible when I first saw it. If a man has great ambition and is devoted to his country, how can he not want to see Zheng Shungong's book earlier?

According to this paragraph, Zheng Shungong was quite famous at the time. Zheng Ruozeng had taken the initiative to visit him because he knew that Zheng Shungong had personally gone to Japan and was familiar with Japan. As an aide to governor Hu Zongxian, Zheng Ruozeng devoted himself to the study of Japanese pirates and Japan. He was the leading expert in the study of Japan at that time. However, after reading the *A Mirror of Japan*, he still said with emotion that “In the past when I compiled A Collection of Coastal Military Maps and Compilation of Japanese Maps, the news about the Japanese and foreigners was not true. It’s a pity that I read this book so late. And now I can finally revise my work concerning this book”. In this regard, Zheng Shungong politely expressed humility. But Zheng Ruozeng said, “Because this is closely related to the affairs of state, please don’t be self-effacing.” Zheng Ruozeng had a heartfelt affirmation of *A Mirror of Japan*. Although the book has not been widely spread since its completion, some people who have known about it have affirmed its value. From the perspective of seeking truth, it is gratifying to find a confidant.

2 A FIELD SURVEY OF JAPANESE GEOGRAPHY

Zheng Shungong, a native of Xin’an, visited Japan twice. The first time was in May 1529, the eighth year of Jiajing. He travelled with the Japanese monk to Kyoto to identify the Chinese and Japanese medicine for Hatakeyama Yoshinobu. In 1556, at the Yang Yi’s behest, governor of Zhejiang Province, he went to Japan to appease Japanese pirates. As for his second visit to Japan, according to the first volume of *Juedao Xinbian*, Zheng Shungong stayed there for half a year. Generally speaking, it is very difficult for ordinary people to acquire 3,401 Japanese words within half a year. Hatakeyama Yoshinobu was a daimyo (a powerful lord) that governed Noto (now Ishikawa-gun) at the time. That is to say, Zheng Shungong had been to the Noto Peninsula in Honshu. It can be judged that Zheng Shungong knew Japan pretty well even before his second visit to Japan. Among the numerous writers who wrote books on Japanese Studies in Ming Dynasty, only Zheng Shungong had ever been to Japan. Therefore, many records about Japanese geography in *A Mirror of Japan* are more accurate than in other related works, and some contents are not found in other books altogether.

For example, the description of the territory of Japan in *A Brief Survey of Japan* is as follows:

It is an island country on the sea in the southeast of our country, built leaning the mountains, with the west and the south facing the sea. A mountain lies in the northeast corner. The vast expanse is thousands of miles away. The distance from Maoren Country (now Sakhalin) in the northeast corner to Wenren Country (the place where Proto-Japanese live) is about 7,000 Li. It is about 4,000 Li to the Dwarf Country on the sea south of the island. There is a river along the west. From the west, you can see Danluo (now Jeju) on the opposite side. Over 12,000 miles across the sea, there are Paekche, Redang, and Daifang County. (XUE, 1996, p. 19).

The records in *A Collection of Coastal Military Maps* are relatively simple:

Japan, that is, ancient Yamato, far away from the Chinese central mainland across the sea. It is an island country. According to the *Book of Sui*, it is located southeast of Paekche and Silla, with a land and water area of 1,500 km². The terrain is high in the east and low in the west. (ZHENG, 2007, p. 154).

Japan lies in the east of the sea. Its terrain is like a lute, thousands of miles from east to west and hundreds of miles from south to north (ZHENG, 2007, p. 176).

The description in *A Study of Japan* is a little more in detail:

Japan, the ancient Yamato, an island country, located southeast of Paekche and Silla, has a terrain like a lute, high in the east and low in the west, thousands of miles from east to west and hundreds of miles from south to north. (LI, 1983, p. 119).

Let's look at the description in *A Mirror of Japan*: "According to my investigation, the whole land of Japan is vast, about 3,870 li from east to west and 530 Li from north to south." (ZHENG, 1939, p. 97).

Japan, the ancient Yamato, is an island country on the sea in the southeast of our country. Tsukushi no Kuni (now Kyushu), that is, Juxie (an ancient Japanese tribe) is located in the west of the country. It is more than 7,000 Li northeast of Guangzhou and 5,500 Li from Fujian. It is more than 1,700 Li from Zhejiang, more than 3,000 Li from Huai, less than 3,000 Li from Qi, and more than 2,000 Li from Liao. It is 1,440 Li from Tsukushi no

Kuni to South Korea and 480 Li from Tsushima in the west of Tsukushi no Kuni to South Korea (ZHENG, 1939, p. 104).

Zheng Ruozeng's first paragraph was quoted from the Book of Sui, and the second paragraph pointed out that "Japan lies in the east of the sea. Its terrain is like a lute, thousands of miles from east to west and hundreds of miles from south to north, and the island of Kyushu lies in the west of the southern tip of Japan. Although Zheng Ruozeng's description is not accurate, it is already very concrete in terms of the Chinese understanding of Japan at that time. A Study of Japan is probably a combination of the records of A Brief Survey of Japan and A Collection of Coastal Military Maps. However, the saying "it is located at the southeast of Paekche and Silla" is just as wrong as that in A Brief Survey of Japan. It is most specifically recorded in *A Mirror of Japan* that "Japan is 3,870 Li from the east to the west, and 530 Li from the north to the south". As in Ming Dynasty, one Li is about 490 meters, and the record by Zheng Shungong is roughly accurate after conversion. Compared with the other three books, Zheng Shungong's description of Japanese territory is the most reliable. In addition, Zheng Shungong also recorded the courses in Japan from Guangdong, Fujian, Zhejiang, Shandong, Liaoning, and even Korea. Such a detailed record is far beyond the other books.

According to the records in *A Mirror of Japan*, Zheng Shungong seems to have visited many places in Japan, such as his description of the climate in Japan, Note:

There are four distinct seasons on this island. For the part southeast of our country, just like what is described in the Book of Han and the Record of Sui, both the land and the climate are warm. Since this area is warm, the frost begins in the midwinter. For the part northeast of our country, both the land and the climate are cold, the snow on Mount Fuji in the Suruga River does not disappear all year round. I did not know this before. (ZHENG, 1939, p. 87).

In his book, Zheng Shungong mentioned "Mount Fuji", and described that "snow did not disappear in four seasons" around it, and also said that "I did not know this before". From his tone of voice, he seemed to have been to Mount Fuji. If so, Zheng Shungong should have visited many places on Honshu Island during his first visit to Japan. This can be confirmed by his description of Japanese roads

The roads in Japan extend in all directions, much like the thoroughfares in northern China. The road from Oosumi to the capital is like the rugged mountain road in southern China. The roads from Yamashiro no Kuni to Kantarea are open to traffic. But the roads from Tosanokuni to its capital are all narrow, so the most convenient way of transportation is by boat (ZHENG, 1939. p. 97).

From Zheng Shungong's description, he has a very intuitive understanding of the road traffic in Japan, and he has likely visited these places. In addition, the paragraph mentions that "the roads from Tosanokuni to its capital are all narrow". If these records were obtained by Zheng Shungong through his personal experience, he must have also arrived at Shikoku Island in Japan.

3 JAPANESE VIEWS AND ANALYSIS OF JAPANESE PIRATES

A Mirror of Japan has a very detailed record of Japan, involving history, politics, territory, products, customs, culture, language, and so on. Many of the contents are what Zheng Shungong saw and heard after he visited Japan. For example, his description of Japanese etiquette:

According to the Book of the Han Dynasty, half-squatting shows respect in etiquette. In the Records of Sui, it is pointed out that people should sit with their legs crossed. In Textual Research, it is believed that people salute with their hands folded over their chests, regardless of rank or inferiority, without the etiquette of bowing or kowtow. Nowadays, according to Japanese etiquette, when ordinary people enter the the princes and nobles' family, they must first take off the clogs or shoes and the knives they wear. When entering the door, they need to kneel on the ground outside the hall and enter only after they are allowed to do so. They should answer whatever the host asks and leave immediately after answering all the questions. If you are going to visit a family of equal status, take off your coat before entering winter, and the host needs to bow down and greet you with his hands crossed. When you enter the room, you should bow down on the ground to greet each other, then kowtow and bend your legs to sit down, drink tea, eat, and finally knock over a drink. After the host opens the flagon, everyone drinks with the highest ritual of offering a libation. To avoid getting drunk, people who can't drink will drink for a pretense and spill it on the ground. When a servant arrives outside the hall to serve, he should first ask for instructions and then enter.

After entering, he needs to walk on his knees and cooperate with the host when he delivers food to the guest. When the guests say goodbye, the host should do his utmost to see them off with good manners. If ordinary people meet Chinese emissaries or Japanese officials head-on on the road, they need to stand aside barefoot, take off their weapons and wait for them to pass first. If they are on the way together, they need to wait for them to go far before they can go. No matter whether they go north or south, they need to wait for officials to pass first before walking slowly. When women meet, they bow and talk (ZHENG, 1939, p. 117).

The description in this paragraph is very specific and gives a vivid sense of the scenes, and also corrects the wrong records in Xue Jun's *A Brief Survey of Japan* that "they do not behave in a courteous way, let alone the courtesy of kneeling and bowing". Although this paragraph does not praise the Japanese directly, the purity and beauty of Japanese customs can still be felt between the lines, which is quite different from other records about Japan in the same period. Because the Japanese pirates invaded and harassed China's coastal areas frequently and did great harm to China, the authors of these books had a negative impression of the Japanese. Zheng Shungong also talked about it:

According to the *Book of Han*, people in Japan are not obscene, not jealous, vulgar, not stealing, less arguing. The *Record of Sui* mentioned that they were straight and elegant. Japanese folkway is so pure and good. However, according to the books *Insects Records* (YingChongLu), *Records of Foreign Lands* (YiYuZhi), and *A Brief Survey of Japan* (RiBenKaoLue), the Japanese are said to be cunning and greedy, and are regarded as intruders and hated like animals. Although it has been a long time since ancient times, race has not changed. How can it become so antagonistic? According to the previous Japanese folkway, human nature advocates morality and justice. Both good and evil are nurtured and educated by custom, depending on the person's own willingness to be a good person or an evil person (ZHENG, 1939, p. 123).

In the Han Dynasty and even the Tang Dynasty, the Chinese still believed that the Japanese were "not obscene, not jealous, vulgar, not stealing, less arguing", and "straight and elegant". In the Ming Dynasty, for example, books such as *Records of Foreign Countries* and *A Brief Survey of Japan* believed that "Japanese barbarians were cheating and greedy". Naturally, the reason was that the Japanese pirates in the Ming Dynasty invaded China, but there were also some authors' biases. Zheng Shungong had a relatively objective view of Japan. He believed that "both good and evil are nurtured and

educated by the folk custom, depending on the person's own willingness to be a good person or an evil person". When the Chinese public had a one-sided opinion of Japan, it was really rare for Zheng Shungong to look at problems in such a rational way. Because of this objectivity, his views on the Japanese pirates are also better than others, which can be proved by his evaluation of Yang Shouchen's remarks on Japanese pirates,

Yang Shouchen, a servant of the Ministry of official affairs, wrote in his book that the Japanese slaves were greedy and treacherous. Since the Tang Dynasty and even present times, they have been suffering from Chinese malady. During the Hongwu years, Japan often paid tribute but did not respect it. The imperial court did not trade with Japan to punish them. In the early Yongle period, they paid tribute again. Since then, they had paid tribute continuously and made frequent contacts, and learned deeply about the strength of China's national power and the trend of mountains and rivers. At this point, they began to indulge in treachery, often carrying goods and weapons in ships, secretly snooping around the waterway, taking out weapons to invade coastal areas if they found an opportunity, and claiming to pay tribute if they didn't have a chance. The purpose of invading the coastal areas is to seize property, and the purpose of paying tribute is to covet the rewards from the Chinese government. They can obtain benefits in any way. This is their treacherous stratagem. Moreover, the swords and seashells they paid tribute to were not urgently needed by the Chinese government and were of low value, which was not beneficial to the country or the people's livelihood. However, our government treated them kindly, hoping to inspire them to get on well with China and at the same time to stabilize the scourge of their invasion of the coastal areas. Now their treacherous tricks, as mentioned earlier, are not intended to make friends with us. Whether we accept their tribute or not, we will be violated, so there is no need to hesitate. Since they came into China in the name of tribute and were killed, it was like the injustice of our government. But if we accept their tribute, we'll catch in their scheme. The Ming imperial edict should be issued to list their disrespect. But we are merciful, so we do not kill them, but only return their tribute to them and expel them from the country. All the generals' officials in the waterway should be explicitly told to strictly guard the waterway. If they came again, we will see through their pretense of paying tribute. Then their trick will not work (ZHENG, 1939, p. 129).

Zheng Shungong's comments are as follows: The above words show the sincerity to the monarch and the people, as well as making groundless presumptions. The fault is reflected in that the Japanese pirates plundered when they had the chance, and pretended to be tributary ships when they didn't. Little did they know that the tributaries were sent by the king of Japan, while the traitors and thieves were all stubborn people. Now the Japanese have long studied Chinese poems and books and are quite familiar with Chinese etiquette, so we can't classify them all as thieves and robbers as what Northern Wei Dynasty did. The aggressor caught will be punished by law. If it weren't for uniting with the enemy like the bandits hiding along the coast, how dare they invade China? Nowadays, the Japanese who came to China in the name of tribute are slaughtered, as if they were forced to surrender in such a way, which is neither valiant nor just, and is against the ancient Chinese belief in benevolence. But this didn't get the point, so there were rumors that tributaries could not be allowed to enter the country and be expelled. There are also some eminent monks who we invited to serve. Why can't people who come here be exhorted with kindness and told clearly about our legal system, instead, they are always punished with slaughter, and those who run away can be punished by the government by issuing a notice to show their righteousness without killing them? However, if all the foreign ministers who came to pay tribute were killed, the envoys of the tribute would not come again, and the Japanese pirates were more closely connected with the coastal bandits. Can these bandits, such as rats and mice, who are everywhere, be eliminated and never reappear? They invade and consume the state treasury every year, making the people miserable. If we accept these useless tributes from them, it is in line with the etiquette of the sages and can also benefit the coastal people, which is the real way to control the Japanese people.

Zheng Shungong quoted Yang Shouchen's discussion on the contribution of the Japanese slaves by Yang Wenyi and Zhang Zhuke. Since many books involving defending Japan in the Ming Dynasty, such as *A Brief Survey of Japan*, *A Collection of Coastal Military Maps*, *A New Collection of Coastal Military Maps* (ChouHaiChongBian), and *A Record of Other Countries in the World* (ShuYuZhouZiLu), all record this comment, it had a great influence. Many modern and contemporary scholars will quote Yang Shouchen's saying when analyzing the Japanese pirates' problem in the later period, "the Japanese pirates plundered when they had the chance, and pretended to be tributary ships when they didn't". Zheng Shungong pointed out that the Japanese envoys, who came to China to seek tribute were sent

by the Japanese king, while the Japanese pirates who invaded coastal areas of China were the stupid but conceited people in Japan. The reason why they dare to invade China is that “they are all Japanese exiles who want to make Chinese hate the Japanese in this way”. The author thinks that Zheng Shungong’s so-called exiles should include the powerful families in coastal areas of China, the people who colluded with foreign enemies, and the sea bandit groups such as Xu Dong, Wang, Zhi, and Chen Sipan. It is precise because these forces have seduced and even participated in the Japanese pirates for many years that it is difficult to calm down the Japanese rebellion for a long time. Yang Shouchen confused the Japanese pirates with the tribute envoys.

Therefore, he thought that “the Ming imperial edict should be issued to list their disrespect. But we are merciful, so we do not kill them, but only return their tribute to them and expel them from the country. The officials of all the generals in the waterway should be explicitly told to strictly guard the waterway. If they came again, we will see through their pretense of paying tribute. Then their trick will not work.” In fact, this is a way to cut off the tribute, supplemented by strengthening the sea ban policy. Zheng Shungong thought that this method would make “the exiles get a deep and solid plan”. His analysis clarified that the Japanese pirates had nothing to do with the tributaries. Therefore, he opposed Yang Shouchen’s practice of cutting off tribute and declaring the sea ban. In this regard, Zheng Ruozeng explained in *A Collection of Coastal Military Maps* that,

The ships that come to pay tribute are allowed by our law and the foreign trade management authority, for open mutual trade. Private trade at sea is prohibited by our law, and it is trade smuggling. Since the chaos of the year of Jiashen, the trade between our government and Japan Island has been blocked. Just as the Japanese ships came to pay tribute, the sea vendors took the opportunity to sell goods and had to ask Japan to guard against them. The government could not prevent them. Western ships are all over Oceania, Japanese ships are all over China’s coastal areas, and all the merchant ships in the past have become pirate ships. Therefore, some foolish people said that the rise of the Japanese pirates was due to the block of foreign trades and the fact that Japan was not allowed to pay tribute. If Japan is allowed to pay tribute and open the foreign trade, it will benefit both sides, and the Japanese pirates will naturally be eliminated, but I don’t think so. If the tributes were sent by the king of Japan for a fixed period, with relevant national documents as proof, and then they came on time, with national documents proved to be

correct, I wonder why they are not allowed to pay tribute. In this way, the tribute is paid normally, and the commerce is carried out normally, there will be no need to open them for trade. The tributaries did not enter the country for a fixed period of biperiden or have any national documents to prove that. Under the guise of paying tribute, they acted as pirates. If it is allowed, how can we benefit? As tribute is not allowed, can the foreign trade be opened alone? (ZENG, 1556, p. 852).

Zheng Ruozeng and Zheng Shungong happen to hold the same view. Like the old saying that great minds think alike.

CONCLUSIONS

“South Japanese and northern invaders” were two important border defense problems in the Ming Dynasty. Correspondingly, a large number of special works on frontier defense and coastal defense emerged, one of which was *A Mirror of Japan*. Before the publication of Huang Zunxian’s Annals of Japan in the late Qing Dynasty, Zheng Shungong was the only one who ever visited Japan twice. He stayed in Japan for a long time and was familiar with Japanese and Japanese culture. Compared with other similar works, such as A Brief Survey of Japan, A Collection of Coastal Military Maps, and A Sand survey of Japan, *A Mirror of Japan* is superior in its layout, style, content, nation, and even accuracy, and has a very high literature value. It is no exaggeration to say that *A Mirror of Japan* is one of the highest-level books in ancient China. In addition, there are also many noteworthy points in the record and analysis of the Japanese pirates in the book. Due to various reasons, *A Mirror of Japan* had a limited spread in history, which has been continued to this day, resulting in weak academic research on the book, so it is necessary to do further excavation.

TONG, J.; MA, J. Um estudo preliminar sobre o espelho do Japão (Ribenyijian). *Transformação*, Marília, v. 45, n. 4, p. 117-136, Out./Dez., 2022.

Resumo: Após o reinado do Imperador Jiajing, da Dinastia Ming, à medida que o problema dos piratas japoneses se tornava cada vez mais grave, começaram a ser publicados livros dedicados ao estudo do Japão. Entre eles, os mais importantes são *Uma Breve Pesquisa do Japão* (Ri Ben Kao Lue), *Uma Compilação de Mapas Japoneses* (Ri Ben Tu Zuan), *O Espelho do Japão* (Ri Ben Yi Jian), *Uma pesquisa do Japão* (Ri Ben Kao), *Um registro de Costumes Japoneses* (Ri Ben Fen Tu Ji) e *A Biografia de Piratas Japoneses em Qiantai* (Qian Tai Wo Zhuan). Entre eles, *O Espelho do Japão* é um especial. Além disso, há também livros especiais para apresentar a situação geral do Japão, como *A Coleção de Mapas Militares Costeiros* (Chou Hai Tu Bian), *Resistência aos Piratas Japoneses na Dinastia Ming* (Huang Ming Yu Wo Lu), a *Compilação de Defesa Costeira* (Hai Fang Zuan Yao) e a *Continuação da Categoria de Defesa Costeira nas Regiões Zhedong e Zhexi* (Liang Zhe Hai Fang Lei Kao Xu Bian). Como Zheng Shungong, autor do livro *O Espelho do Japão*, visitou o Japão duas vezes, muitos conteúdos do livro são baseados em sua própria experiência e conhecimento. Portanto, sua pesquisa sobre o Japão foi além da literatura semelhante da Dinastia Ming, em amplitude, profundidade e precisão. Além disso, o registro e as análises dos piratas japoneses no livro são de grande valor de pesquisa. Antes da publicação dos *Anais do Japão* (Ri Ben Tu Zhi), de Huang Zunxian, *O Espelho do Japão* era uma das monografias de mais alto nível sobre o Japão, na China antiga.

Palavras-chave: *O Espelho do Japão* (Ri Ben Yi Jian). Zheng Shungong. Monografias sobre o Japão. Literatura de defesa costeira. Literatura de resistência contra o Japão.

REFERENCES

- BIAN, L. **A Textual Research on Zheng Shungong's Native Place, Life Story and Diplomatic Mission to Japan in Ming Dynasty.** Anhui History, 2017. p. 16.
- LI, Y. G.; JIE, N. **Wang Xiangrong, and Yan Da Zhonghua Publishing House, V. 1 of Japanese Research.** Zhonghua Publishing House, 1983. p. 119.
- SHI, P. L.; SHUNGONG, Z. **Research on Historical Records of Japanese Studies in Ming and Qing Dynasties.** Doctoral Dissertation of Nankai University, 2010. p. 21.
- TANG, K. J. **Historical Materials of Portugal and Macao in Ribenyijian. Lingnan Literature, and History, v. 2, p. 23, 1995.**
- XUE, J. **Preface at the End of Jiang Yu Lue, Siku Quanshu Cunmu Series, 255 Volume of History Department.** Qilu Publishing House, 1797. p. 41.
- XUE, J. **Ribenkaolue. Siku Quanshu cunmu series, volume 255.** Qilu Publishing House, p. 19, 1996.
- ZENG, R. Z. **The second part of volume 12, the second part of Chouhaitubian.** Column of Opening Up Mutual Markets, 1556. p. 852.
- ZHENG, L. S. **Historical Materials of Japanese Pirates in Zheng Shungong's Ribenyijian, Collected in the 11th Volume of Zheng Liangsheng's Collection of Studies on the History of Sino-Japanese Relations.** Taipei Literature: History and Philosophy Press, 2001. p. 35.
- ZHENG, R. Z.; ZHI, Z. **On the State of Japan, Volume 2 of Chouhaitubian,** Zhonghua Publishing House, 2007. p. 154-176.

TONG, J.; MA, J.

ZHENG, S. G. **Comment on Volume 8 of Ribenyijian**, 1556. p. 89.

ZHENG, S. G. **A brief account of angels**, Volume 3 of Fuhaitujing, 1939. p. 97-129.

ZHENG, S. G. **Ribenyijian**. Zhonghua Book Company, 2017. p. 66-72.

ZHU, C. Y. **Zheng shungong's Voyage to Japan**. National Navigation, 2014. p. 231.

ZHU, J. Q. **Research on the Sea Route between China and Japan in the Ming Dynasty**. Research on the History of Maritime Communication, 2000. p. 35.

Received: 01/06/2022


Accept: 14/07/2022

COMMENTS ON “A PRELIMINARY STUDY ON A *MIRROR OF JAPAN* (RI BEN YI JIAN)”

Yi Yang¹

Commented Article: TONG, Jie; MA, Ji. A preliminary study on *A Mirror of Japan* (Ribenyijian). **Trans/Form/Ação**: Unesp journal of philosophy, v. 45, n. 4, p. 117-136, 2022.

After Emperor Jiajing of the Ming Dynasty's reign, as the problem of Japanese pirates became more and more serious, books devoted to the study of Japan began to be published. Among them, the most important ones are *A Brief Survey of Japan* (Ri Ben Kao Lue), *A Compilation of Japanese Maps* (Ri Ben Tu Zuan), *A Mirror of Japan* (Ri Ben Yi Jian), *A Survey of Japan* (Ri Ben Kao), *A Record of Japanese Customs* (Ri Ben Fen Tu Ji), and *A Biography of Japanese Pirates in Qiantai* (Qian Tai Wo Zhuang). Among them, *A Mirror of Japan* is a special one. In addition, there are also special books to introduce the general situation of Japan, such as *A Collection of Coastal Military Maps* (Chou Hai Tu Bian), *Resistance to Japanese Pirates in Ming Dynasty* (Huang Ming Yu Wo Lu), the *Compilation of Coastal Defense* (Hai Fang Zuan Yao) and the *Continuation of Coastal Defense Category in Zhedong and Zhexi Regions* (Liang Zhe Hai Fang Lei Kao Xu Bian). As Zheng Shungong, the author of the book *A Mirror of Japan*, once visited Japan twice, so many contents in the book are based on his own experience and knowledge. Therefore, his research on Japan had gone beyond the similar literature of the Ming Dynasty in breadth, depth

¹ Ph, D. Zhedong Culture Institute, School of Humanities and Communication, Ningbo University, Ningbo, 315000 - China.  <https://orcid.org/0000-0002-0864-9627>. E-mail: yy20227@126.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p137>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

and accuracy. Moreover, the record and analysis of the Japanese pirates in the book are of great research value. Before the publication of *Huang Zunxian's Annals of Japan* (Ri Ben Tu Zhi), *A Mirror of Japan* was one of the highest level monographs on Japan in ancient China.

By comparing the same words in “Japanese kaolue”, “Chou Hai Tu Bian”, “Japanese Kao” and “Japan Yijian”, Tong and Ma (2022) also draw a new conclusion: firstly, the message annotation of “Japan Yijian” is closer to the standard Japanese pronunciation, and many of the Japanese original pronunciation are mainly Japanese training (Japanese original pronunciation), or both Japanese training and pronunciation.

Secondly, there are also some mistakes in the “Japanese kaolue”, “Chou Hai Tu Bian”, “Japanese Kao” and “Japanese Yijian”, such as the word “Shao”. The “Japanese Yijian” is marked with the pronunciation of “Xiao” to “make the gills easy”.

Thirdly, the Japanese words used in the first book of Japan are rather biased. For example, the word “head” is used in the first book of Japan, and the words “Atama”, “keshulai”, “kechenglai” and “kechenglai” are respectively used in the first book of Japan, and the pronunciation of the corresponding words in the first book of Japan is relatively rare.

Fourthly, Xue Jun, the author of “a brief survey of Japan”, was born in Ningbo Prefecture. The message in “the preparation of sea charts” was revised by Zheng Ruozheng, the author, who asked Ningbo businessmen and envoys to Japan. Zheng Shungong, the author of *A Mirror of Japan*, is a native of Huizhou. This is reflected in the Chinese pronunciation of the same words in each book. There are great differences in pronunciation due to the differences between Ningbo Dialect and Hui Dialect.

Fifthly, for example, the Chinese word “cow” and the message of “Japan Yijian” are pronounced “bird world”. In other books, it is “Hu Shui”. This should be due to the difference of the author’s native place and dialect pronunciation, which leads to the deviation and discrepancy in the translation of the same Chinese vocabulary.

However, the author of this study focuses on three aspects of the structure of this work and its main content features. The tremendous amount of material given by the work, the author’s personal research and understanding of Japan, and how the Japanese people saw the Japanese invaders are these three key elements. The author intends to present this work, which has not been widely circulated in later generations, for the contemporary reference

(BU, 2019, p. 190). In general, this work gives the impression that there is a lot of ambiguity in the introduction and study of *A Mirror of Japan*, so that this book left me with an impression of uncertainty. For the time being, I cannot have a more holistic grasp of the work. For this reason, I believe that the author's study of the book lacks a regular research paradigm and a complete research procedure.

Tong and Ma (2022) lack a more detailed introduction to the author and the background of the writing of *A Mirror of Japan*. The author only briefly and sporadically makes some introductions, as stated in the text: "There are only a few articles on Zheng Shun Gong's biography and the writing of *A Mirror of Japan*, such as Bian Li's biography of Zheng Shun Gong's hometown, his life story and a textual study of his Ming dynasty mission to Japan." In general, the relevant introduction to the author is the first step in the study of the work. Therefore, the reader lacks a solid foundation when reading this paper and does not seem to capture the source of *A Mirror of Japan*. The author of this paper should have started the paper with a relatively systematic introduction to this area.

When the author introduces *A Mirror of Japan* from the aspect of "great information", I think there are two mistakes: First, because the author devotes a lot of space to analyzing the pronunciation of Japanese, which seems to deviate from the theme of "great information". This seems to be a deviation from the "informative" theme. Additionally, if we follow the author's line of reasoning in this section, we will discover the same departure from the theme, such as the line of reasoning given after the citation of *Japanese Studies*, and we will discover that the author appears to demonstrate that *A Mirror of Japan* is not widely distributed and that the information is extremely accurate and trustworthy (BROKAW, 2005, p. 3-54).

To prove the "enormous amount of information" of *A Mirror of Japan*, the author of this article lists some documents for comparison, as stated in the article: "The largest number of messages recorded in 'A Mirror of Japan' is almost as large as that of 'A Mirror of Japan'. 'A Brief History of Japan' and 'The Coastal Military Atlas' ten times as many and with a slightly more detailed classification." However, the author of this paper gives the example of "Japan Studies" again, but the statement that "[...] it is reasonable to expect that the amount of information recorded in Japan Studies is greater than that in A Brief History of Japan (BROKAW, 2015, p. 210-212). The Coastal Military Atlas, and The Mirror of Japan" seems to suggesting the opposite.

The author of this paper emphasizes the field survey of Japanese geography in *A Mirror of Japan*, but in the actual introduction and argument of Japan, the argument of this aspect is not very sufficient, but only from the point of “preliminary introduction of Japan”, by comparing with other works. The argument is single (BENEDICT, 2008, p. 47). I think that since this point is one of the features of *A Mirror of Japan*, it is necessary to introduce it from a richer perspective of humanities and society, even if the comparison is relatively brief.

The author of this article on “Japanese views and analysis of Japanese pirates” in this section, the relevant content seems to be rarely covered, as stated in the Tong and Ma (2022) text, *A Mirror of Japan* is a very detailed account of Japan. Involves history, politics, territory, products, customs, culture, language and so on (CHARTIER, 1996, p. 1-9). Many of the contents are what Zheng Shun Gong saw and heard after his visit to Japan, which seems irrelevant to the topic. Not only that, the text also introduces the Japanese’ personalities, customs and habits themselves by citing Chinese literature and writings, such as the “Hanshu”, the “Sui Shu”, and the “Study of Writing”. Even if there is a discourse on Japanese pirates, the text also quotes the Chinese Yang Shouchen’s views on Japanese pirates.

REFERENCES

- BENEDICT, A. **Imagined Community: The Origin and Dispersal of Nationalism**. China: Lhai People’s Publishing House, 2008.
- BROKAW, C. **On the History of the Book in China**. Berkeley: University of California Press, 2005, p. 3-54.
- BROKAW, C. **Empire of Texts, Book Production, Book Distribution and Book Culture in Late Imperial China**. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015. p. 210-212.
- CHARTIER, R. Gutenberg Revisited from the West. **Late Imperial China**. v. 17, n. 1, p. 1-9, 1996.
- TONG, J.; MA, Ji. A preliminary study on A Mirror of Japan (Ribenyijian). **Trans/Form/Ação**: Unesp journal of philosophy, v. 45, n. 4, p. 117-136, 2022.

Received: 25/08/2022

Approved: 30/08/2022

PSYCHIATRIC DISCOURSE AND HYGIENISM-NORMALIZATION AND LIBERALISM IN LATIN AMERICA FROM MICHEL FOUCAULT¹

João Barros²


Abstract: The purpose of this text is to reflect on the production of abnormalities from a historical-hermeneutical point of view. Starting from the theoretical framework proposed by Michel Foucault, how the normality-abnormality binomial has been seen, whether in a disciplinary or biopolitical way, it serves to produce individuals through knowledge-power relations. In these terms, it has been demonstrated how the production of abnormalities occurs in Foucault's work. In the second topic, it has been shown how the discussion about biopower can be used in order to problematize situations and cases that have occurred in our continent. It is about connecting the production of abnormalities to the hygienism development in Latin America, giving notice to some strategies used in normalization and production of hygienic bodies.

Keywords: Psychiatric discourse. Hygienism. Liberalism. Normalization. Michel Foucault.

INTRODUCTION

In face of the uncertain and difficult national framework involving education in Brazil, we aim to reflect upon the learning activity from Michel Foucault's proposal. If we think about the conservative wave that promotes

¹ Essay derived from the research project entitled *Biopolitics in Latin America*, with the support of the public notice n° 80/2019/PRPPG-UNILA. I am grateful for Ana Paula Winck Alves's regarding the translation.

² Ph. D. Professor of Political Philosophy. Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-0324-7079>. E-mail: joao.barros@unila.edu.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p141>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

initiatives similar to the *Escola sem partido*³ movement, we may realize how the act of educating motivated by the struggle between world views has bothered some sectors of society. Conservative groups have put an obstacle to initiatives that aim to develop the ability to read reality critically, opposing to the acceptance of differences and to the confrontation of authoritarianism characteristic of our society.

Though seeing offensives in the horizon, made by conservative movements in actuality, we shall not analyze these particular experiences. Our goal is to propose a reflection employing the biopower theoretical framework, but also contextualize our arguments using facts from Latin America that occurred in the nineteenth century. With this genealogical perspective, we intend to enrich our reflection on our current moment of extreme intolerance.

In the first section, we see, in light of Michel Foucault's work, how we may infer that we live in a society in which our bodies are constant targets to power dispositives. When being hit by the normality-abnormality binomial, for example, be it disciplinary or biopolitical, we end up being converted into products of the power relations that surround us. In these terms, we shall see how production of abnormalities come to be in Foucault's work. Our goal is pointing out how this binomial served as an indefinite management of human behaviors, contributing to a better conduct of population.

In the second section, Latin-American authors' works will be studied. In these sources, we see how the discussion on biopower may be utilized for the purpose of problematizing situations and cases occurred in our continent. It is about linking the abnormalities productions to the development of hygienism in Latin America in the context of the birth of our liberal republics. From that point on, it will be possible to perceive how important the normalizing discourse has been to the production of hygienic bodies.

1 FOUCAULT AND THE PRODUCTION OF THE ABNORMAL

According to Miguel Morey, Foucault's big enterprise was "[...] breaking with the habit of taking the normal as criteria of the real." (MOREY, 1999, p. 118). His assertions may be better detailed in the following quotation,

³ School without party, loosely translated. For a broader discussion on the movement, we refer to the book organized by Gaudêncio Frigotto, *Escola "sem" Partido: esfinge que ameaça a educação e a sociedade* (2017).

for in it Morey sketches a tripartite framework to express what criticizing the normal consists in for Foucault.

[...] criticizing the normal currently consists in: 1) distinguish the normal figure in actuality; 2) making the normal the effect of complex practices of normalization (discursive or non-discursive); 3) interrogate about its possibilities' conditions. (MOREY, 1999, p. 119).

About this third point, we understand that the questioning about the disseminations of the psychiatric discourse in the social tissue has been fundamental. For Foucault, in the course *Abnormal*, the moralization discourse so dear to liberalism was associated with boasting about the degeneration of society. For him, perversion and danger were concepts linked to each other in a very strong manner in the medical-psychiatric discourse of the nineteenth century. Both alerted to the danger of the degeneration of society, harassed by biological deformities of hereditary character.

We have [...] two notions [...]: on one hand, the one of perversion, that allows sewing into each other the series of medical concepts and the series of legal concepts; on the other hand, the notion of danger, of the dangerous individual, that allows justifying and found in theory the existence of an uninterrupted chain of medic legal institutions. [...] it is the theoretical nucleus of medic legal expertise. (FOUCAULT, 1999, p. 32; 2008, p. 42).⁴

Considered in a broader context, the production of the abnormal is described by Foucault in the disciplinary society framework. During the course *Psychiatric Power* (1973-1974), Foucault argues that disciplinary power promotes “[...] a coverage of the singular body by a power that involves it and constitutes it as an individual, that is, as subjugated body.” (FOUCAULT, 2003, p. 73; 2007, p. 94). This statement might be understood more profoundly if we remind ourselves that disciplinary power is a capilar form of power that touches bodies, habits, gestures and words with the intention of working, modifying and directing them. These characteristics of disciplinary power are possible due to the relation between knowledge and power so emphasized by Foucault. The link between discourse production and exercise of power was extensively analyzed in his works, bringing very influential conceptual innovations in the most diverse branches of scientific knowledge.

⁴ All quotations from Foucault's work will be composed by the original followed by the Portuguese or Spanish translation.

According to him, this was ongoing in the nineteenth century, when psychiatric discourse began to supersede others, intruding itself onto the social body. Serving nationalist and even racial purposes, this discourse coated bodies, covering them in infamy and dangerousness. During this period, “[...] preserving the national physical strength [through race preservation], its workforce, its production capacity, as well as its military might” were the primary goals of the States, for whom Medicine was a very important tool (FOUCAULT, 2001, p. 41; 2010, p. 638). We see then how the production of healthy bodies may be associated, considering some contexts, to racial aspects. It is about an imbrication that will bring singular consequences if we think of the Latin-American reality. We shall return to this aspect in the next section.

Returning to the focus of this section, in another passage, the knowledge-power relation is evidenced by the protagonism of the scripture in the normalization of bodies. The scripture allows a global and continuous action of disciplinary power. This may be perceived as of the “[...] seventeenth and eighteenth centuries, the army as much as the schools, the learning centers and also the police and legal systems, etc., people’s bodies, behaviors and discourses” are entangled in a discursive plot with the intent of registering, codifying and transmitting them in a hierarchic chain (FOUCAULT, 2003, p. 50-51; 2007, p. 69). With these words, Foucault signals to the writing usage as a tool of disciplinary power. Through it, bodies would be ever more coated by description power, the registers and the codifying of details, movements and gestures aiming to the normalization of individuals.

[...] disciplinary power is individualizing because it adjusts the subjects’ function to the somatic singularity through a vigilance and scripture system or a system of *panographic panoptism* that projects behind the somatic singularity [...] a virtuality core, a psyche, and establishes, furthermore, a norm as partition principle and the normalization as universal prescription to all these individuals thus constituted. (FOUCAULT, 2003, p. 57; 2007, p. 77, our emphasis).

Before that passage, it is interesting to analyze some important terms for a correct comprehension of the knowledge-power relation and of the normalization as a broader strategy in regard to the individuals. Disciplinary society and the production of individuals have in the panoptic its main model and tool. Foucault states, in *Discipline and Punish* (1975), that the “[...] panoptic dispositive organizes spacious units that allow seeing non-stop and immediately recognize [...]. Each one [...] is seen, but does not see; object

of an information, never subject in a communication.” (FOUCAULT, 1975, p. 234; 2009, p. 190). The panoptic breaks the pair to see-to be seen and allows the observer to generate knowledge about its object and involve this body ever more intensely without ever being identified. The individual comes to be in a condition of only an object. Described object, measured, studied in its details. Produced object, in the end, by the discourse that surrounds it. With this potential, the panoptic comes to be a model of disciplinary society (FOUCAULT, 2003, 2007).

On what concerns the normalization of individuals, we must discuss the concept of norm. The norm serves to establish an “[...] infrapenalty on the emptiness left by the law.” (FOUCAULT, 1975, p. 209; 2009, p. 171). Before objectifying the condemnation, the norm aims to homogenize those by it affected. Through the norm, discipline qualifies and represses a set of behavior that escapes the broader framework of the law. Besides its capacity to infiltrate the social body more capillary, the norm also allows disciplinary power categorize the abnormal widely. Making specific remarks on the production of the abnormal in disciplinary society, we may recollect from the same essay the following quotation:

[...] generally, all instances of individual control function in a dual mode: that of binary division and the other of marking (insane-not insane; dangerous-harmless; normal-abnormal) [...]. The constant division of the normal and abnormal [...] takes us to [...] the binary marking [...] (FOUCAULT, 1975, p. 232; 2009, p. 189).

In this enterprise that takes the writing as allied, the individual control through binary separation in categories is a result not at all surprising. Being marked as abnormal, the individuals would be products of an incessant normalizing strategy. Along these lines, Foucault argues that there was a psychiatric power dissemination as of the nineteenth century. Therefore, Psychiatry, as an example of medical knowledge-power, may take for itself all anomalies that it judged necessary in the attempt to heal the social body (FOUCAULT, 2003, 2007).

By generalization of the psychiatric power, we may understand this endless ramification of this knowledge-power that specialized in defining and identifying the abnormal. Nothing more useful to the power apparatus of liberalism, given that with the “[...] mental hygiene [it is searched for] the offender treatment instead of that of the crime.” (STEPAN, 2005, p. 59).

Therefore, the focus comes to be the supposed deficiencies or anomalies of the individual, obscuring the circumstances of the infraction or of the conduct considered deviant. This aspect gets clearer in the next section, when we reflect on the hygienic school in Paraguay.

For now, regarding the production of abnormalities, in *Abnormal*, we are able to read the consideration that positive technologies of power developed as of the eighteenth century bring a unique innovation for the West.

What the eighteenth century introduced through the discipline system with effect of normalization, the discipline-normalization system, seems to be a power that, indeed, is not repressive but productive; repression does not figure in it more than a concept of lateral and secondary effect regarding the [...] mechanisms that fabricate, mechanisms that create, mechanisms that produce. (FOUCAULT, 1999, p. 48; 2008, p. 59).

What Foucault tries to tell us is that the invention of positive technologies of power is associated with a dual process: normalization and development of a new governing art. Regarding the first, be it through knowledge production, be it through the use of techniques, it is possible to perceive a standardization of bodies and conducts in a productive mode. With respect to the second, productive power generally, and production of the abnormal particularly, allow a new manner of governing the population. Through the split between normality and abnormality based on scientific arguments, the exercise of power was able to utilize the figure of the insane, the deviant, to better govern the population under its tutelage.

When identifying the insane, the abnormal, the perverted, the degenerate utilizing the psychiatric knowledge-power dispositive, the social body is subjected to constant observation. All individuals are liable of being scrutinized and analyzed at any moment, under any aspect that is not adequate to the established norm. The figure of the abnormal will be produced and disseminated in the social environment with the intent to maximize the exercise of power, allowing a better conduction of the population through normalization.

One of the most influential theories for classifying the abnormal was the degeneration theory. Employing it, Psychiatry was able to exercise an “[...] indefinite interference on human behaviors.” (FOUCAULT, 1999, p. 289; 2008, p. 293). That is, the possibility of reaching every behavior and conduct came to be a reality to a dispositive previously nonexistent in the history of the

West. Through the use of the norm that used to define the frontier between normality and its opposite, between reason and unreason, power came to have the capacity of acting on the social body ever more precisely and detailed.

This more assiduous intervention will be justified by the argument of protection. The tasks of “protection and order” will be the great justifications boasted to society in the attempt that the society itself accepts the intervention of this knowledge-power that produces and classifies individuals as deviant and degenerate (FOUCAULT, 1999, p. 299; 2008, p. 294). Protection against an invisible or hard to comprehend danger. Order through the threat of generalized chaos within the social body. Few dispositives were so efficient in the exercise of a persistent power in its effects and unverifiable in its performance.

We shall see in the next section how the relation between production of abnormalities⁵ and governing of the population took place in a special way in Latin America.⁶ In this context, the school, as the environment in which hygienism performed, had an important role.

2 SCHOOL AND HYGIENISM IN PARAGUAY—A LATIN-AMERICAN CASE

According to Bacarlett-Pérez (2016), in his valuable study *Una historia de la anormalidad*, the whole society is founded in an exclusion operation that separates the individuals in those who have or do not have such characteristics. Nonetheless, even considering that this operation may be glimpsed in distinct times and locales, something that distinguishes Modernity is the usage of the normal-pathological binomial. In his words:

[...] every society is founded in the exclusion of what seems to be the opposite of his property. Every form of exclusion expresses the particular form that a community has of separating the desirable from the undesirable, the lawful from the illicit, the allowed from the prohibited. It is worth

⁵ On the production of abnormalities, cf. Canguilhem, *The Normal and the Pathological* (1991). Additionally, we recommend the reading of Canguilhem, *Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito?* (2012); Roudinesco et al., *Foucault: leituras da história da loucura* (1994) and Macherey, *Subjetividad y normativa en Canguilhem y Foucault* (2016). On the governmentality and population, cf. Curtis, *Foucault on Governmentality and Population: The Impossible Discovery* (2002) and Bacarlett Pérez, *Una historia de la anormalidad* (2016).

⁶ If we consider the Latin-American context, violence may also be considered an important strategy for the governing of populations. On this aspect, the State racism concept present in “*Il faut défendre la société*” is very useful. For a deeper insight, we refer to Barros, *O racismo de Estado em Michel Foucault* (2018).

saying that the rites of exclusion [...] are constitutive of social life and also political: there is only community there where it was determined the inside and outside of it. Nonetheless, if something will have to distinguish the old systems of exclusion from ours it is clear the reduction of criteria used to separate and expel the different; if once there was an entire array of dualities from which it is determined the inside and the outside – good-bad, allowed-prohibited, desirable-undesirable, familiar-strange, pure-impure, friend-stranger, etc. – nowadays everything is reduced to the normal-pathological binomial (BACARLETT PÉREZ, 2016, p. 79-80).

This comprehension is extremely important, for it is not only about a difference between normal and abnormal. We have here a pathologization of abnormality through medical discourse and its by-products.

In this argumentative line, we find the assertions by Silvero Arévalos (2014, p. 225), author of *Cuerpo, sociedad y civilización*, for whom hygienism was a very influential stream in the political and educational contexts in Paraguay during the nineteenth century. By the end of his book, Arévalos presents a historical consideration, followed by the following questions:

Throughout the history of Paraguayan education, issues like poverty, exploitation, the unjust distribution of land problematic, migration, [...] underfeeding, and others imponderable that deeply make the history of bodies, in any way were considered fundamental aspects when sketching lasting educational policies, meaningful and liberating. Where justice is administered in a negligent and unequal manner, the bodies must pay the consequences in some way. How is it explained that in the full-blown twenty-first century still remains schools with nineteenth century structures? Is this detail not abnormal? In what way educational reforms [...] contribute to overcoming poverty and inequality allowing the emergence of the hygienist ideal of the clean childhood, prolix and healthy?

From Foucault's proposed theoretical framework, Arévalos dedicated himself to answering these inquiries. Before sticking to the specific Paraguayan case, he considers that there was the performance of diverse dispositives on bodies in the emerging liberal societies in our Latin-American continent, as we have seen regarding the schools, legal and police systems. This statement by Foucault appears in *The birth of social medicine*, a lecture delivered precisely in Brazil. Approximating the arguments from the French philosopher to the Paraguayan reality, Arévalos' considerations seem quite rich and pertinent to

comprehend not only the reality of his country, but also to establish similarities to our actuality.

Within liberalism flourishing in Latin America because of the Nation-State formation, Arévalos argues that hygienism acted on social pressure groups with the intent of establishing law and order, leading to the stigmatization “[...] of the dirty body, ugly, black where aboriginal, peasants and disowned” were submitted by this dispositive⁷ (ARÉVALOS, 2014, p. 19). In the process of formation of emerging societies, it would be a mistake to think that the indigenous liberalism considered every person as equal and worthy of citizenship. Quite the opposite. As conservative in some aspects as their predecessors, the ruling elite of the independentist project in Latin America employed hygienism to normalize the education⁸ and support a society project. “The Liberal strategy to build a modern State [gave place] to multiple health policies and specially to the normalization of education, achievement in Latin America of the grand cleaning operation.” (ARÉVALOS, 2014, p. 136-137).

Taking another example in our continent, in Puerto Rico, there was a constant stigmatization of the black body through medical discourse. We do not speak specifically of the Medicine practice or the medical theory exposed in the most common forums. We refer to the adoption of this discourse in other areas and types of expression that are not the purely scientific one. The artistic field in this case is of extreme relevance. When analyzing the work *El velorio* (1893), by Francisco Oller, Benigno Trigo offers us a quite interesting point of view on the issue.

[...] the painting takes the sickness and a metaphor for the “black” body. In it, the sickness appears in the form of racial degeneration, degenerations represented as a black child, in the fetal position on the border of the painting and that results from a line of bodies in degeneration. (TRIGO, 2004, p. 138-139).

⁷ Combined with this strategy, it was in course at the end of the nineteenth century an attempt to purify the Brazilian population through European migration. “To justify the need for immigration, it was common the claim of shortage of arms, besides a supposed better qualification of the white immigrant for the wage labor” (STREVA, 2018, p. 97). As a last resort, it was a strategy of the farmers to not become dependent on the free workforce. Therefore, black women and men prior enslaved were submitted to a labor market in a situation of evident disadvantage.

⁸ For a complementary debate on normalization of education it is the medicalization of learning difficulties, identifying these as pathologies, cf. MANFRÉ, A. H. *Crítica à medicalização na educação escolar* (2020).

According to him, this would be the image of a strategy that consisted in coating the black body with the sickness stigma, at the same time that moved it away from the white and the mixed-race bodies. This way, both, white and mixed-race, would be seen as healthy bodies, fit for building a nation that would come to flourish. Signal of a control dispositif, therefore, upon the considered dangerous bodies.

Returning to the Paraguayan case and quoting a speech by the former president Solano López, Arévalos allows us to realize how this power dispositif was active in his country: “[...] every civilized country knows that hygiene is the base of a nations progress, the race prosperity, health and joy of the people and the founding of comfort and wealth.” (SOLANO, 1918 *apud* ARÉVALOS, 2014, p. 207). With these words, calls to attention the importance that the bodies’ hygiene had for the civilizing project in course during those times. Being a child of the motherland was not enough. It would not have been enough to wield a weapon to defend its people. It would be necessary, furthermore, to count on sanitized bodies to achieve prosperity and wealth.

Allied to this hygienist ideal, the racial discourse remains significantly present. Lilian Schwarcz (1993, p. 63) helps us to comprehend this relation in the following manner:

The racial discourse emerged [...] as a variant of the citizenship debate, since within these new models it was more discussed the determinations of the biological group than the free-will of the individual [...]. This debate [...] shapes itself more defined as of the nineteenth century.

Regarding these groups that would exercise “pressure” on society, they would be composed of the poor, drunk or delinquents. People who did not know civility and therefore should wash their bodies more frequently, as a way to be in condition to take part in the new social body. To that end, the school has an important role. In it, children would have their bodies watched and corrected aiming at normalization. “The school should civilize and, simultaneously, domesticate ‘the flesh’ and the senses. [...] the grand goal of normalism.” (ARÉVALOS, 2014, p. 212).

Thus, Arévalos defends that there was the creation of a corporal stereotype that would serve to separate the normal from the abnormal within Paraguayan society. Its bases were settled in medical knowledge developed at

the time. Branches like Experimental Psychology and Physical Anthropology were important in this enterprise of body stigmatization. We also noted how the school was an environment in which this medical hygienist dispositivo also operated. Through Anthropometry, it was possible to classify the students in distinct ways (ARÉVALOS, 2014, p. 210). The separation between normal and abnormal occurred through the pathologization of supposed abnormalities. It was not only about differentiations, but also of an incidence of the hygienist discourse on the bodies. In these terms, the school assumes an additional role to its mission of graduating and educating human beings for life in society. The school also comes to be an environment of political formation. Not a formation aiming to emancipation or the exercise of citizenship in an ever-full manner. On the contrary, the teachers are seen as crucial political actors for the formation of the new society.

With “normalism” it begins to be configured as a type of teacher that assumes a political role. Not only he must teach, but also must instruct and above all civilize, homogenize and discipline big masses of immigrants and criollos [...] The Normal School offered itself as a model to be followed by all institutions [...] (ARÉVALOS, 2014, p. 209).

In what other manner would it be possible to comprehend the normal school institutions, if not through this critical view? If we support ourselves on solid and critical bases for the construction of a school that handles the challenges of our times, this theoretical proposal would be adequate for our days. Through this critical view, maybe it is possible to think of alternatives to this naturalization of inequality based on the production of normalities/abnormalities. If we do not do that, we risk endorsing the creation of new abnormal in our times. We would repeat, therefore, experiences of former times (?), when the body was managed by normalism, submitting social and cultural differences to a biological imaginary.⁹ This was a strategy of naturalization of inequalities, as a manner of justifying them. Through the multiplicity of paths “[...] it was sought undeniable proof of belonging to a ‘race’, the manifest signs, inscribed on the flesh, of ‘degeneration’, of feminization, of mess or of criminality.” (ARÉVALOS, 2014, p. 212).

⁹ Regarding this aspect, it is relevant to mention the concept of ontology of the present, with which Foucault attempts to investigate what would be the limits that condition our experiences. For a deepening we humbly suggest the reading of the articles “Genealogía y crítica - El debate Foucault/Habermas” (2017) and “Crítica e ontologia do presente em Michel Foucault: uma chave de leitura para entender o giro subjetivo” (2012).

As a way to reinforce this tone, Nancy Stepan also discusses the social context, scientific and ideological, that allowed the expansion of eugenie in Latin America. According to her, the “mental hygiene” was considered a means of prevention of Psychiatry, broadening the doctors performance beyond asylums, “[...] invading everyday life in homes, on the streets, at schools.” (STEPAN, 2005, p. 60). That is, the normal-pathological bipartition was present not only within the teaching institutions. It was something much more disseminated. In this sense, we are able to notice the acting of the press itself (FLORES; BARROS, 2019). In diverse pamphlets, people’s unsanitary bodies were denounced, occupying the place in which should figure the injustices and terrible life conditions that the population was subjected to. The fear of degeneration was so wide that the offensive on bodies also counted on the participation of the press. Through its diverse means, newspapers, magazines, radio and even pamphlets, there was an initiative to normalize matrimony. The goal was to avoid the union between couples that would generate inadequate children. It was built, thus, “[...] a broad propaganda and hygienic advice program”, putting the weight of the future of the nation over the “[...] poorer social classes, seen as immoral, degrading and pernicious to the racial future of the nation.” (SOUZA, 2008, p. 157-158).

Widely disseminated among authorities and elite of the time, this paradigm of mental hygiene allowed public and private agents to perform very incisively for the so sought nationality regeneration. In the search for population improvement, inclusive under the genetic aspect, eugenie was another partner in this government enterprise and society normalization. It is what we can observe with regard to the Brazilian case according to Souza (2008, p. 149):

[Eugenie guaranteed a space of authority, mostly to intellectuals connected to social medicine, where it could continue implementing policies of public health. In the Brazilian medical discourse of this period, social medicine was assimilated as an important eugenic practice within the nationality regeneration process.

The union between hygienism and eugenie Eugenie was prevalent in this period. To it, we may assign the importance that the first had in a racial improvement in our emerging countries. The preoccupation with avoiding and treating the abnormal in its distinct forms was way beyond correction through teaching. Employing surgical techniques, there was a quite known

case in Spanish America of a boy submitted to an aesthetic surgery to heal a criminal conduct. Arévalos narrates briefly this case, but not less enlightening.

The preoccupation with abnormality and all that concerns the race was a theme in vogue as of the first years of the twentieth century. [...] It is interesting to remember that one of the first cases of mass murders [...] in Argentinian society involved precisely [...] the “*Petizo Orejudo*” [Big-eared midget]. His acts had mediatic repercussion, firstly because his victims were babies and young children and secondly because Césare Lombroso, the famous Italian criminologist, stated that certain physical characteristics such as ugliness was one of the reasons for a delinquent to be motivated to kill or steal. [Taken to a Psychiatric institution], in 1927 was submitted to an ear reduction surgery, since they believed that because of their big size an idiotism was produced. (ARÉVALOS, 2014, p. 223).

Cases like this one perhaps may be narrated in a bigger number. This surgery was not something discriminated against by then. Quite the opposite. It represented a modern alternative to the treatment of individuals with deformed conduct. This and other strategies were considered valid to the facing of degeneration. As we read in Souza, we also find in José Reis sources that endorse the assertion that the eugenic movement had great preponderance over the Brazilian intellectual and institutional environment. According to Reis, the Brazilian ideal of eugenic improvement of men founded on race purification was shared by the “LBHM [Brazilian League of Mental Hygiene]”, that defended procedures like “[...] compulsory sterilization of ‘great degenerates’ and criminals; premarital exam; [...] mental hygiene and infantile Eugenie [...]” (REIS, 1994, p. 67). That was necessary because it was considered that the poor had no dominance over its body, or at least did not dedicate the adequate care to it. As consequence, those who counted on few conditions to generate a healthy and robust child were the ones that made the mistake of letting go to the desires of the flesh. Recriminatory words of moralist tone may be observed in a psychiatrist’s manifestations by then. According to doctor Júlio Porto-Carrero,

Pleasure, feeling with which nature lures us to procreate the following generations, is used as purpose and not means. It is pleasure for pleasure that man seeks. Little does it matter that the progeny is none or inferior. (PORTO-CARRERO *apud* REIS, 1994, p. 67).

From this point of view, it is possible to realize that the search for a hygienic body was way beyond the poor and/or black population's improvements of the real-life conditions. Quite the opposite. Through the hygienist path, people's bodies, with special attention to the children's case at school, were targets of the normalizing process. The progress of the nation earlier went through the body disciplining and not through the improvement of life conditions for the population. Resorting to the morphology of the term, Arévalos helps us comprehend how a substantial change occurs in the comprehension and role of hygiene in society. Getting ever more similar to acting power dispositives over bodies, and not an adjective that qualifies health "[...] (in Greek, *hygeinos* means: what is sane)", it is possible to perceive how its performance was important during this period (ARÉVALOS, 2014, p. 121).

If previously we could deal with hygiene having as standard the acceptance of the term as described before, as of the nineteenth century the tone radically changes. So much that the retrospective view helps us make a distinct evaluation, to the point of allying the hygienism development to the construction of a modern and civilized society. Nonetheless, for that, it would be necessary to add a pathological element to the insertion of the hygienist discourse at schools. According to Arévalos (2014, p. 213), returning to the importance of school in this context,

The existing connection between normalism and Hygienism shows us the irruption of a grand individualist utopia where, from certain ideals, it was consigned to standardize bodies submitting them in mass to a pulchritude regime, order, cleanliness and civility, aiming to make a global social regulation.

In these terms, considering the moment of the Nation-State formation in Latin-America, we see how an enormous effort was dedicated in the attempt to sanitize/normalize bodies and conducts of the poor. Once more liberalism present in this quote is conspicuous. The standardization of the body would be useful in an emerging society whose guiding principles would be work and progress. Progress based on vigilance and submission of bodies coated in suspicion and fears.

CONCLUSION

In conclusion to our arguments, we understand that the psychiatric discourse dissemination in the social tissue was fundamental for sustaining the defense of moralization so dear to liberalism. Associated to the furor on the degeneration of the society, perversion and danger were concepts strongly attached to the commotion over a supposed risk of the degeneration of the society, harassed by biological deformities of hereditary kind. This was particularly present in the nineteenth century, when psychiatric discourse gradually took precedence over others, interfering into the social tissue. Linked to national and even racial purposes, this discourse coated bodies, covering them in infamy and periculosity. In the said period, the national force increase through race preservation was State goals, which used Medicine as an essential tool. Thus, the production of healthy bodies and racial stigmatization were connected for the service of the nation.

Protection and order were slogans elevated to indisputable levels. Justifiers of a power-knowledge capable of classifying individuals as deviants or degenerate, symbolized the fight against an invisible danger, uncertain, subject to be found in anyone who presented suspicious conduct. Few dispositives were as efficient in the exercise of power, persistent in its effects and verifiable in its action.

In the center of the blooming liberalism in Latin America, we saw how hygienism acted over social pressure groups aiming to establish law and order, making use of aborigines and black people's body stigmatization and dispossessed racialized bodies. Thinking of citizenship as something accessible to every man and woman would be a gross mistake. The conservatism of our ruling elites used hygienism, for example, to normalize education and support a society project. A great cleaning operation, as Arévalos tells us. This posture was very well exemplified by the former Paraguayan president Solano López, associating civilization, hygiene, race and prosperity. In front of the civilizing project, it was not enough to be a child of the Nation or risking one's life for its defense. Here we can see the association of racial discourse and the debate on citizenship, as Schwarcz points out.

In Brazilian soil, we saw how the eugenic ideal of perfection founded in race purification was shared by "LBHM [Brazilian League of Mental Hygiene]", acting in defense of proceedings as compulsory sterilization of big degenerates and criminals. If they did that, it was because they considered

the poor to not have domain over his body, not only delivering itself to the pleasures of the flesh, as well as generating children with no condition to maintain them. Aiming to contribute with theoretical frameworks in order to reflect on this context, we saw in the first section Foucault's arguments present in two courses: *The abnormal* and *Psychiatric power*.

In the second section, we rescue the “petizo orejudo” case, a historical example very elucidating to our goals. From it, the reflection that is brought to us points to a bigger tendency to stigmatization and control of bodies than the annulment of injustice and recognition of dignity of the less favored. Therefore, we can identify a strategy to tarnish making use of language, disbelieving the different. Normality, therefore, comes from normalization through a productive power that defines what is and what is not. In this aspect, our normality is already a product that tends not to undo its monsters, targets of its hostility.

Could it be that, instead of walking to a pluralist and more equitable society construction, we continue to opt for the stigmatization and normalization of the other?

BARROS, J. Discurso psiquiátrico e Higienismo - Normalização e Liberalismo na América Latina a partir de Foucault. *Trans/formação*, Marília, v. 45, n. 4, p. 141-158, Out./Dez., 2022.

Resumo: O objetivo deste texto é refletir sobre a produção de anormalidades. de um ponto de vista histórico-hermenêutico. Partindo do marco teórico proposto por Michel Foucault, será possível ver como o binômio normalidade-anormalidade, seja de modo disciplinar, seja biopolítico, serve à produção de indivíduos mediante relações de saber-poder. Nesses termos, observa-se como se dá a produção de anormalidades na obra de Foucault. Na segunda seção, verifica-se como a discussão sobre o biopoder pode ser utilizada no intuito de problematizar situações e casos ocorridos neste continente. Trata-se de relacionar a produção de anormalidades com o desenvolvimento do Higienismo na América Latina, dando a perceber algumas estratégias adotadas na normalização e produção de corpos higiênicos.

Palavras-chave: Discurso psiquiátrico. Higienismo. Liberalismo. Normalização. Michel Foucault.

REFERENCES

- ARÉVALOS, J. M. S. **Sociedad, cuerpo y civilización**. Asunción: Gedisa/UAEM, 2014.
- BACARLETT PÉREZ, M. L. **Una historia de la anormalidad**. Finitud y ciencias del hombre en la obra de Michel Foucault. México: Gedisa/UAEM, 2016.
- BARROS, J. Crítica e ontologia do presente em Michel Foucault: uma chave de leitura para entender o giro subjetivo. **Argumentos**, Fortaleza, v. 4, n. 8, 2012. Available in: <http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19196/29914>. Access in: April, 25th, 2022.
- BARROS, J. GENEALOGÍA Y CRÍTICA - EL DEBATE FOUCAULT/HABERMAS. **Synesis**, Petrópolis, v. 9, n. 1, Jul. 2017. Available in: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1387/635>. Access in: April, 25th, 2022.
- BARROS, J. O racismo de Estado em Michel Foucault. **Interthesis**, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 1-16, 2018. Available in: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2018v15n1p1>. Access in: April, 04th, 2022.
- CANGHILHEM, G. **The Normal and the Pathological**. New York: Zone Books, 1991.
- CANGHILHEM, G. **Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito?** Translation by Fábio F. de Almeida. Goiânia: Ricochete, 2012.
- CURTIS, B. Foucault on Governmentality and Population: The Impossible Discovery. **Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens de Sociologie**. Edmonton, v. 27, n. 4, p. 505-533, 2002. Available in: doi:10.2307/3341588. Access in: April, 27th, 2022.
- FLORES, I.; BARROS, J. Sexualidade e loucura femininas no *Correio da Manhã* - um estudo a partir de Michel Foucault. **Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia**, León-ES, n. 14, p. 659-679, 2019.
- FOUCAULT, M. **Surveiller et punir**. Paris: Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, M. **Les anormaux**. Cours au Collège de France 1974-1975. Paris: Gallimard, 1999.
- FOUCAULT, M. Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine? *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits II**. Paris: Gallimard, 2001. p. 40-57.
- FOUCAULT, M. **Le pouvoir psychiatrique**. Cours au Collège de France 1973-1974. Paris: Gallimard, 2003.
- FOUCAULT, M. **El poder psiquiátrico**. Translation by Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- FOUCAULT, M. **Los anormales**. Translation by Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Translation by Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2009.

FOUCAULT, M. Crise de la medicina o crise de la antimedicina? *In*: FOUCAULT, M. **Obras essenciais**. Translation by Fernando A. Uría y Julia Varela. Barcelona: Paidós, 2010. p. 637-652.

FRIGOTTO, G. (org.). **Escola “sem” partido**: esfinge que ameaça a educação e a sociedade. Rio de Janeiro: UERJ/LPP, 2017.

MACHEREY, P. Subjetividad y normativa en Canguilhem y Foucault. **Ciencias Sociales y Educación**, Medellín, v. 5, n. 9, p. 163-183, 2016.

MANFRÉ, A. H. Crítica à medicalização na educação escolar. **Debates em Educação**, Maceió, v. 12, n. 26, p. 15-35, 2020.

MOREY, M. Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal. *In*: **Michel Foucault, filósofo**. Translation by Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 116-126.

REIS, J. R. F. **Higiene mental e eugenia**. O projeto de regeneração nacional da Liga Brasileira de Higiene Mental (1920-1930). Campinas, 1994. Available in: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/281180>. Access in: March, 21st, 2019.

ROUDINESCO, E. *et al.* **Foucault**: leituras da história da loucura. Translation by Maria I. D. Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. **São Paulo: Companhia das Letras**, 1993.

SOUZA, V. S. de. Por uma nação eugênica: higiene, raça e identidade nacional no movimento eugênico brasileiro dos anos 1910 e 1920. **Revista Brasileira de História da Ciência**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 146-166, 2008. Available in: http://www.sbhc.org.br/revistahistoria/view?ID_REVISTA_HISTORIA=12&impressao. Access in: March, 15th, 2019.

STEPAN, N. L. **A hora da eugenia**. Raça, gênero e nação na América Latina. Translation by Paulo M. Garchet. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

STREVA, J. M. **Corpo, raça, poder**. Extermínio Negro no Brasil. Uma leitura crítica, decolonial e foucaultiana. Rio de Janeiro: Multifoco, 2018.

TRIGO, B. Anemia, bruxas e vampiros: figuras para governar a colônia. *In*: HOCHMAN, G.; ARMUS, D. (org.). **Cuidar, controlar, curar**: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. p. 125-155.

Received: 14/12/2021

Approved: 29/04/2022

EDUCAÇÃO, EXPERIÊNCIA FORMATIVA E PENSAMENTO DIALÉTICO EM THEODOR W. ADORNO

*Michel Aires de Souza Dias*¹

Resumo: No século XVIII, Kant avaliou que seu período histórico não era uma época de esclarecimento, mas de menoridade, devido à incapacidade do homem de se servir de seu próprio entendimento. Adorno atualizou esse problema, interpretando a menoridade, em nossa época, em termos de perda da experiência. Os homens não são mais aptos à experiência, pois a aparelhagem técnica e econômica impede o esclarecimento e a conscientização da realidade. A partir desse diagnóstico, o objetivo do presente artigo é investigar o pensamento educacional de Adorno, em suas possibilidades de emancipação. Em nosso ponto de vista, o papel da educação, no pensamento do frankfurtiano, é recuperar a autonomia crítica dos indivíduos, por meio do pensamento dialético, para a reconstrução da experiência danificada.

Palavras-chave: Adorno. Educação. Experiência. Dialética. Emancipação.

INTRODUÇÃO

Em seus estudos sobre a educação, Theodor Adorno avaliou que a formação educacional, em nossa época, reproduz os valores, o imaginário e as condições sociais dominantes do sistema cultural. A escola, no mundo capitalista, tem como única finalidade adaptar os indivíduos às formas de domínio social existentes, desenvolvendo um conjunto de papéis sociais e de valores, cujo objetivo é a constituição de sujeitos adaptados à ordem social, econômica e política. Dessa maneira, a escola possui uma função importante para a manutenção do poder das classes dominantes, visto que, ao fazer

¹ Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-8950-7208>. E-mail: prof.michel.filosofia@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p159>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

parte da superestrutura ideológica, ela propaga as formas de pensamento e comportamento socialmente estabelecidas.

Segundo Adorno (1995), há dois problemas que surgem, quando refletimos sobre a possibilidade de emancipação pela educação. O primeiro é que a organização do mundo no qual vivemos se converteu em sua própria ideologia. A ideologia se materializou na própria realidade social, exercendo uma pressão tão imensa sobre as pessoas, que superou o poder de conscientização da própria educação. O segundo é que as pessoas estão muito bem-adaptadas aos confortos narcotizantes da sociedade do consumo. De certo modo, emancipação significa o mesmo que conscientização, esclarecimento, mas a realidade sempre envolve continuamente um movimento de adaptação. Desse ponto de vista, a educação seria impotente e ideológica, se ignorasse o objetivo de adaptação, e seria igualmente questionável, se produzisse apenas pessoas bem-ajustadas.

No mundo capitalista, o aparato produtivo e as mercadorias se impõem ao sistema social como um todo. Os consumidores dos produtos e das formas de bem-estar social tornaram-se prisioneiros do capital. Assim, a consciência foi tomada pelos produtos e confortos narcotizantes da sociedade de consumo. O resultado disso foi a perda da aptidão à experiência. Os indivíduos perderam a capacidade de tomar consciência da realidade, de modo pleno e significativo. A menoridade se tornou a condição existencial do homem contemporâneo.

A partir do diagnóstico acima, o objetivo do presente artigo é investigar as reflexões de Adorno sobre a educação, em suas possibilidades de emancipação. A hipótese que norteia este trabalho é a de que o papel da educação é restaurar a aptidão dos indivíduos à experiência, por meio do pensamento dialético. Contudo, a educação deve mudar a sua atual situação como instância da dominação de classe, servindo apenas para preparar os indivíduos para o mercado de trabalho. A educação deve recuperar sua verdadeira função, a qual é formar o homem para a assimilação da cultura, possibilitando que ele seja capaz de discernir, avaliar e agir com autoconsciência, para modificar sua própria vida e da existência social como um todo.

1 A EXPERIÊNCIA DANIFICADA

A preocupação de Adorno com o processo formativo na sociedade capitalista percorre toda a sua obra. Ao analisar o processo formativo no

mundo contemporâneo, ele percebeu que as pessoas são formadas pela sociedade, através de várias instâncias mediadoras, de tal maneira que tudo absorvem e aceitam, em termos dessa configuração alienada. Desse modo, “[...] a formação dos sujeitos se confunde cada vez mais com um adestramento, com uma adaptação aos mecanismos que regulam a produção e que se disseminam para todo o âmbito da vida.” (MAIA, 2009, p. 47). No ensaio “Teoria da Semicultura”, Adorno (2005) chegou à conclusão de que a formação cultural no mundo moderno se degenerou, convertendo-se em semiformação, entendida por ele como uma espécie de pseudocultura, cuja característica é ser unidimensional e limitada. A semiformação é uma formação definida *a priori*, a qual se tornou a forma dominante da consciência, transformando-se em semiformação socializada, sob a determinação da indústria cultural (MAAR, 2003).

A cultura de massa, planejada e desenvolvida pela indústria cultural, que produz a semicultura, renegou os valores transcendentais da literatura, da arte, da música, que reivindicavam liberdade, igualdade, felicidade e uma vida melhor para os indivíduos. Ao renegar esses valores, ela produziu novos modelos ideais de vida, como a beleza, o corpo, a família, as qualidades da alma e a riqueza: “Eis aqui o terrível mundo dos modelos ideais de uma vida saudável, dando aos homens uma imagem falsa do que seja a vida de verdade.” (ADORNO, 1995, p. 84). Esses ideais renovadores foram veiculados em filmes, romances, novelas, músicas e propagandas. Em lugar dos valores transcendentais de emancipação para todos, a indústria cultural respondeu com ideais de prazer, consumo e satisfação individual.

Para disseminar os valores do mundo industrial capitalista, toda existência foi forçada a passar pelo filtro da indústria cultural. Quanto maior a perfeição com que a indústria cultural duplica a realidade, mais fácil ela cria a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). A imaginação, a autonomia e a espontaneidade do consumidor cultural são paralisadas pela própria constituição dos produtos culturais homogêneos. Em consequência disso, a semiformação tornou-se a forma da consciência, nos indivíduos.

Em uma realidade fundamentada na reificação, onde todas as coisas se nivelam pela forma da mercadoria, as pessoas perdem sua autonomia, aceitando com maior ou menor resistência aquilo que a existência lhes impõe. Com isso, os homens não são mais aptos à experiência, pois, entre eles e a

realidade, se interpõem os controles técnicos, os quais impedem uma verdadeira consciência da realidade. Para Adorno (1995, p. 150), “[...] a constituição da aptidão à experiência consistiria essencialmente na conscientização.”

Contudo, nas sociedades modernas, o aparato técnico adquiriu um tal poder que os indivíduos foram anulados, enquanto subjetividade autônoma. A formação da consciência é constituída no contexto de uma sociedade administrada, que enclausura os indivíduos, disciplinando-os aos padrões de pensamento e comportamento socialmente estabelecidos. A sociedade administrada se define pela união entre o capital e as instituições democráticas, buscando uma maior racionalidade técnica e administrativa, a fim de se obter uma maior organização, controle e planejamento dos indivíduos. Como Adorno (1995, p. 43) bem avaliou, se as pessoas querem viver em sociedade, “[...] nada lhe resta senão se adaptar à situação existente, se conformar; precisam abrir mão daquela subjetividade autônoma a que remete a ideia de democracia.”

Adorno, em suas obras, teve uma grande influência de seu amigo e parceiro Walter Benjamin, que refletiu sobre a perda da experiência no mundo moderno. Para Benjamin (1994), com o desenvolvimento da técnica, surgiu uma nova forma de miséria espiritual. A experiência formativa, a qual possibilitou a emancipação da classe burguesa, deu lugar a uma experiência empobrecida de valores e ideias que se difundiram entre as pessoas, como a renovação da astrologia e da ioga, da Christian Science e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritualismo. Seguindo as análises de Benjamin sobre a perda da experiência, Adorno (1985, p. 36) concluiu que, “[...] quanto mais o processo da autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a autoalienação dos indivíduos, que têm de se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica.” Os indivíduos, ao reduzirem sua existência ao consumo e aos entretenimentos idiotizados da indústria cultural, deixaram que sua interioridade fosse modelada pela produção de mercadoria. Dessa maneira, a sociedade forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadoras, de tal modo que tudo absorvem e aceitam, nos termos dessa configuração alienada (ADORNO, 1995).

No mundo contemporâneo, a organização social continua sendo heterônoma, isto é, nenhuma pessoa pode existir na sociedade capitalista realmente conforme suas próprias paixões e desejos. Na medida em que o mundo se nivelou pela forma da mercadoria, o ego ajustado à realidade

aprendeu a ordem e a subordinação, por meio do aparato técnico e econômico, que a tudo engloba. Nesse sentido, “[...] os fenômenos da alienação baseiam-se na estrutura social.” (ADORNO, 1995, p. 148). A adaptação, o conformismo, a ausência de reflexão, os comportamentos convencionais são características dessa alienação.

Tal como Kant compreendeu, em sua época, a menoridade como a condição de tutela, causada pela preguiça e covardia do homem em se servir de seu próprio entendimento, Adorno interpretou a menoridade, em nossa época, em termos de perda da experiência. Para ele (1995), os homens não são mais aptos à experiência, pois eles interpõem entre si mesmos e aquilo a ser experimentado aquelas camadas estereotipadas de modelos, formas de pensar e agir socialmente determinadas. Adorno pensa, sobretudo, no papel desempenhado pela técnica na formação ou deformação da consciência e do inconsciente. O problema mais grave estaria ligado à própria constituição da consciência, que é formada no contexto de uma sociedade reificada, o qual desvincula o pensamento de seus conteúdos formativos (PETRY, 2015).

No mundo administrado, a indústria cultural tem um papel fundamental na perda da experiência, porque é ela que dissemina os produtos padronizados da semicultura. Ela impede o esclarecimento e a conscientização sobre a realidade, uma vez que impossibilita a reflexão crítica, ao disseminar os produtos culturais pasteurizados. Com isso, torna a consciência incapaz de se dirigir apropriadamente à realidade. Poderíamos afirmar, portanto, que a semiformação se caracteriza pelo modo distorcido pela qual os indivíduos experimentam a cultura, visto que a tomam de forma imediata, sem que seu conteúdo possa ser apropriado pelo indivíduo. A semiformação se revela, assim, como uma forma de bloqueio para a realização de uma experiência, na medida em que impede que o sujeito mantenha uma relação viva com a cultura. Ela faz com que ele estabeleça uma ligação parcial com os produtos a que tem acesso, o que acaba por contribuir com a reificação da consciência (PETRY, 2015).

Em uma sociedade totalmente reificada, fundamentada no consumo e nos entretenimentos padronizados, a semiformação impede a experiência, justamente porque as pessoas odeiam o que é diferente, o que não é padrão, o que não faz parte do que está estabelecido. Em um debate com o educador alemão Helmut Becker, Adorno nos oferece um exemplo contundente da perda da experiência. Ele fala sobre um número incontável de indivíduos, sobretudo na fase da adolescência, que possuem grande aversão à educação: “Elas querem

se desvencilhar da consciência e do peso de experiências primárias, porque isso só dificulta sua orientação.” (ADORNO, 1995, p. 149). Na adolescência, já se desenvolve o tipo de indivíduo que questiona: por que estudar, se posso ouvir música ou assistir à televisão? Desse modo, as pessoas odeiam o que é diferenciado, o que não é moldado, porque são excluídos do mesmo e, também, porque, se o aceitassem, isso dificultaria a vida cotidiana (ADORNO, 1995).

Em outro ensaio, “A filosofia e os professores”, Adorno detectou a perda da experiência na falta de autonomia dos indivíduos. Ao avaliar a contratação de professores no Estado de Hessen, na Alemanha, ele estimulou muitos candidatos a colocar suas próprias opiniões, em seus trabalhos. Contudo, a maioria acabava tendo dúvidas sobre sua própria autonomia. Para tudo deveria haver hábitos correspondentes, normas e caminhos já consolidados. Em sua opinião, essa relação entre a ausência de reflexão e padrões normativos era sinal de uma conformação ao que é estabelecido, ao que é vigente, mostrando uma maneira de pensar que tem afinidades com o autoritarismo. Era por isso, segundo ele, que o nazismo ainda sobrevivia, não porque as pessoas acreditavam em suas doutrinas, mas porque eram determinadas por conformações formais de pensamento, como o convencionalismo, o realismo exagerado e a disposição de se adaptar ao vigente: “Na incapacidade do pensamento em se impor, já se encontra à espreita o potencial de enquadramento e subordinação a uma autoridade qualquer, do mesmo modo como hoje, concreta e voluntariamente, a gente se curva ao existente.” (ADORNO, 1995, p. 71).

A perda da experiência também pode ser observada no próprio âmbito da reflexão filosófica. Adorno (1995) percebeu que a ocupação com a filosofia, a qual deveria possibilitar uma maior independência de pensamento, conduzindo os indivíduos à autonomia, tornou-se o oposto disso. Na medida em que a filosofia se submeteu às regras do conhecimento científico, ela abandonou sua capacidade de reflexão. Esse fato é o resultado das próprias normas científicas. A ciência, que nunca aceitou nada sem verificação e comprovação, significando liberdade e emancipação em relação a todos os dogmas, crenças e ideologias, atualmente se tornou uma nova forma de heteronomia. É o que Adorno (1995, p. 70) mostra, nesta passagem:

As pessoas acreditam estar salvas quando se orientam conforme regras científicas, obedecem a um ritual científico, se cercam de ciência. A aprovação científica converte-se em substituto da reflexão intelectual do fatal, de que a ciência deveria se constituir. A couraça oculta a ferida.

A consciência coisificada coloca como procedimento entre si própria e a experiência viva.

Adorno também avaliou que a falta de aptidão à experiência está ligada à perda da consciência histórica. O que é característico da sociedade capitalista é a deterioração da memória, já que a sociedade burguesa está subordinada, de um modo universal, à lei da troca. As relações de intercâmbio material entre os homens são, por sua própria natureza, atemporais, assim como a racionalidade técnica, as mercadorias e o trabalho. A produção e a reprodução do capital liquidam o tempo e toda experiência autêntica. O resultado disso é que, na vida cotidiana, as pessoas ficam eternamente presas ao trabalho, aos divertimentos e ao consumo. O mundo se reproduz à imagem de si mesmo, como um eterno presente. A perda da memória torna-se uma lei objetiva do desenvolvimento do modo de produção capitalista. Adorno (1985, p. 190) ressalta: “A reificação é um esquecimento.”

A barbárie de Auschwitz é a prova mais contundente da perda da experiência. Os indivíduos com uma consciência reificada são incapazes de fazer experiências intelectuais. Eles não são capazes de refletir de modo crítico e autônomo sobre a realidade. Nesse sentido, Auschwitz faz parte de um processo social objetivo, de uma regressão associada ao progresso, um processo de coisificação que impede a experiência formativa, substituindo-a por uma reflexão afirmativa, autoconservadora, da situação vigente. Auschwitz não representa apenas o genocídio, num campo de extermínio, mas simboliza a tragédia da formação, na sociedade capitalista (MAAR, 1995).

2 A CONSTRUÇÃO DA EXPERIÊNCIA DANIFICADA

Após as leituras das obras de Adorno, será difícil alguém negar a importância das reflexões de Kant para o pensamento do frankfurtiano, principalmente aquelas que se referem à ideia de uma educação emancipada. No mundo contemporâneo, a educação perdeu sua função primordial, que era educar para o esclarecimento, para a autonomia intelectual e para a participação política. O indivíduo perdeu a capacidade de reflexão e julgamento da realidade, perdeu a capacidade de avaliar e interpretar sua existência para viver de forma autônoma. É devido à crise da formação cultural que Adorno retorna a Kant, em busca de uma educação emancipada, a qual contemple o primado pedagógico da *Aufklärung* como maioridade, de sorte a superar

a condição de menoridade do homem, que o mantém em um permanente estado de violência e regressão social.

O conceito de emancipação, em Adorno, se identifica com a ideia de esclarecimento, em Kant. A emancipação exige o esclarecimento para libertar o indivíduo da condição de tutela. Para poder falar por si mesmo e não ser tutelado, o sujeito precisa ser esclarecido. O conceito de esclarecimento postula que qualquer um pode fazer uso da palavra, por meio de sua vontade, que ela é democrática. Nesse sentido, o conceito se refere à possibilidade de se fazer uso público da razão, em uma democracia. Mas, para isso, é necessária uma boa formação, para que o indivíduo seja capaz de pensar por si mesmo. É por essa razão que Adorno se detém na formação educacional, por motivação análoga à que instigou Kant a se ocupar do esclarecimento da ilustração. Assim como a ilustração se tornou problema, na época das Luzes, a formação converteu-se em um problema, nesta segunda ilustração, a qual teve origem na sociedade industrial, quando as ciências se converteram em forças produtivas sociais. Desse modo, a crise de formação é a expressão mais desenvolvida da crise social da sociedade moderna (MAAR, 1995).

No ensaio “O que é esclarecimento” (1784), Kant se insere no debate da *Aufklärung*, que surge em sua época: a questão de saber se a Alemanha e a Europa viviam em uma época esclarecida, lançando os fundamentos para o aperfeiçoamento e a emancipação da humanidade. Convidado pela revista *Berlinischen Monatsschrit*, ele posicionou-se sobre a questão, procurando argumentar que seu período histórico não vivia uma época de esclarecimento. Para isso, contrapôs duas condições culturais opostas e antagônicas da existência humana, a condição de menoridade e de maioridade, ou seja, contrapôs a condição de heteronomia à condição de autonomia. Ao defender o ponto de vista do erudito, ele concebeu o esclarecimento e o uso público da razão como as condições de superação do estado de menoridade (DALBOSCO, 2011).

Kant (2008) começa seu ensaio definindo o esclarecimento como a saída do homem de sua menoridade de que ele próprio é culpado. O pensador alemão entende a menoridade como a incapacidade do ser humano de se servir de seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem. Essa menoridade não surge por causa de uma carência do entendimento, mas por falta de decisão e coragem. A palavra latina que expressa a saída da menoridade é *Seperare Aude* (Ouse saber), isto é, tenha a coragem de pensar por si mesmo. Essa é a palavra-chave que define o esclarecimento.

Em sua época, Kant (2008) já havia observado que uma das coisas mais difíceis para o homem era superar sua menoridade. O indivíduo estaria tão acostumado a depender dos outros que se habituou a essa condição e ganhou amor por ela, perdendo totalmente a capacidade de se servir do seu próprio entendimento. Naquela época, o pensador iluminista afirmava que essa menoridade era causada pelo advento dos instrumentos mecânicos, pelos preceitos e fórmulas e pelo mau uso dos dons naturais no ser humano. Hoje, podemos sustentar que a indústria cultural, os novos sistemas de informação e as novas tecnologias são os principais fatores que mantêm os indivíduos em um estado de menoridade. Por meio de toda essa aparelhagem, eles são impedidos de pensar e de agir de forma autônoma, além de esses instrumentos perpetuarem os modos de pensar vigentes: os preconceitos, as crenças e as ilusões que servem de rédeas à grande maioria destituída de autonomia e de reflexão crítica. Desse ponto de vista, a menoridade é uma das principais características da fragilidade humana, e a coragem de pensar por si mesmo é a principal maneira de enfrentá-la (DALBOSCO, 2011).

Como bem pontuou Dalbosco (2011), na concepção kantiana, o indivíduo como um ser provido de razão e liberdade possui todas as condições para o caminho da maioridade, o que nada mais é do que o caminho do *Sapere Aude*. Contudo, esse caminho não ocorre isoladamente, todavia, pela interação com outros indivíduos e com todo o conhecimento acumulado. A saída do homem de sua menoridade só pode se dar em companhia de outros seres humanos também em condições frágeis. Logo, Kant postula a necessidade da formação educacional. É através da educação que os sujeitos podem ser esclarecidos e ser preparados para a emancipação: “O próprio progresso do esclarecimento é o resultado de um primado pedagógico inerente a ideia de maioridade, uma vez que o pensar por conta própria não ocorre por mera obra do acaso, mas é consequência de um processo formativo educacional.” (DALBOSCO, 2011, p. 89).

O processo educativo deve possibilitar não somente a assimilação do saber acumulado pela humanidade, mas deve desenvolver a autonomia para o uso público da razão. Kant (2008) entende, sob o nome de uso público da razão, a capacidade de que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado. Por meio do esclarecimento, o indivíduo adquire o poder da conscientização, do discernimento e da argumentação. O pensador alemão exemplifica casos em que o cidadão não pode se recusar a efetuar o pagamento de impostos que sobre ele recaem ou das ordens do

governo que é obrigado a obedecer, mas que, enquanto sábio, tem completa liberdade e até mesmo o dever de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias, que são cuidadosamente examinadas e refletidas, sobre o que há de errado ou injusto nas leis do Estado.

O conceito kantiano de esclarecimento é importante para Adorno, justamente porque a aptidão à experiência é definida como conscientização, como esclarecimento sobre a realidade. A conscientização ocorre por meio de uma reflexão direta sobre o objeto, sem a mediação de modelos ou estereótipos já cristalizados, na consciência, pela semiformação ou pelos vários mecanismos da dominação social. Desse modo, para o pensador frankfurtiano (1995), a aptidão à experiência se vincula ao próprio conceito de consciência, mas não como a capacidade formal de pensar ou ao desenvolvimento lógico formal. O que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo, a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é. É nesse sentido que “[...] a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação.” (ADORNO, 1995, p. 151).

Petry (2015) explica-nos que a educação para a autonomia, tal como Adorno a defende, exige do sujeito a realização de experiências, as quais podem ser associadas a uma maneira particular de pensar. Dessa maneira, o pensamento não pode ser concebido em termos abstratos, separado da realidade. Há a presença, no pensamento, de uma experiência no sentido empírico, aquilo que o sujeito experimenta em relação ao mundo a sua volta. Em seu texto “Educação e *Emancipação*”, Adorno nos dá um exemplo de como o desenvolvimento da aptidão à experiência deveria ser realizado na escola. Em uma passagem, ele mostra como os estudantes deveriam se tornar capazes de compreender os mecanismos de dominação da indústria cultural, levando-os a refletir sobre o papel que ela exerce no âmbito da cultura:

Por exemplo, imaginaria que nos níveis mais adiantados do colégio, mas provavelmente também nas escolas em geral, houvesse visitas conjuntas a filmes comerciais, mostrando-se simplesmente aos alunos as falsidades aí presentes; e que se proceda de maneira semelhante para imuniza-los contra determinados programas matinais ainda existentes nas rádios, em que nos domingos de manhã são tocadas músicas alegres como se vivêssemos num mundo feliz embora ele seja um verdadeiro horror; ou então que se leia junto com os alunos uma revista ilustrada, mostrando-lhes como são iludidas, aproveitando-se de suas próprias necessidades impulsivas; ou então que um professor de música, não oriundo da música jovem, proceda a análises dos sucessos musicais, mostrando-lhes por que um hit da parada de sucessos é tão incomparavelmente pior do que um quarteto de Mozart

ou de Beethoven ou uma peça verdadeiramente autêntica da nova música. Assim, tenta-se simplesmente começar despertando a consciência quanto a que os homens são enganados de modo permanente. (ADORNO, 1995, p. 183).

O que Adorno nos mostra, aqui, é um exemplo do que seja uma experiência formativa. O contato direto e reflexivo sobre os produtos padronizados da indústria cultural deve possibilitar um maior esclarecimento e conscientização da semiformação como fundamento da dominação social. Assim, a percepção direta dos mecanismos que produzem a alienação social deve ensinar uma crítica imanente da sociedade.

Segundo Petry (2015), para que o sujeito realize uma experiência, seria necessário que os conteúdos fossem incorporados em seu modo de pensar, o que exige, por sua vez, que tais conteúdos sejam apreendidos como uma totalidade. Para isso, é necessário um contato com a tradição na qual os bens culturais emergem. Para exemplificar, ela remete à literatura, argumentando que seria ingênuo considerar que qualquer pessoa, em um primeiro contato com uma determinada obra, pudesse apreender seu sentido:

A literatura é um bom exemplo de como o conceito de formação não se satisfaz com um mero esforço e apreensão de um determinado objeto. A leitura imediata e superficial de uma obra, ainda que seja uma forma de contato, pode ser irrelevante em termos de formação para o indivíduo. Entretanto, se as obras pudessem ser compreendidas como expressão de um tempo, de um cenário político e cultural, então, ao leitor que mergulha em um texto à procura de indícios de uma realidade que ali se mostra como um enigma a ser descoberto, estará aberta a possibilidade de que seja afetado mais profundamente por essa experiência, reconstruindo ou mesmo compondo novas interpretações sobre a sociedade e sobre si mesmo. (PETRY, 2015, p. 462).

Como podemos notar neste trecho, Petry (2015) ressalta que a formação cultural exige mais do que um simples contato com textos literários, com obras filosóficas, com arte ou com música. Para que se alcance o valor de uma obra cultural, é necessário haver uma preparação espiritual, no sentido de que o indivíduo deve estar apto a compreendê-la em sua totalidade e não de forma fragmentária. É preciso pensar a obra numa relação dialética com a totalidade histórica e social. Ou seja, é imperioso se relacionar com a cultura de um modo mediado, de perceber como uma obra se relaciona com seu

tempo, com a história e com a sociedade em que ela emerge. Dessa forma, o contato com a cultura deve possibilitar uma compreensão mais profunda do que o indivíduo tem de si mesmo, pois envolverá conceitos com os quais lhe será possível estabelecer conexões entre si e a realidade que os cerca (PETRY, 2015).

Como aponta Adorno (1995), não existem fórmulas ou hábitos adequados para a formação cultural; ela só pode ser adquirida mediante esforço e interesse: não basta frequentar cursos, ir para escola ou adquirir uma cultura geral. É necessário adquirir uma verdadeira experiência reflexiva sobre o objeto, isto é, a formação cultural “[...] exige à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-os de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar com os mesmos unicamente para aprender.” (ADORNO, 1995, p. 64). Essa abertura ao objeto não se dá de forma espontânea, mas como disposição para amar, conforme o próprio Adorno assegura: “[...] eu diria que para haver formação cultural se requer amor; e o defeito certamente se refere à capacidade de amar.” (ADORNO, 1995, p. 64).

Adorno não dá nenhuma indicação de como a capacidade de amar deveria ser desenvolvida, em sala de aula; ele próprio admite que não há instruções sobre isso e, se há, são bastante precárias. Contudo, ele pensa que essa questão deveria ser tratada desde a primeira infância. Já na pré-escola, os educadores deveriam sensibilizar as crianças para o afeto, para a atenção e para a compreensão do outro. Ele afirma ainda que pessoas com dificuldade de amar não deveriam se dedicar ao ensino. Aquele que tem essa dificuldade não só perpetua a frieza e os sofrimentos inerentes a essa incapacidade, mas também perpetua essa deficiência nos alunos, produzindo *ad infinitum* esse estado intelectual, o qual, de certo modo, foi corresponsável pela barbárie nazista (ADORNO, 1995).

Em uma passagem de “Educação - para quê?”, Adorno indica, de maneira contundente, sua concepção de educação. Ele deixa bem claro que o grande objetivo da educação não é apenas o de transmitir conhecimentos ou modelar as pessoas, a partir de um ideal, mas sua verdadeira finalidade deve ser a conscientização. É, portanto, mediante o processo pedagógico que a conscientização pode se tornar possível:

[...] gostaria de apresentar a minha concepção inicial de educação. Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir de seu exterior; mas também não

a mera transmissão de conhecimento, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a produção de uma consciência verdadeira. Isso seria inclusive de maior importância política; sua ideia, se é permitido dizer assim, é uma exigência política. Isto é: uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado. (ADORNO, 1995, p. 141-142).

De acordo com Adorno, a educação deve desenvolver o esclarecimento e a reflexão crítica sobre a realidade objetiva. É a partir da experiência concreta do indivíduo, na sua relação com o mundo, que ele pode se conscientizar das forças sociais que o oprimem. Em sua época, Adorno chegou a dizer que era moda na Alemanha falar mal da educação política, mas os dados da Sociologia mostravam que, “[...] onde a educação política é levada a sério e não como simples obrigação inoportuna, ela provoca um bem maior do que normalmente se supõe.” (ADORNO, 1995, p. 45).

Como Maar (1995) bem avaliou, a experiência (*Erfahrung*) precisa ser apreendida fora do espectro do experimento das ciências naturais; há que se remeter a Hegel e sua “ciência da experiência da consciência”. A experiência é um processo autorreflexivo, em que a relação com o objeto forma a mediação pela qual se forma o sujeito em sua “objetividade”. Nesse sentido, a experiência seria dialética, basicamente um processo de mediação. Por um lado, essa experiência deveria ser entendida em seu momento materialista como disponibilidade ao contato com o objeto, como abertura ao empirismo. Nessa perspectiva, o pensamento precisa recuperar a experiência do concreto sensível (MAAR, 1995).

Na concepção educacional de Adorno, a emancipação “[...] encontra-se relacionada a uma dialética. Esta precisa ser inserida no pensamento e na prática educacional.” (ADORNO, 1995, p. 143). Desse modo, a transformação da realidade deve ser pensada como problema central na educação. O processo pedagógico deve possibilitar aos indivíduos a compreensão da realidade, em seu dever. O que é essencial é a reflexão sobre a relação dialética entre sujeito e objeto, no processo histórico. Não se trata de pensar os fenômenos de forma unilateral pela causalidade, como faz o positivismo, todavia, de refletir sobre a ação recíproca entre os fenômenos e a totalidade que os condiciona.

No processo pedagógico, é relevante que os indivíduos aprendam a observar as condições materiais de existência como um processo histórico espontâneo, governadas por leis independentes da vontade humana, mas que inexoravelmente determinam o comportamento e a consciência dos seres humanos. O importante é compreender nos fenômenos a lei de sua transformação, de seu desenvolvimento, ou seja, as mudanças de uma forma para outra, de uma ordem de relações para outra. O pensamento só pode conhecer a realidade em sua plenitude, apreendendo o objeto idealmente em seu movimento real. Para Marx, “[...] o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado.” (MARX, 2016, p. 28). Dessa maneira, é necessário que a reflexão se apodere da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão íntima entre elas. Só a partir disso é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real (MARX, 2016).

Na realidade social, não existe nada isolado; os fenômenos sociais não podem ser pensados como coisas, independentes de suas determinações. Em *Para a crítica da economia política*, Marx pensou os fenômenos sociais pela categoria da mediação e de totalidade concreta. Em suas análises, ele procurou mostrar que não devemos compreender a realidade, começando por categorias gerais, mas devemos partir do mais simples para reconstruir suas conexões, de sorte a assim chegar ao todo vivo e concreto: “[...] o curso de pensamento abstrato que se eleva do mais simples ao complexo, corresponde ao processo histórico efetivo.” (MARX, 1982, p. 15).

O pensamento dialético tem como traço fundamental o trabalho com categorias concretas e não com conceitos. Nesse sentido, todo fenômeno social é parte de uma totalidade mais complexa. Como Marx (1982) exemplificou, a mais simples categoria econômica, o valor de troca, nunca poderia ser pensado sem pressupor uma população produzindo em determinadas condições e, também, certos tipos de famílias, de comunidades ou Estado. O valor de troca nunca poderia existir de outra maneira, senão como relação unilateral, abstrata, de um todo vivo e concreto já dado: “[...] o concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, a unidade do diverso.” (MARX, 1982, p. 14). É nessa perspectiva descrita por Marx que se torna necessária a reflexão sobre as condições de produção de toda sociedade e de seu impacto nas formas de existência humana.

Ao contrário de Hegel, para quem o concreto pensado é autocriação do conceito, que vai além da intuição e da representação, Marx insiste

que o ponto de partida do processo cognoscitivo está no concreto real (GORENDER, 1982). Para ele, as categorias exprimem “[...] formas e modos de ser, determinações de existência.” (MARX, 1982, p. 18). As categorias não são estruturas somente lógicas que a razão constrói, independentemente, nem tampouco hipóteses intelectivas, mas se configuram como estruturas que a razão extrai do real, reproduzindo mentalmente o que realmente existe (PONTES, 1999). Nesse sentido, a totalidade concreta é o fundamento de toda realidade.

Para esclarecer melhor a relação entre o método dialético e o conhecimento da realidade concreta, vamos nos reportar aqui ao texto de Friedrich Engels, *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Nessa obra, ele contrapõe dois modos de compreender a realidade: o modo estático ou metafísico de pensar e o modo dinâmico ou dialético de pensar.

No método metafísico de pensar, a natureza é analisada em suas diversas partes. Os diversos processos são classificados, os corpos orgânicos são pesquisados, a partir de suas estruturas internas. Esse modo de proceder fundamenta-se no método científico da observação. Contudo, esse método é limitado, porque produz o hábito de observar “[...] as coisas e os processos da natureza isoladamente, subtraído a concatenação do grande todo; portanto não na sua dinâmica, mas estaticamente, não como substancialmente variáveis, mas como consistências físicas, não na sua vida, mas na sua morte.” (ENGELS, 1984, p. 46). Conforme Engels, esse método de investigação metafísica contaminou o modo de refletir da filosofia, nos últimos séculos. Em nossa época, a filosofia concebe as coisas e as suas representações de maneira isolada, fixa, rígida, como algo acabado e perene. O resultado disso é que esse método é unilateral, limitado, abstrato e se perde em insolúveis contradições, uma vez que é incapaz de enxergar as concatenações entre os fenômenos e o todo (ENGELS, 1984).

Ao contrário do modo metafísico de pensar, a dialética materialista focaliza as coisas e as suas imagens conceituais substancialmente, nas suas conexões, na sua concatenação, na sua dinâmica, na sua relação entre o particular e o todo concreto:

Somente seguindo o caminho da dialética, não perdendo jamais de vista as inumeráveis ações e reações gerais do devir e do perecer, das mudanças de avanço e retrocesso, chegamos a uma concepção exata do universo, do seu desenvolvimento e do desenvolvimento da humanidade, assim como

da imagem projetada por este desenvolvimento nas cabeças dos homens. (ENGELS, 1984, p. 49).

Apesar de ser polêmica a ideia de uma dialética da natureza, defendida por Engels, Marx, em *O Capital*, coloca a centralidade da natureza para a transformação da história humana. O homem não pode ser separado da natureza, pois é engendrado por ela. Como um ser natural, ele surge no mundo a partir das transformações da própria natureza. Nesse sentido, devemos admitir uma dialética da natureza, pois ela, ao engendrar o homem, possibilita o engendramento da própria cultura. Afirma Marx (2016, p. 211):

Antes de tudo, o trabalho é um processo em que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impressiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeças e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza.

Segundo Konder (2008), a grande preocupação de Engels, nesse texto, foi defender o caráter materialista da dialética, tal como Marx e ele a conceberam. Era preciso evitar que a dialética da história humana fosse analisada como se não tivesse absolutamente nada a ver com a natureza, como se o homem não tivesse uma dimensão irredutivelmente natural e não tivesse começado sua trajetória na natureza. Uma certa dialética na natureza era, para Marx e para Engels, uma condição prévia para que pudesse existir a dialética humana. Esse fato é de extrema importância para a educação. As ciências oferecem um extraordinário acervo de dados e conhecimentos, “[...] demonstrando com isso que a natureza se move, em última instância, pelos caminhos dialéticos e não pelas veredas metafísicas.” (ENGELS, 1984, p. 48).

No pensamento pedagógico de Adorno, a educação deve recuperar essa dimensão formativa, em que cabe aos indivíduos abrir-se à experiência dialética da realidade, compreendendo os fenômenos em suas conexões, na sua dinâmica, no seu processo de nascimento e caducidade. O grande mérito da filosofia alemã foi conceber todo o mundo da natureza, da história e do espírito como um processo, ou seja, em constante movimento, mudança, transformação e desenvolvimento, tentando, além disso, ressaltar a íntima

conexão que preside a esse processo de movimento e desenvolvimento (ENGELS, 1984). É no esforço de compreender o movimento dos fenômenos, em suas conexões íntimas, elaborando sínteses, que os indivíduos poderão compreender a realidade. De acordo com Konder (2008, p. 36), “[...] a síntese é a visão de conjunto que permite ao homem descobrir a estrutura significativa da realidade com que se defronta, numa situação dada. E é essa estrutura significativa - que a visão de conjunto proporciona - que é chamada de totalidade.”

Na opinião de Adorno, “[...] só haveria humanidade e não seu simulacro onde se desfizesse o princípio da totalidade, que impõe limites ainda que somente se anulasse o seu comando de identificar-se com o todo.” (ADORNO, 1992, p. 220). Contudo, a compreensão do todo se torna problemática, na sociedade capitalista, porque os indivíduos são submetidos inexoravelmente à divisão social do trabalho, que os enclausura em uma vida de labuta e opressão. O processo econômico repressivo, o mercado concorrencial, o sacrifício cotidiano, o medo de ficar à margem e a divisão técnica do trabalho impedem uma orientação autônoma. O próprio Adorno enfatiza: “Os indivíduos, investidos de sua função cognitiva pela divisão das funções próprias da sociedade, baseada na divisão do trabalho, limitam-se a tal ponto às atividades particulares e tecno-práticas, que encontram obstruídos o caminho para a compreensão do todo.” (ADORNO, 1978, p. 151).

No pensamento educacional de Adorno, é só por meio da experiência formativa que os indivíduos podem compreender a totalidade reificada que os governa. Eles devem se desidentificar com essa totalidade. Esse é o primeiro passo para a emancipação. Porém, a educação deve mudar a sua atual situação como instância de dominação de classe. Ela não pode ser pensada a partir de reformas isoladas, mas precisa ser pensada como um fim em si mesmo. O processo formativo tem que atingir todos os âmbitos da cultura e da existência social. A emancipação só pode ser efetiva, ser for “[...] elaborada em todos, mas realmente em todos os planos de nossa vida.” (ADORNO, 1995, p. 182-183).

Como avalia Adorno, se a humanidade “[...] se convertesse numa totalidade desprovida de qualquer princípio limitador, estão no mesmo momento se livraria da coerção que submete todos os seus membros a tal princípio e não mais seria totalidade: não mais seria uma unidade forçada.” (ADORNO, 1992, p. 219). A experiência formativa deve possibilitar a desidentificação com a formação cultural dominante. A emancipação exige a

conscientização sobre as condições objetivas e subjetivas da dominação. O conhecimento exato da sociedade deve se tornar, para o indivíduo, a condição imediata de sua emancipação: “A constituição da aptidão à experiência consistiria essencialmente na conscientização e, desta forma, na dissolução desses mecanismos de repressão e dessas formações reativas que deformam nas próprias pessoas sua aptidão à experiência.” (ADORNO, 1995, p. 150).

O indivíduo só pode se constituir como subjetividade autônoma, quando ele for capaz de compreender dialeticamente sua própria experiência social como adaptação, avaliando seu destino e posição social na grande ordem do todo. É necessário que ele compreenda as mediações e as forças que se processam entre sua vida e a sociedade, entre sua interioridade e a realidade, entre sua trajetória individual e a história universal. Ele só pode entender sua existência e os problemas que enfrenta, na realidade, compreendendo as forças históricas e as relações de poder que o subjagam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No mundo capitalista, as pessoas são formadas por meio de várias instâncias mediadoras, de tal maneira que tudo internalizam e aceitam, em termos dessa existência reificada. A falta de uma formação cultural plena produz indivíduos impotentes, paralisados e incapazes de reagir, os quais facilmente são cooptados por instâncias heterônomas. A realidade econômica, política e social determina o indivíduo em seu íntimo, naquilo que deveria ser o núcleo de sua autonomia. Desse modo, a consciência renuncia à sua autodeterminação. A autonomia do homem, a sua capacidade de reflexão, a sua imaginação e o seu poder de oposição são dissolvidos pelo avanço dos recursos técnicos de informação.

Apesar de a educação reproduzir as condições sociais e políticas que mantêm a alienação e a regressão social, de acordo com Adorno, ela é o único veículo capaz de desbarbarizar o mundo em que vivemos. A educação representa, para o pensador frankfurtiano, a luta contra a reificação e a semiformação que deformam o espírito, adulteram a vida sensorial e obscurecem a realidade. Nesse sentido, o processo pedagógico deve se voltar aos verdadeiros problemas sociais encobertos pela ideologia, objetivando o esclarecimento e a conscientização da realidade concreta. É nesse processo, portanto, que se deve restaurar, no indivíduo, a aptidão à experiência, possibilitando a desidentificação com a formação cultural dominante.

DIAS, M. A. S. Education, formative experience and dialectic thinking in Theodor W. Adorno. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 4, p. 159-178, Out./Dez., 2022.

ABSTRACT: In the 18th century, Kant evaluated that his historical period was not a time of enlightenment, but rather minority, because of man's inability to use his own understanding. Adorno updated this problem, interpreting the minority in our present in terms of loss of experience. Men are no longer apt to experience, because the technical and economic apparatus prevents the clarification and awareness of reality. From this diagnosis, The aim of this article is to investigate Adorno's educational thought in its possibilities of emancipation. In our point of view, the role of education, in the thoughts of the Frankfurtian, is to recover the critical autonomy of individuals, through dialectical thinking, to rebuild the damaged experience.

Keywords: Adorno. Education. Experience. Dialectic. Emancipation.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T.W. Progresso. *Lua Nova*, n. 27, p. 217-236, dez. 1992.

ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, T. W. Teoria da Semicultura. **Revista Primeira Versão**, ano IV, n. 191, maio/ago. p. 1-20, 2005.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. Estudos da comunidade. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1978. p. 151-171.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 114-119.

CROCHÍK, J. L. Educação para a resistência contra a barbárie. **Revista Educação: Adorno pensa a Educação**, São Paulo, n. 10, p. 16-25, 2009.

DALBOSCO, C. A. **Kant & Educação**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2011.

ENGELS, F. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. São Paulo: Global, 1984.

GORENDER, J. Introdução. In: MARX, K. **Para a crítica da economia política: salário, preço e lucro; o rendimento e suas fontes; a economia vulgar**. São Paulo: Abril Cultural, 1982. p. VII-XXIII. (Col. Os economistas).

KANT, I. Resposta à pergunta: Que é iluminismo? *In*: KANT, I. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Petrópolis: Vozes, 2008. p.11-9.

KONDER, L. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

MAAR, W. L. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. *In*: ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995. p. 11-49.

MAAR, W. L. Adorno, Semiformação e Educação. **Educação e Sociedade**, v. 24, n. 83, p. 459-476, 2003.

PETRY, F. Experiência e Formação em Theodor W. Adorno. **Educação e Filosofia**, v. 29, n. 57, p. 455- 88, jan./jun. 2015.

PONTES, R. A categoria de mediação em face do processo de intervenção do Serviço Social. **Cadernos Técnicos**, n. 23, p. 60-68, 1999.

Recebido: 23/10/2021

Aceito: 05/05/2022


COMENTÁRIO A
“EDUCAÇÃO, EXPERIÊNCIA FORMATIVA E PENSAMENTO
DIALÉTICO EM THEODOR W. ADORNO”

*Cleudson de Jesus Rocha*¹

Referência do artigo comentado: DIAS, Michel Aires de Souza. Educação, experiência formativa e pensamento dialético em Theodor W. Adorno. **Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Unesp**. v. 45, n. 4, p. 159-178, 2022.

O artigo de Dias (2022), do ponto de vista do conteúdo, se destaca em sua relevância teórica no campo da filosofia contemporânea, conseguindo, conforme faz Adorno, em sua obra, dialogar com aspectos diversos da realidade prática, como é o caso da esfera educacional. Embora não traga uma contribuição conceitual original em relação ao tema tratado, o autor oferece um bom diagnóstico do tempo presente e desenvolve conceitos centrais do pensamento de Adorno, de forma própria e mais simples, sem cair em deturpações conceituais. Isso colabora com a devida formação no pensamento de Adorno a respeito das possibilidades emancipatórias da educação, sobretudo daqueles que estão iniciando o trabalho, nesse pensamento, que é referência fundamental na compreensão de nossa modernidade.

Dias (2022, p. 159) traça um objetivo preciso em torno do que pretende apresentar, definindo assim a principal tarefa lógico-formal do trabalho:

¹ Professor Associado do Centro de Educação e Letras do Câmpus Floresta da Universidade Federal do Acre (UFAC), Rio Branco, AC – Brasil. Doutor em Filosofia pela UGF (RJ), com estágio pós-doutoral no Programa Pesquisador Colaborador da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo (2018-2019).  <https://orcid.org/0000-0002-1245-0434>. E-mail: cleudson.ufac@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p179>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

“[...] o objetivo do presente artigo é investigar o pensamento educacional de Adorno em suas possibilidades de emancipação.” Esse objetivo é cumprido na discussão de dois itens: 1) *Experiência danificada*, onde o autor discorre sobre a pobreza de experiências em que caíram os indivíduos, os quais se abraçam e se confortam com as diferentes formas de cultura de massa e 2) *A construção da experiência danificada*, onde ressalta as razões pelas quais se instala a condição da menoridade em nossa época. No geral, o diagnóstico de tempo que permeia o artigo assume que os homens não são mais aptos à experiência, pois a aparelhagem técnica e econômica impede o esclarecimento e a conscientização da realidade.

A discussão sobre Educação, em Adorno, é pertinente, especialmente quando enfatiza que esse processo precisa ser entendido em todo seu horizonte crítico, buscando a formação da emancipação. Esse conceito perpassa, como um fio vermelho, a obra de Adorno nos diferentes momentos de sua produção. Contudo, na década de 1960, o autor frankfurtiano elabora um conjunto de trabalhos que demonstram, objetivamente, as principais preocupações com a formação cultural dos indivíduos, com vistas à promoção das condições de emancipação e autonomia. Esse traçado comparece no trabalho em comento, o qual se apoia na discussão das várias conferências que compõem a obra *Educação e Emancipação*, dialogando com importantes estudiosos do tema.

Ao abordar e relacionar os modos atuais da consciência aos “confortos narcotizantes da sociedade de consumo”, resultando na “perda da aptidão à experiência”, o autor infere que o propalado estado de coisificação da consciência, o qual produz recusas ao entendimento pleno da realidade, tem como consequência a aceitação irrefletida dos comandos disparados pela indústria cultural. A experiência que não acontece, nesse caso, seria a da tomada da consciência de si própria, da parada que remete o pensamento ao seu próprio movimento, na produção de sentidos sobre a própria consciência pensante e, desta, sobre os fenômenos do mundo. Nesse sentido, a noção de experiência, tratada no artigo, inscreve-se na tradição que o próprio Adorno chamou de *semiformação*, a qual é a transmissão do saber entrecortado pelas degenerações que visam à adaptação dos sujeitos aos parâmetros da cultura de massa.

A problemática da pobreza da experiência, na modernidade – foco do estudo de Dias – é enfatizada por diferentes autores contemporâneos, especialmente por aqueles vinculados à Escola de Frankfurt, com a sinalização da urgente necessidade de sua reconstrução. Walter Benjamin, por exemplo, no pequeno ensaio de 1933, intitulado “Experiência e pobreza”, faz uma série

de constatações exemplares que ele enxerga na arte, na arquitetura e na cultura, acompanhadas de questionamentos cruciais a respeito da pobreza estabelecida no campo da experiência, na modernidade.

O artigo de Benjamin se inicia com a narração de uma pequena parábola: um velho, no leito de sua morte, revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Pretendia transmitir aos filhos o que eles constataram, com o passar do tempo, através da lição da experiência: a felicidade é fruto do trabalho e do tempo. Benjamin lembra que era a transmissão da experiência que conferia autoridade aos mais velhos. Os provérbios, as histórias e as narrativas de viagem cingiam o tempo de ver, viver, contar, transmitir e ouvir. Constatando que as ações da experiência estão em baixa, Benjamin (1987, p. 114) questiona:

O que foi feito de tudo isso? Quem ainda encontra pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno?

A experiência perde seu significado, num mundo completamente transformado pela barbárie das guerras mundiais, onde o “minúsculo e frágil corpo humano” se depara com toda a ostentação dos aparatos bélicos da guerra mecanizada. O antigo modelo de guerra terrestre entre exércitos que se afrontavam sobre o campo de batalha foi totalmente superado. O conflito se estende da terra aos mares, aos oceanos e ao céu, e faz uso de instrumentos de destruição de massa, sempre mais sofisticados e fatais. Vemos, então, que a guerra mundial começou a manifestar, de forma evidente, inequívoca e contínua, o processo de pobreza da experiência, segundo ilustra Benjamin, na seguinte passagem:

Não é verdade que no final da guerra as pessoas voltam mudas dos campos de batalha? E não vinham mais ricas, mas sim mais pobres em experiência comunicável. O que dez anos mais tarde inundaria a literatura sobre a guerra, era tudo menos a experiência que se transmite de boca em boca. (BENJAMIN, 1992, p. 28).

A capacidade, que parecia inalienável, segura e inata, de intercambiar experiências perde, como explicam Adorno e Benjamin, para a alienação paralisante de um pensamento que não se reconhece a si próprio, e, nesse estado, não é capaz de identificar os descaminhos da razão e da sociedade rumo à nova

barbárie. Um dos pontos de apoio desse estado de coisas é o individualismo, o qual envenena o que ainda resta do sujeito. Descaracterizados de sua maioridade como condição de autonomia, os indivíduos vagam, apegados às muletas da minoridade, impedidos de desenvolver o esclarecimento e a reflexão crítica que instituem sentido aos fenômenos e à vida individual e social.

Nesse sentido, os diálogos sobre a perda da experiência apontam uma nova forma de miséria que surgiu com o monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem, em parte, pela angustiante riqueza de ideias que se difundiu sobre as pessoas, com a pretensão de revogar a miséria humana por meio, não da produção de uma consciência verdadeira e autêntica, mas de uma galvanização na pobreza de experiências. Esse processo indica que a grande pobreza, com seu novo rosto, é, no limite, de toda a humanidade, a qual se encontra mergulhada na nova barbárie, que não se reconhece, mas se impele a uma corrida constante, sempre disposta a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se e a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda.

O artigo “Educação, experiência formativa e pensamento dialético em Theodor W. Adorno”, de Michel Aires de Souza Dias, junta-se ao esforço de nos fazer entender a experiência como o elo que nos vincula ao passado e a tudo o que pertence a ele, enquanto patrimônio sócio-histórico cultural. Assumir essa pobreza, implica, como diz o autor, “[...] recuperar a autonomia crítica dos indivíduos, por meio do pensamento dialético, para a reconstrução da experiência danificada”.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. *In*: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**: Magia e técnica, Arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DIAS, Michel Aires de Souza. Educação, experiência formativa e pensamento dialético em Theodor W. Adorno. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp. v. 45, n. 4, p. 159-178, 2022.

Recebido: 19/07/2022

Accito: 10/08/2022

PAUL AUSTER AND AUGUST BRILL'S SOLITARY ROOMS: THE SPATIALITY OF SOLITUDE¹

*Ru Chen*²

*Song Liu*³

*Jiaxin Lin*⁴


*Muhammad Khail Kan*⁵


Abstract: For Paul Auster, a room is in essence “the substance of solitude itself”, a spatially defined solitude. In this respect, the phenomenon has transcended its physical limitations and assumed existential and philosophical significance. In his writings, a room is first and foremost an architectural space that a solitary writer occupies. Besides, it is metaphorized as the mind that is the room – an intellectually constructed space; and lastly, it is a place narrated in his stories where his characters meditate and compose, a space that exists in words. This paper studies Auster’s life writings and one of his fictions, *Man in the Dark*, to present the complexity of the three forms of solitary rooms and their mutual inclusion in intersubjective solitude.


Keywords: Paul Auster. Rooms. The spatiality of solitude. Intersubjectivity. *Man in the Dark*.

¹ The research is supported by Scientific Research Program of Education Department of Hunan Province (Grant n° 21B0834, Research on Ideological and Political Path of College English Teaching Course “supported by Joint Foreign Language Project of Hunan Social Science Fund (2OWLH3) and Hunan Provincial Educational Teaching Reform Project (Grant n° HNJC-2021-1149).

² Ph. D. School of Foreign Studies, Guangdong University of Finance & Economics, Guangzhou 510655 – China.  <https://orcid.org/0000-0002-2826-2147>. E- mail: dannyr_chen_cuhk@163.com.

³ Ph. D. School of Foreign Studies, Hunan University of Finance & Economics, Changsha 41000 – China/ College of English and Foreign Studies, Beijing Foreign Studies University, Beijing, 100089 – China.  <https://orcid.org/0000-0002-2248-4283>. E- mail: songjay@hnu.edu.cn.

⁴ Professor. School of Foreign Studies, Northwestern Polytechnical University, Xi’an 710072 – China.  <https://orcid.org/0000-0002-1987-8281>. E-mail: jasonlin@gdufe.edu.cn.

⁵ Ph. D. The Shaheed Zulfikar Ali Bhutto Institute of Science and Technology, Islamabad 999010 – Pakistan.  <https://orcid.org/0000-0002-3580-5461>. E-mail: MKKan2022@21cn.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p183>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUCTION

Paul Auster strives to make sense of solitude as “[...] one of the conditions of being human” (ADAMO, 2002, p. 32), which is a dominant theme for him in *The Invention of Solitude*, *The New York Trilogy*, *Man in the Dark*, *Winter Journal* and beyond. In essence, Auster is a solitary writer who spends a large amount of time in a room, deep in meditation. Drawing inspiration from the French phenomenologist Merleau-Ponty, author argues that truly transcendental solitude is only possible if a complete separation between self and other, subject and object exists. As long as we are aware of our separation from the other, we are in relation to what is other than the self and thus cannot claim our solitary state. In this case, solitude is “intersubjective” on account that any individual’s perception of the self essentially depends on his perception.

Combing through Paul Auster’s life, writings, and fiction, one will find the solitary room, in its architectural, mental, and narrative existence projects uncompromising complexities. For Auster, a room is in essence “the substance of solitude itself”, a spatially defined solitude. In this respect, it has transcended its physical limitations and assumed existential and philosophical significance. Moreover, his multifaceted exploration of the room adds additional depth to his journey into solitude. A room, primarily, is an architectural construction that accommodates a solitary writer. Additionally, it is one of the most frequently depicted substances in Auster’s fiction. Then, a room is also metaphorically constructed as a writer’s mind, where her/his thoughts and memories are contained. In Auster’s examination of the spatiality of solitude, the three representations of rooms always constitute an interlocked trio, manifesting solitude in collective intersubjectivity – the relation and intersection between people’s cognitive perspectives.

The following sections will firstly examine Auster’s life writings before proceeding to analyze one of his novels in an attempt to draw a preliminary picture of the mutual inclusion and transformation among the three forms of solitary rooms and the intersubjectivity (ALFORD, 1995, p. 13). The authors combined data to demonstrate in the Table (Table 1).

Table 1 - A list of Paul Auster's major works of fiction and life-writing

Title	Fiction/ <i>Non-fiction</i>		Year of Publication	Three Dimensions of Solitary Rooms		
	Fiction	<i>Non-fiction</i>		Architectural	Mental	Narrative
<i>The Invention of Solitude</i>		●	1982	●	●	●
"City of Glass"	●		1985	●	●	●
"Ghosts"	●		1986	●	●	●
"The Locked Room"	●		1987	●	●	●
<i>In the Country of Last Things</i>	●		1987	●	●	
<i>Moon Palace</i>	●		1989	●	●	●
<i>The Music of Chance</i>	●		1990	●	●	
The Art of Hunger		●	1992	●	●	●
<i>Leviathan</i>	●		1992	●	●	●
<i>Mr. Vertigo</i>	●		1994		●	
A Red Notebook		●	1995	●	●	●
<i>Hand to Mouth</i>		●	1997	●	●	●
<i>Timbuktu</i>	●		1999		●	
<i>The Book of Illusions</i>	●		2002	●	●	●
<i>Oracle Night</i>	●		2003	●	●	●
<i>Brooklyn Follies</i>	●		2005	●	●	●
<i>Travels in the Scriptorium</i>	●		2006	●	●	●
<i>Man in the Dark</i>	●		2008	●	●	●
<i>Invisible</i>	●		2009	●	●	●
Winter Journal		●	2012	●	●	●
<i>Report from the Interior</i>		●	2013	●	●	●
4321	●		2017	●	●	●

Source: (ALFORD, 1995, p. 15)

1 PAUL AUSTER'S SOLITARY ROOMS

The Oxford Dictionary of English presents a succinct definition for "solitude" as the state or situation of being alone. Philosopher Philip Koch, in *Solitude, A Philosophical Encounter*, establishes that solitude, along with aloneness, isolation, alienation, and privacy, is a state of mentality/condition of aloneness. In another study, authors proposed that solitude differs from its fellow modalities in terms of its capacity of encompassing various and contradictory emotions, its nature as a free choice of the will, and its inherent

exclusion of others in consciousness. Aside from being a lonely state, it has been discussed as a “realm”, a “room”, or a “world”, a place that is constructed by an individual in her/his mind, where she/he has spiritual, psychological and philosophical experiences significantly different from what she/he has in a real society. Besides, writers and philosophers have been known to willingly confine themselves in a room to live in utter solitude. Though the “room” featured in mental tranquility and the real room with architectural details differ in many ways. They are nonetheless closely related as “the room of solitude”.

In many cases, writers and thinkers choose to stay in a room of solitude to achieve inner peace and self-knowledge. For instance, Montaigne (2003, p. 201) explained rigorously why elderly men who have already served their society and family should retire to solitude, suggests the following:

We should set aside a room, just for ourselves [...], keeping it entirely free and establishing there our true liberty, our principal solitude, and asylum. Within it, our normal conversation should be of ourselves, with ourselves, so privy that no commerce or communication with the outside world should find a place there [...] 2005. (AUSTER, 2014, p. 270).

In this sense, a room of solitude is a place for individuals who have been suppressing their feelings and emotions all their lives to reveal their true selves. It is also pertinent to mention that it is a space where an individual steps back to look into her/his life, detaching herself/himself from others' gazes in the attainment of equilibrium.

Similarly, Auster perceives his experience of solitude greatly in connection to solitary rooms, where he is frequently blessed with the euphoria of creativity and in-depth contemplation while occasionally agonized by loneliness and self-doubt. Accounts of experiences with a room of solitude are prolific in his life writings, especially in *The Invention of Solitude* and *Winter Journal*, in which he realizes that his solitude has never been fully contained even with the restrictions of solid, enclosed walls (ALLEN, 2020, p. 15; FOUCAULT, 1986, p. 22). While *The Invention of Solitude* approaches the spatial dimension of solitude from multiple intertextual readings of the rooms once occupied by Van Gogh, Dickinson, Ann Frank, Hölderlin, and many others, *Winter Journal*, a memoir that embarks on a journey of the body, covers sixty-three years of his life, with “twenty stopping places, then, a score of addresses leading to the one address that may or may not prove

to be permanent". Detailed accounts of his solitary rooms, serene moments contemplating the relationship between "body" and "writing," as well as the revelation of his several near-death encounters all facilitate an understanding of his embodied consciousness which starts from his sensual and physical experiences. The records are plain and mundane. Together the reservoir was built for embodied experiences, nurturing his solitary endeavors in writing.

Auster argues that a room is "not a representation of solitude", but "the substance of solitude itself". In other words, the room in itself signifies the solitude materialized into spatial existence. By equating a real room with the substance of solitude, he defined his solitude with an architectural signification and endows his room, originally a substantial construction, with intersubjective and intellectual details. Now a room is not simply a space occupied by a writer, but the philosophical existence of a writer's mind. Through this actualization of the mind, Auster explains the conundrum of staying in a room that is one's mind, depicting the bleak days in the room at Varick Street when he felt reluctant to go out:

By staying in this room for long stretches at a time, he can usually manage to fill it with his thoughts, and this in turn seems to dispel the dreariness, or at least make him unaware of it. Each time he goes out, he takes his thoughts with him, and during his absence the room gradually empties of his efforts to inhabit it. When he returns, he has to begin the process all over again, which takes real spiritual work. (AUSTER, 1998, p. 342).

Auster's identity is carried by the brick and concrete building, and he dreads leaving it much. He even goes so far as to identify the actual room with his psychological and spiritual substance, speaking of the contemplative work he has to engage in after leaving the room unattended. After spending long duration of time in a "room" that is his mind and the actual architectural substance that holds his physical form, Auster imagined transformation and/or substitution between the two. Gradually, he is convinced that the act of departure would undo his intellectual inhabitation of space, the restoration of which would demand tremendous effort. Facing such a dilemma between inward exploration and outward adventure, he proposes memory as the channel to unite solitudes in epistemological and perceptual communication.

Memory as a place, as a building, as a sequence of columns, cornices, porticoes. The body inside the mind, as if we were moving around in there,

going from one place to the next, and the sound of our footsteps as we walk, moving from one place to the next.

Interpreted spatially and substantiated into a “place”, memory accommodates the world, the objects in it, and the body itself; moreover, as a product of bodily perceptions and mental activities, memory constitutes a container for such perceptions and activities. It is then rendered in an intersubjective capacity when Auster maintains that “[...] memory is not simply as the resurrection of one’s private past, but an immersion in the past of others.” (ALLOA, 2019, p. 157). In other words, with the faculty of memory, the boundaries between the spatially defined solitary realms are therefore traversable with a willingness to embrace one’s situation in memories. The individuals in solitude are bound to engage in communication with other embodied consciousness. The boundaries between the spatially defined solitary realms are therefore traversable with a willingness to embrace one’s situation in memories. They are not isolated architectural existence; instead, they indicate relation, connection, and transformation. With the writer’s endeavor of creative writing, the solitary room constitutes a site capable of including seemingly incompatible times, places, acts, and entities in an exhilarating interplay.

To a certain extent, Auster’s notion of “room”, in its interconnective and encompassing manifestations, resonates with Michel Foucault and Jay Miskowiec’s exploration of “space”. In “Of Other Spaces” (ALLOA, 2019, p. 165), Foucault and Miskowiec expound that the space we occupy is never a kind of “void” where individuals and things are placed; instead, we live in “a set of relations that delineates sites which are irreducible to one another and not superimposable on one another”. Emphasizing the relational nature of space, they propose the concept of “heterotopias” – places that can be found within culture but are not confined to any places, which are “[...] simultaneously represented, contested, and inverted.” (AUSTER, 1998, p. 342). The two scholars have come forward with several principles. To begin with, heterotopias are not privy to any culture but are instead prevalent among all civilizations. Secondly, heterotopias can function differently as history evolves. An example is presented regarding the changes in locations of “cemeteries” and how they have developed from a symbol of sacred resurrection to an emphasis on individual privacy, blood affiliation, and social rank. Thirdly, heterotopias are “[...] capables of juxtaposing in a single real place several spaces, several sites that are in themselves incompatible.” (AUSTER, 1998, p. 356). For example,

the garden, as a microcosm of different geographical and climatological environments, mimics the diversity of nature and accommodates plants from a wide range of habitats. Then the fourth type of heterotopia is the heterotopia of time, in which completely different objects from different eras are put together to show the integrity of time. Museums, in their endeavor to capture and preserve exhibitions of diverse periods, belong here. Foucault and Miskowiec have yet summarized several other forms of heterotopias, such as libraries, holiday villages, and amusement parks, all of which are featured by a concentration and accumulation of times, natural ways of life, and intense experiences in a single locus (BALSHAW, 1999, p. 404).

A comparison between Auster's "room" and Foucault and Miskowiec's "heterotopia" might lead to the conclusion that both conceptions are spaces rooted in culture and reality. They are not independent architectures. Instead, they indicate relation, connection, and transformation. In addition, complexity and constant evolvment mark both concepts, as "room" in Auster's interpretation constitutes a space that is encompassing enough to hold both inner examination and outward excursion. With the writer's endeavor of creative writing, the solitary room constitutes a site capable of including seemingly incompatible times, places, acts, and entities in an exhilarating interplay. Hence, his notion of "room" can be seen as a particular representation of heterotopia in its interrelating inclusiveness.

Exploring the spatiality of solitude, Auster strikes a relation between his mind – an intellectually constructed room that holds his memories, and a spatially structured room that contains his physical existence, as he proposes, "Memory as a room, as a body, as a skull, as a skull that encloses the room in which a body sits. As in the image: 'a man sat alone in his room'." This philosophical notion of reciprocal containment constitutes the essence of Auster's interpretation of a solitary mind. On the one hand, his mind functions as a container of his recollections of the past, supporting his literary creation and expanding the infinite possibilities of intersubjective connections; on the other, his mind which is the "room" is also included in the tangible room with four walls. In essence, a solitary "room", in its varied manifestations, is inclusive and encompassing, and accordingly, the notion of "room", when put under examination in Auster's texts, should never be perceived as a merely isolated space where a writer is located.

When Auster's conception of solitude is discussed in terms of the interrelation between "room" and "mind", an essential piece – the physical

body, deserves particular attention. A writer, or any individual in a room, is indifferent to the excitement, tranquility, or torment in solitude without a mind solidly posited in her/his body. To feel and contemplate any thoughts, emotions, and experiences conjectured in the room, she/he must first and foremost situate in a tangible body. In this sense, Auster's spatial solitude is essentially "embodied". When a solitary individual walks in a room, ruminates on her/his past, and writes down her/his words, her/his solitude within the room unfolds and disseminates, becoming perceivable and meaningful. In this sense, even with limited space, these solitary "rooms" show great potential. In conclusion, with the embodied consciousness, an individual is endowed with infinite interaction even in the most solitary room.

The subsequent perceptions of interrelations slacken the boundaries between the room and the outside, leaving the embodied subject – a paradoxical experience of constraint and freedom. In this sense, a room of solitude, in the experience of body-mind unity, expresses simultaneously agonizing restriction of containment and immense freeness of transcendence.

The duality of solitary rooms is further discussed in the passage about S.'s room in Paris, which exhibits a confined space with no bounds. At first sight, the room was too small to accommodate even one person comfortably – its existence defied being entered, without contracting your mind to some infinitely small point within itself." He got settled in the room. Auster was surprised by how much the tiny room could sustain and inspire, realizing that no matter how contorted S.'s body needed to be to adapt to the size of the room, he "managed to surround himself with the things there were inside him," for this room that is hardly bigger than a body. In this description, S.'s room has assumed intersubjective importance, symbolizing a spot where inward inquiry and outward ventures are unified. It is at once claustrophobic (to the body) and initely generative (to the mind), seemingly circumscribed and yet spacious with liberating intersubjectivity. For someone like S., whose existential perceptions can transcend the limitation of the immediate architectural restrictions, the mutual transformation between the incommodious room and the expansive mind indicates vigorous development of meanings. With a renewed vision, Auster exclaims:

The room he lived in was a dream space, and its walls were like the skin of some second body around him as if his own body had been transformed into a mind, a breathing instrument of pure thought. This was the womb, the belly of the whale, the original site of the imagination. By placing

himself in that darkness, S. had invented a way of dreaming with open eyes. (BOETTECHER, 2013, p. 221).

Auster's notion of spatial solitude is fundamentally based on the embodied subject. The mutual transformation between "wall" and "skin", as well as "body" and "mind", must be firmly situated in the "embodied" consciousness in order to achieve living experience that originates one's perceptual contemplation from corporeal and physical activities. From the very rootedness in the body, existential experience, acquisition, and exploration cultivate imaginations in solitude, which in turn transcends the boundaries between here and there, solitude and communication.

Such an existential paradox constitutes the inexorable union of inner and outer that accompanies every heartbeat of a person from birth until death." (MERLEAU, 1964, p. 311). Self-knowledge is never structured solely by inner search or outward interaction. Its construction depends on interrelating multiplicities, taking into account the relation between mind and body and their respective connection to the world. The mutual conversion between the intellectually and architecturally constructed rooms is only made possible based on Auster's phenomenological understanding of his mental and carnal existence. On the one side, a room accommodates a solitary individual, providing substantial asylum for both her/his body and mind. On the other side, his mind, as an embodied mental entity, contains the boundless immensity of images and texts, including the room itself. In Auster's examination of solitude and its spatial manifestations, the room where the solitary writer posits and the encompassing embodied consciousness constitute an interconnected duo; their mutual containment is a key to comprehending the inclusiveness and transcendence of his notion of solitude.

The conversion between the embodied mind and the solitary room is often facilitated by solitary writing. In yet another of his analyses of the rooms of solitary minds, Auster recalls the experience of walking into Emily Dickinson's chamber and his rumination on the poet's extremely productive seclusion, in which she composed over 1,700 poems: "For if words are a way of being in the world, [...] then even if there were no world to enter, the world was already there, in that room, which means it was the room that was present in the poems and not the reverse." To a certain extent, Dickinson's "world" is narrow and limited on account of her self-enforced isolation – she has "no world to enter" because she refuses to leave her room. However, with

her embodied mind engaged in literary creations, Dickinson's solitary room is easily crowded with intersubjective interaction and encounters, to the extent that the "world was already there". Solitary writing is Dickinson's way of being in the world, thus, she could easily encompass the world in her poetic endeavors.

Likewise, as a fellow writer, Auster finds meditation in a room, as sedentary and unproductive as it may seem, serves as the starting point where he embarks on a journey to know the world. He insisted, "He cannot be anywhere until he is here", after he is "here". He is free to go anywhere with his recollections and imaginative powers. Such intersubjective encounters would eventually breach the boundaries between solitudes, engaging the solitary mind in communication with other writers:

A. sits down in his own room to translate another man's book, and it is as though he were entering that man's solitude and making it his own. But surely that is impossible. For once a solitude has been breached, once a solitude has been taken on by another, it is no longer solitude, but a kind of companionship. (AUSTER, 2005, p. 115).

Transcendence among solitary rooms is situated primarily in corporeality. As an embodied subject engaging simultaneously in the act of observation and translation, he conceives his interaction with the other writer a convergence of prevalent signifiers, which enables outward expedition in the confinement of a solitary room. More significantly, the embodied experience does not cease as he finally enters another person's solitude, for there is no "replacement", "substitution" or "taking on the other's solitude as one's own". Instead this, the solitary rooms become communal, communicative and interrelated. Auster thence announces, "Even though there is only one man in the room, there are two.

The above complexities regarding the spatiality of solitude stem mainly from Auster's multi-layered interpretations of the notion of "room", which have been embodied in at least three dimensions in his life writings and fictions. In the following section, one of Auster's fictions, *Man in the Dark*, is to be analyzed in an exploration of the expansive, collective, interactive intersubjectivity of solitude (BROWN, 2007, p. 371).

2 AUGUST BRILL'S SOLITARY ROOMS

In his 2008 novel *Man in the Dark*, Auster explores the transformation of the solitary rooms from the architectural, narrative, and mental dimensions (CROSSLEY, 2013, p. 46). An insomniac writer who is imprisoned to his isolated mind and one of his characters who is forced to face the author's overpowering power set up the conflict, particularly on the narrative level. The story begins with evasion of the unbearable past (EVINK, 2013, p. 13). The plot is staged in one room – a room of solitude inhabited by an old, lonely, insomniac writer. August Brill, is a 72-year-old retired book critic and Pulitzer winner, and as the title of the book indicates, he is in essence “a man in the dark”, tortured by insomnia induced by an urge to escape from “the things I would prefer to forget”. The house that August lives in is, in principle, a pertinent representation of a house of loneliness, where the three inhabitants are ridden with guilt, sadness, and self-depreciation. When the night is still young, lying in bed wide-awake. August contemplates:

I am alone in the dark, turning the world around in my head as I struggle through another bout of insomnia, another white night in the great American wilderness. Upstairs, my daughter and granddaughter are asleep in their bedrooms, each one alone as well, the forty-seven-year-old Miriam, my only child, who has slept alone for the past five years, and the twenty-three-year-old Katya, Miriam's only child, who used to sleep with a young man named Titus Small, but Titus is dead now, and Katya sleeps alone with her broken heart. (MARRATTO, 2012, p. 61).

“Struggle”, “alone”, and “broken” – are the words he uses to describe the life experience of his household (KHAZAEI, 2015, p. 211). What aggravates August's agony and binds him corporeally to his solitary room is his physical condition. Severely injured in a car incident, he is mostly confined in his wheelchair and bedroom, making him an epitome of “a writer in a solitary room”.

Following the first layer of solitude – the architectural solitude that is the room, Auster presents the second modality, which is a solitary room in narration. Set upon self-damnation, August spends his sleepless nights alone in his mind, creating a story of massive destruction. He embarked on a project unfamiliar to his old critical self, in which a story of parallel worlds is in motion, simply to the story and then see what happens if I make it to the end. August projects himself in one of the frame worlds, assuming the exact

identity as August, in reality, namely, a writer in solitude. In this world that resembles highly the one where August lives, the sad catastrophe of 911 and the war in Iraq both remain. Then, a second and parallel world, deviating narratively from the imagination of August in the first one, is broken into two Americas – the Federals and the Independent States of America (KOCH, 1994, p. 264). In these worlds, August indulges himself in an examination of a writer’s spatially constructed solitudes and explores the multiple realities all writers have to encounter and embrace. In the meantime, the two “realities” created by August are a narrative experiment by the author, Paul Auster, to test the varied possibilities the country has to face after George W. Bush takes on presidential responsibilities. Outright with his dissatisfaction, Auster expressed his doubts about President Bush in *The Brooklyn Follies*, saying, through one of his characters, “We’re marching backward. [...] every day, we lose another piece of our country.” (LI, 2019, p. 24). If Bush is elected, there won’t be anything left.” This strong repulsion and the ominous prediction are then substantiated in August’s mental writing, where the two parallel worlds suffer the unsatisfactory, non-convincing governance of the Bush administration to various degrees.

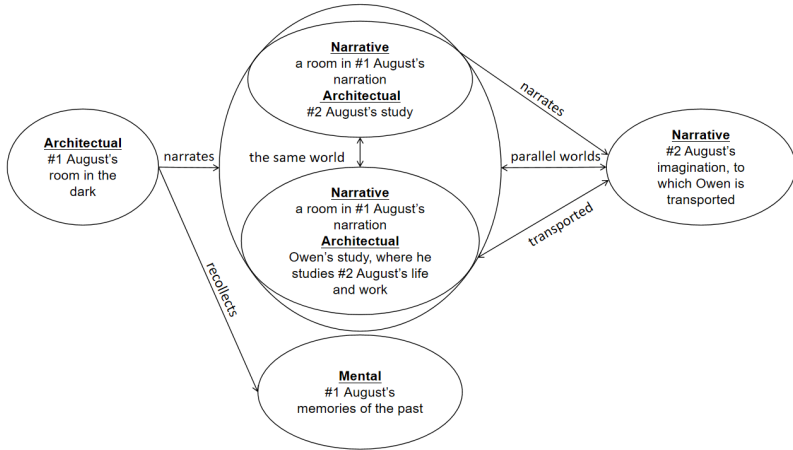
One crucial character bridges the two narrative worlds. Owen Brick, a magician in his late twenties, has been unwittingly transported from one world to the other. In the world where he comes from, just as in August’s world (and in Auster’s world as well), Bush launches an anti-terrorist invasion of Iraq, whereas, in the world to which Owen is transmitted, though the twin towers stand erect, the Iraq War has never happened, thirteen states sever their connection with the Bush Administration and declare independence (LOW, 2013, p. 199). As a harmless, gentle-tempered magician, Owen is utterly surprised when he finds himself lying on his back in a cylindrical hole. Owen assumes he must have been attacked and lost some of his memory. But he is soon disillusioned when he is rescued by Sergeant Tobak, who informs him of the impossible situation he has been thrown into – he is now in an alternative world where America is at war with America, and he is to accept the mission of killing the originator of the chaos, August Brill (MARRATTO, 2012, p. 364). The tension thickens when Owen is told by yet another stranger, special agent Lou Frisk, about the intricate relationship he has with his creator: Owen is a character created by August and transported to the turbulent world with the American civil war, and meanwhile, he exists in the same world with August, making it possible for him, once transmitted back to the original world, to conduct an assassination to end August’s imaginary blast.

Owen is agonizingly confounded by the co-existence of his textual self-created from a room of solitude and his corporeal experience in an open field, not to mention the interconnection between an “actual” world and a textually constructed one (MILDORF, 2019, p. 125). Sensing his confusion, Frisk tries to enlighten him on the possibility of multiple realities, challenging, “Are we in the real world or not?” Perplexed and frightened, Owen can only answer: “How should I know? Everything sounds real. I’m sitting here in my own body, but at the same time I can’t be here, can I? I belong somewhere else.” (MARRATTO, 2012, p. 42). Convinced of his existence as an embodied subject, Owen tries to distinguish reality from fantasy by arguing that his perception and comprehension are firmly based on his physical senses and his bodily relation to the world. However, his vivid memories remind him of another life, and he is baffled by his seemingly equal rootedness in both “realities”. To relieve Owen from his current bewilderment, Frisk expounds on the fictionality of reality:

There’s no single reality, Corporal. There are many realities. There’s no single world. There are many worlds, and they all run parallel to one another, worlds and anti-worlds, worlds and shadow-worlds, and each world is dreamed or imagined or written by someone in another world. Each world is the creation of a mind. (MARRATTO, 2012, p. 69).

The parallelism between the real world and the mentally created universes testifies to the sturdy unity between body and mind. While Owen posits his understanding of existence in his embodied connection, he is a product of a writer’s creative mind. In this sense, August Brill lives in a world created by Paul Auster, whose existence is largely subject to another individual’s imagination (MONTAIGNE, 2003, p. 201). The ceaseless chain of creation announces the dual nature of fictionality-actuality in every individual. In addition, it exposes writing as the very embodiment of the mind-body duo in action. Subsequently, a writer in solitude is on an ever-transcending journey, to the extent that even when she/he is confined in spatial solitude, she/he can still traverse the boundaries between narratively and mentally structured worlds (Figure 1).

Figure 1 – The architectural, narrative, and mental dimensions in *Man in the Dark*



Source: (MONTAIGNE, 2003, p. 212)

In yet another regard, *Man in the Dark* is an exploration of the author-reader-character triad as posited in the solitary room. To a certain extent, August (and Auster as well) exerts great authority, at least initially, over his characters, projecting his political setbacks on their sufferings. Galia Benziman, in her studies of *Man in the Dark*, summarizes that the controversial leadership of George W. Bush is represented as a failed figure of authority that induces catastrophe in the parallel worlds (PANZANI, 2011, p. 76). In August's world, Bush's decision to invade Iraq leads to the death of Titus, and in his psychological fiction, the dissent regarding the results of the 2000 presidential election initiates a bloody, brutal civil war. Ironically, while blatantly denouncing the Bush administration and its mistakes, August deliberately invents himself as another highly despicable, authoritative figure who masterminds a war that endangers the lives of millions. But his intention is soon revealed, when he invites his character, Owen, to terminate the destruction through an act of textual patricide (PEACOCK, 2010, p. 64). Designing the communication between the parallel worlds and deliberately slackening his authority, August welcomes his characters to explore unexpected outcomes, while at the same time venting his long-harbored self-disgust.

August's characters in the frame world are well aware of their author's existence and their fictionality. When Sergeant Tobak attempts to persuade Owen of the necessity of the assassination, he explains why the brutal war is but a figment of the old man's imagination. Then, he further demonstrates his point of view and proposes a plan to revert the situation, with an explication that August is.

God, Corporal, just a man. He sits in a room all day writing it down, and whatever he writes comes true. The intelligence reports say he's racked with guilt, but he can't stop himself. If the bastard had the guts to blow his brains out, we wouldn't have this conversation.

The characters' knowledge of their creator has given them a variety of choices in manipulating the plot development. They understand they cannot cross the boundaries of the text and be transported to the world where the author lives; but at the same time, they can get in touch with a person who can bridge the gap by being rooted in both realms. With this lever, the characters are far from helpless or passive.

Originally, a controlled character, Owen showed strong initiative in investigating and interacting with his inventor. Instead of either submitting to the fictionality of his existence or accepting the orders from the independent states to carry out the assassination, he steps back and questions the feasibility of the patricidal scheme (PRIEST, 1998, p. 131). And as a magician by profession, Owen is unenlightened by the complicated rules of metafiction; nor is he equipped with any knowledge regarding the intricate interrelationship between the creator and the creation. Impervious to the crude solution allegedly designed by the author, Owen determines to personally examine the old man after he returns to the world where he lives. He starts reading the book reviews written by August, and every time he comes across an article about a book that sounds interesting, he checks it out of the library. With his active participation in textual communication, the thin line between the narrative and architectural dimensions of the solitary room is blurred. His endeavor to breach the walls of the author's solitary reading/writing eventually leads to his intended confrontation with August. He entertains the possibility of driving up to Vermont and discussing with him the issue at hand. What he fails to envision is that, with all the initiation and freedom he has been granted, he is essentially a character under close surveillance (SIEGUMFELDT, 2020, p. 35). Even his strong interest in his author's literary output and his eager endeavor to establish a tie are initiated, anticipated, and overseen by his

creator, who decides. “It seems important that my hero should get to know me a bit, to learn what kind of man he’s up against, and now that he’s dipped into some of the books I’ve recommended. Thus, we have finally begun to establish a bond”. Accordingly, it is no wonder just when Owen’s plan of the meeting is going to be carried out with Virginia Blaine’s help, both of them are blown to pieces in a fierce attack by the Federal troops, while in reality August Brill is awake, lying in bed and staring into the dark. And the war goes on.

Owen’s abrupt death engineered by August in his dark and gloomy solitary insomnia appears to be an ultimate betrayal of the interplay between various dimensions of spatial solitude in the reestablishment of authorial dominance. However, it is argued that August terminates his fictional narrative because he realizes the meaninglessness of being closed and isolated and the need to engage himself in the mind that is solitude and embrace his memory collectively and continuously. August’s ending of the self-referential narration is thereupon conceived as an attempt to knit himself into intersubjective communication in solitude.

The French phenomenologist Merleau-Ponty, discussing the futility of pursuing transcendental solitude, advances “[...] we are truly alone only on the condition that we do not know we are; it is this very ignorance which is our solitude [Accordingly] the solitude from which we emerge to intersubjective life is not that of the monad.” (TALLY, 2013, p. 54). Truly transcendental solitude is only possible when a separation between self and other or between subject and object exists. If we are aware of our separation from others, we are still about things other than ourselves, we cannot claim that we are in a lonely state. Denouncing the Cartesian dichotomy, he concludes, that even though solitude is considered a solipsistic practice, it is in essence “intersubjective” on account that any individual’s perception of the self essentially depends on his perception of others, and hence, there would be no precedence of individuation over intersubjectivity. Merleau-Ponty proposes to resonate strongly with August’s enlightenment. Even when he plunges into the darkest moments of solitude and distances himself on purpose from his memories, he fails to deny the existence of “others” once and for all. For one thing, his effort to escape the torturous images of the beheaded Titus is defeated by his uncontrollable imagination of an America devastated by the brutality of war; and for another, his escapement from the painful thoughts of his wife is compromised by Virginia Blaine’s projection – his first love, and Owen the magician – a reflection of his infidelity. In this sense, his seemingly enclosed isolation in the dark is still inevitably intersubjective despite his determined resistance.

Man in the Dark lasts for 180 pages, and the embedded story about Owen Brick ends on page 118, which symbolizes the third layer of spatial solitude – the embrace of the solitary mind that is a room of intersubjective existence. Following his war-ridden fiction, August's recollections are naturally directed at related atrocities. He explains, "My subject tonight is war, and now that war has entered this house, I feel I would be insulting Titus and Katya if I softened the blow." His memories then reach long and far into a most savage, brutal execution during the Nazi invasion of Belgium in the 1940s, an exceptional an innocent Berlin girl's rescue and her family, and a DGSE agent's tragedy who had fallen as one of the last casualties of the Cold War. In contrast to his imaginative warfare designed as an evasion from painful memories, the series of real-life stories is crowded with recollections of actual sufferings of flesh-and-blood individuals. Forgoing his unwillingness to reminisce, August has shattered the boundaries of his mentally constructed solitude to embrace universal perceptions.

When August finally comes to accept an interrelated, rather than confined, solitude in the dark, he has built up his courage and prepared himself to revisit the most unforgettable part of all his memories – the bloody vision of Titus's execution. He then relives the painful memory to its fullest details: When the head is finally severed from the body, the executioner lets the hatchet fall to the floor. The other man removed the hood from Titus's head, and then a third man took hold Titus's long red hair and carried the head closer to the camera. Blood is dripping everywhere.

August's reluctant recollection of Titus's death does not surface until the end of the book, but it certainly has mapped intertextually with his exploration of the parallel worlds. Saddened by the innocent young man's demise, he seeks alternative solutions from equally violent associations, only to discover the stories created by his solitary mind are just poor imitations of the memories from which he desperately escapes. Just as Auster once explicates in *The Book of Memory*, "Memory exists not only as the resurrection of one's private past, but also the immersion in the past of others", what August comes to comprehend is exactly the inherent collectivity of memory. Even the deepest unconsciousness is a consciousness of the others, and even the most solitary reminiscence of the past is but a highly intersubjective process of communication. Admitting the futility of his previous evasion, August decides to revisit, though painfully, the mental images that have once driven him into isolation.

His renewed perception is soon to be shared by Katya, who, also suffering from a sleepless night, seeks comfort from her grandfather (WOODS, 2003, p. 414). Together in the darkness of August's room, they embark on a journey through the memories that August has been evading, in particular those related to his wife and his failed marriages. His flight from the past, as he confesses to Katya, is triggered by his daughter's request to write a memoir. He fears that with the act of writing, he would be cornered to face up to his mistakes and unfaithfulness, which might darken the already depressing days. Questioned by Katya about the reasons for his discontinuation of writing, August replies, "It got too sad. I enjoyed working on the early parts, but then came the bad times, and I started to struggle with them. I've done such stupid things in my life, I didn't have the heart to live through them again." The reluctance to look back and reflect explains his indulgence in imagination during the first half of the night. However, just as August has already found out, even when he confines his thoughts in a seemingly enclosed, solely textual experiment, his invention is still tainted with the consciousness of others. Accordingly, he admitted, any act of escaping into the darkness of solitude would eventually turn into a realization of its intersubjective nature.

In this sense, August's act of inviting Katya into his room of solitude and their ensuing conversations are endowed with intersubjective significance, for they have encompassed two beforehand separated parties in the same spatial solitude to convey and share their thoughts. Therefore, compared with the first two-thirds of the book, which is filled with intermittent narration and cinematic discussions, the last one-third of *The Man in the Dark* becomes much more interactive, where August, with Katya's encouragement and pressing, has told his life with meticulous details. After two years of intentional postponement, he acquiesces to facing his treachery and the harm he once incurred, retelling not only the sweet and exciting days he had spent with Sonia from their first meeting to their fantastic marriage but also his not-so-proud moments of procuring prostitutes, adultery and the two heart-broken divorces. Gradually, August summons up his courage to dig deep into his darkness and expose his inner defects. Though August has never revealed whether he has gathered his strength to resume his writing of the family memoir, the story that starts with "I am alone in the dark" and comes to an end with "the weird world rolls on" has delivered hope enough for its eventual embrace of intersubjectivity.

CONCLUSION

As demonstrated in the above analyses, Paul Auster's invention of solitary rooms has exhibited at least three dimensions. A room accommodating the physical form of a writer signifies an architectural structure, whereas the embodied mind constitutes an intellectually constructed room that encompasses the world. Additionally, a room substantiated in writing brings Auster's exploration to the narrative realm. The co-existence and mutual conversion of various "rooms of solitude" constitute the essence of comprehension of Auster's spatiality of solitude. August Brill's spatial solitude is also multi-fold. While his bedroom in the dark is an architectural representation of his desperate solitude, his embodied mind forms an intellectually structured room, from which extends his narrative exploration of the parallel worlds. August then moves around several spaces of solitude as he journeys in his memories, personal sufferings, and fictional creativity. Through August, Auster reaffirms his conviction that the essence of any solitary writer is the willingness and aptitude to remember. Solidly posited in their embodied memories, Paul Auster, August Brill, and any other solitary writers could travel back and forth in intersubjective perceptions, interactions, and creations around the architectural, mental, and narrative triad of solitary rooms.

CHEN, R.; LIU, S.; LIN, J.; KAN, M. K. Quartos solitários de Paul Auster e August Brill: a espacialidade da solidão. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 4, p. 183-204, Out./Dez., 2022.

Resumo: Para Paul Auster, um quarto é, em essência, "a própria substância da solidão", uma solidão espacialmente definida. Nesse sentido, o fenômeno transcendeu suas limitações físicas e assumiu significado existencial e filosófico. Em seus escritos, uma sala é, antes de tudo, um espaço arquitetônico que um escritor solitário ocupa; além disso, é metaforizado como a mente que é a sala – um espaço construído intelectualmente; e, por fim, é um lugar narrado em suas histórias, onde seus personagens meditam e compõem, um espaço que existe em palavras. O artigo realiza estudos sobre os escritos da vida de Auster e uma de suas ficções, *Homem no Escuro*, para apresentar a complexidade das três formas de quartos solitários e sua mútua inclusão na solidão intersubjetiva.

Palavras-chave: Paul Auster. Quartos. Espacialidade da solidão. Intersubjetividade. Homem no Escuro.

REFERENCES

- ADAMO, C. Merleau-Ponty. **Philosophy Today**, v. 46, n. 3, p. 32-65, 2002.
- ALFORD, S. Spaced-out: Signification and Space in Paul Auster's The New York Trilogy. **Contemporary Literature**, v. 36, n. 4, p. 13-25, 1995.
- ALLEN, B. Merleau-Ponty: Beauty, Phenomenology, and the "Theological Turn". **Theory, Culture & Society**, v. 26, n. 3, p. 15-33, 2020.
- ALLOA, E.; CHOURAQUI, F.; KAUSHIK, R. **Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy**. Albany: State University of New York, 2019. p. 165-175.
- AUSTER, P. **The Art of Hunger**. London: Penguin Books, 1998. p. 342-358.
- AUSTER, P. **Collected Prose**. Picador USA: New York: Picador, 2005. p. 62-115.
- AUSTER, P. **Report from the Interior**. London: Faber and Faber, 2014. p. 270.
- BALSHAW, M.; KENNEDY, L. **Urban Space and Representation**. London: Pluto, 1999. p. 404-423.
- BOETTCHER, N. Identity Formation in Paul Auster's Fiction Urban Space. **Romanian Journal of English Studies**, v. 10, n. 1, p. 221-234, 2013.
- BROWN, M. **Paul Auster**. Manchester: Manchester University Press, 2007. p. 371-387.
- CROSSLEY, N. Mead, Merleau-Ponty and Embodied Communication. **Journal of Pragmatics**, v. 58, n. 10, p. 46-58, 2013.
- EVINK, E. Surrender and Subjectivity: Merleau-Ponty and Patočka on Intersubjectivity. *Meta: Research in Hermeneutics*. **Phenomenology and Practical Philosophy**, v.1, n. 7, p. 13-24, 2013.
- FOUCAULT, M.; MISKOWIEC, J. Of Other Spaces. **Diacritics** 16, v. 1, n. 4, p. 22-29, 1986.
- KHAZAEI, M.; FARID P. Lacanian Trauma & Tuché in Pual **Auster's Man in the Dark**. **International Journal of Applied Linguistics and English Literature**, v. 4, n. 4, p. 211-216, 2015.
- KOCH, P. **A Philosophical Encounter**. London: Open Court, 1994. p. 264-268.
- LI, J. **The Subject, Language, and the Other – A Research on the Contemporary American Writer Paul Auster**. Shanghai: Shanghai Fudan University, 2019. p. 24-28.
- LOW, D. Merleau-Ponty and Reconsideration of Alienation. **Philosophy Today**, v. 54, n. 2, p. 199-214, 2013.
- MARRATTO, S. **Intercorporeal Self: Merleau-Ponty on Subjectivity**. New York: Albany State University of New York Press, 2012. p. 61-367.

MERLEAU-PONTY, M. **Signs Trans.** Illinois: Northwestern University, 1964. p. 311-313.

MILDORF, J. Autobiography, the Literary, and the Everyday in Paul Auster's Report from the Interior. **Partial Answers**, v. 17, n. 1, p. 125-131, 2019.

MONTAIGNE, M. **The Complete Essays.** London: Penguin Classics, 2003. p. 201-211.

PANZANI, U. The Insistent Realism of Don DeLillo's Falling Man and Paul Auster's Man in the Dark. **Altre Modernità**, v. 2, n. 11, p. 76-84, 2011.

PEACOCK, J. **Understanding Paul Auster.** Carolin: University of South Carolina Press, p. 64-76, 2010.

PRIEST, S. **Merleau-Ponty.** London and New York: Routledge, 1998. p. 131-145.

SIEGUMFELDT, I.; HUGONNIER, F.; AUSTER, P. Interview with Paul Auster. **LISA** (Caen, France), v. 18, n. 50, p. 35-51, 2020.

TALLY, R. **Spatiality,** London and New York: Routledge, 2013. p. 54-79.

WOODS, T. **Looking for Signs in the Air: Urban Space and the Postmodern in the Country of Last Things.** Harold Bloom. Michigan: Chelsea House, 2003. p. 414-432.

Received: 01/06/2022

Approved: 25/08/2022


COMMENT ON
 “PAUL AUSTER AND AUGUST BRILL’S SOLITARY ROOMS: THE
 SPATIALITY OF SOLITUDE”

*Jie Tong*¹

Commented Article: CHEN, Ru; LIU, Song; LIN, Jiaxin; KAN, Muhammad Khail. Paul Auster and August Brill’s solitary rooms: the spatiality of solitude. **Trans/Form/Ação**: Unesp journal of philosophy, v. 45, n. 4, p. 183-204, 2022.

In “The Invention of Isolation”, “The New York Trilogy”, “Man in the Dark”, “Winter Journal”, and other works, Paul Auster explores the meaning of solitude as “[...] one of the requirements of being human.” (ADAMO, 2002, p. 32). Auster is essentially a reclusive author who spends a lot of time alone in a room engaged in intense meditation. Invoking the French phenomenologist Merleau-Ponty, the author makes the case that only complete separation of self and other, subject and object, is necessary for true transcendental solitude. We are in relation to what is other than the self. As long as we are aware of our separation from the other, we cannot assert our solitary position. Since each person’s sense of himself largely depends on that perception, isolation in this instance is “intersubjective.”

The solitary chamber is a recurrent theme in Paul Auster’s fiction, works, and life because of its complicated architectural, psychological, and

¹ Associate professor, Zhedong Culture Institute, School of Humanities and Communication, Ningbo University, Ningbo, 315000 - China.  <https://orcid.org/0000-0001-8703-5246>. E-mail: t8250101@126.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p205>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

narrative existence. According to Auster, a room is really “the substance of solitude itself,” an isolation that is defined by space. It has transcended its physical bounds and taken on existential and philosophical significance in this way. His thorough investigation of the space also gives his trip into solitude more depth. A room is primarily an architectural design that houses a single writer. It is also one of the substances that Auster’s fiction depicts the most frequently. The writer’s mind is then represented figuratively by a room that contains all of her or his thoughts and memories. The three depictions of chambers invariably form an interlinked trio in Auster’s study of the spatiality of isolation, expressing solitary in terms of intersubjectivity – the relationship and intersection of different people’s cognitive views.

Solitude is defined simply as “[...] the condition or situation of being alone” in the “Oxford Dictionary of English”. In “Solitude, A Philosophical Encounter”, philosopher Philip Koch argues that solitude is a state of mind or condition of aloneness along with aloneness, isolation, alienation, and privacy. In a different study, researchers made the argument that isolation is distinct from other modalities due to its ability to encompass a range of contradictory emotions, its status as a voluntary act of will, and its innate exclusion of other people from consciousness. In addition to being a condition of loneliness, it has also been described as a “realm,” a “room,” or a “world,” a place that a person creates in his mind where they have spiritual, psychological, and philosophical experiences that are very different from those they have in a real society. In addition, authors and thinkers have been known to voluntarily lock themselves in a room and live in complete seclusion. However, there are many differences between the “room” depicted in mental tranquility and the actual space with architectural characteristics. However, “the room of seclusion” is closely related.

For inner serenity and self-knowledge, authors and intellectuals frequently decide to stay in a room alone. For instance, Montaigne (2003, p. 201) argued persuasively that older men, who have already provided for their families and societies, should retire to solitude. He offers the following recommendation:

We should designate a space specifically for ourselves, leaving it completely unoccupied, and establish our actual liberty, primary solitude, and haven. It should be a space where we regularly converse about ourselves, and with ourselves; hence no outside business or communication should be allowed to take place there. (AUSTER, 2005, p. 270).

In this sense, a room of solitude is where people who have spent their entire lives repressing their sentiments and emotions can come to terms with who they are. It is also important to note that to achieve equilibrium, a person must take a step back and examine his life while distancing himself from outside gazes.

Auster feels his solitude is profoundly influenced by his time spent in lonely spaces, where he is occasionally blessed with the ecstasy of deep thought and inspiration and other times tormented by loneliness and self-doubt. In his life works, especially “The Invention of Isolation” and “Winter Journal”, accounts of experiences in a room of solitude are prevalent. He understands that his solitude has never been contained even with the limitations of solid, enclosed walls (ALLEN, 2020, p. 15; FOUCAULT; MISKOWIEC, 1986, p. 22). “Winter Journal” is a memoir that takes the reader on a journey of the body and spans sixty-three years of the author’s life, with “twenty stopping places, then, a score of addresses leading to the one address that may or may not prove to be permanent.” “The Invention of Solitude” approaches the spatial dimension of solitude through multiple intertextual readings of the rooms once occupied by Van Gogh, Dickinson, Ann Frank, Hölderlin, and many others. An understanding of his embodied consciousness, which begins with his sensual and physical experiences, is made easier by the detailed descriptions of his solitary quarters, the peaceful moments he spent thinking about the connection between “body” and “writing,” as well as the revelation of his numerous near-death experiences. The records are simple and unremarkable. Together, they created a reservoir for lived experiences that nourished his lonesome literary efforts.

According to Auster, a room is “the essence of isolation itself,” not just a reflection. In other words, the space represents the solitary manifested in physical space. He defined his isolation with an architectural signification and gave his room, originally a concrete building, intersubjective and intellectual details by connecting a real room with the substance of solitude. Now, a writer’s room is more than just the physical area they occupy; it also represents their philosophical existence. Auster (1998, p. 342) illustrates the gloomy days in the room at Varick Street when he felt hesitant to leave by describing this actualization of the mind, which he uses to explain the paradox of being in a space that is one’s thinking.

He generally succeeds in filling this space with his thoughts by remaining there for extended periods, which in turn seems to erase the gloom

or, at the very least, renders him ignorant of it. Every time he leaves the room, he takes his ideas with him, and as a result, the space eventually becomes empty of his efforts to occupy it. He needs to start the process again when he returns, which requires significant spiritual effort.

Auster dreads leaving the brick and concrete building because it houses his identity. He even goes so far as to associate his psychological and spiritual makeup with the room itself, remembering the reflective work he must do after leaving the room unattended. Auster imagined a metamorphosis or substitution between his physical body and his thoughts after spending a significant amount of time in the “chamber” that is his head. He gradually believes that leaving would destroy his cerebral inhabitation of space, which would require a lot of work to restore. Faced with this conflict between introspection and adventure, he suggests using memory as a bridge to connect solitudes through epistemic and perceptual dialogue.

Memory as a location, a structure, a series of columns, cornices, and porticoes. The sound of our footsteps as we move from one location to another and the sensation of our body moving about inside the mind give the impression that we are traveling from one area to another.

Memory is a container for the world, the things in it, and the body itself when interpreted spatially and given the quality of “place.” Memory is also a result of bodily observations and mental processes. When Auster asserts that “[...] memory is not only as the resuscitation of one’s history, but an immersion in the past of others,” it is expressed in an intersubjective capacity. In other words, when using memory to cross the barriers between the spatially separated solitary realms, one must be willing to accept their position in their recollections. The people who are alone are compelled to communicate with other embodied awareness. To cross the barriers between the spatially separated solitary realms, one must be willing to accept their position in their recollections. They represent relation, connection, and alteration rather than being distinct architectural existences. The lonely room is where the writer’s creative writing endeavors can bring together seemingly contradictory moments, places, deeds, and beings in a thrilling interplay.

Auster’s concept of “room,” in all its interconnected and all-encompassing manifestations, somewhat echoes Michel Foucault and Jay Miskowiec’s investigation of “space.” The song “Of Other Spaces” (ALLOA; CHOURAQUI; KAUSHIK, 2019, p. 165). According to Foucault and

Miskowiec, the space we occupy is never a “vacuum” where people and objects are put. The environment in which we live can be described as “[...] a collection of relations that delineates places which are irreducible to one another and not superimposable.” They introduce the idea of “heterotopias” – spaces that can be found within culture but are not limited to any locales and which are “[...] simultaneously depicted, challenged, and inverted” – to emphasize the relational character of space (AUSTER, 1998, p. 342). The two academics have proposed several principles. To start, heterotopias are not exclusive to any culture but are present in all known civilizations. Second, as history progresses, heterotopias may behave differently. An illustration of how “cemeteries” have evolved from representing sacred resurrection to emphasizing personal seclusion, blood ties, and social rank is provided. Thirdly, heterotopias are “[...] capable of juxtaposing in one actual location various places, several sites that are inherently incompatible.” (AUSTER, 1998, p. 356). For instance, the garden reflects the diversity of nature and contains plants from a variety of habitats because it is a microcosm of several geographical and climatological conditions. The fourth kind of heterotopia is the heterotopia of time, in which things that are wholly unrelated to one another and from various historical periods are combined to demonstrate the continuity of time. In their efforts to collect and conserve exhibits from various eras, museums belong here. Libraries, vacation resorts, and theme parks are just a few examples of heterotopias that Foucault and Miskowiec have already highlighted. All of these places are characterized by a concentration and accumulation of moments, natural ways of living, and strong sensations in a single locus (BALSHAW; KENNEDY, 1999, p. 404).

Auster’s “room” and Foucault and Miskowiec’s “heterotopia” might be compared to come to the realization that both notions are spaces anchored in reality and culture. They are not separate architectural systems. They instead suggest relationship, connection, and transformation. Both ideas are also complex and always changing because, in Auster’s view, “room” refers to a space large enough to accommodate both inward reflection and outer travel. The lonely room is a location where the writer’s creative writing endeavours can bring together seemingly contradictory moments, places, deeds, and beings in a thrilling interplay. So, in terms of its interconnected inclusiveness, his concept of “room” might be viewed as a specific illustration of heterotopia.

Exploring the spatiality of solitude, Auster proposes, “Memory as a room, as a body, as a skull, as a skull that encloses the room in which a body

sits,” connecting his mind – an intellectually constructed room that contains his memories – and a spatially structured room that contains his physical existence. As seen in the picture: “A man sat by himself in his apartment.” The core of Auster’s understanding of a solitary mind is this philosophical idea of reciprocal containment. His mind serves as a storage space for his memories of the past, enabling him to write and extending the boundless potential of intersubjective connections. On the other hand, his mind, which is the “room,” is also a part of the actual room with four walls. In essence, a solitary “room,” in all of its expressions, is inclusive and encompassing; as a result, when examined in Auster’s texts, the concept of “room” should never be understood as solely a writer’s location in an isolated space.

When Auster’s idea of solitude is considered in terms of how “room” and “thought” interact, a crucial component – the physical body – deserves special consideration. Without a thought firmly seated in her/his body, a writer, or any person in a room, is indifferent to the excitement, tranquility, or anguish in solitude. She or he must first place in a physical body in order to feel and consider any conjectured thoughts, feelings, and experiences in the space. Auster’s spatial solitary is therefore substantially “embodied.” When a lone person enters a room, muses over his past, and records what he thinks, his solitude within the space expands and diffuses, becoming perceptible and meaningful. In this way, despite their small size, these isolated “rooms” have a lot of promise. The “[...] outside world, the tangible universe of objects and beings, has come to seem no more than an emanation of his thought,” eventually. In conclusion, even in the most isolated space, a person is equipped with endless interaction thanks to the embodied consciousness.

The resulting impressions of interrelations blur the lines between the interior and exterior of the space, giving the embodied subject a paradoxical sense of restriction and freedom while also giving them the ability to walk through walls. In this way, the experience of body-mind oneness communicates both the enormous freedom of transcendence and the terrible confinement of containment in a solitary space. This is the comments to Chen, Liu, Lin, Kan (2022) paper.

REFERENCES

- ADAMO, C. Merleau-Ponty. **Philosophy Today**, v. 46, n. 3, p. 32-65, 2002.
- ALFORD, S. Spaced-out: Signification and Space in Paul Auster's The New York Trilogy. **Contemporary Literature**, v. 36, n. 4, p. 13-25, 1995.
- ALLEN, B. Merleau-Ponty: Beauty, Phenomenology, and the 'Theological Turn'. **Theory, Culture & Society**, v. 26, n. 3, p. 15-33, 2020.
- ALLOA, E.; CHOURAQUI, F.; KAUSHIK, R. **Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy**. Albany: State University of New York, 2019. p. 165-175.
- AUSTER, P. **The Art of Hunger**. London: Penguin Books. p. 342-358, 1998.
- AUSTER, P. **Collected Prose**. USA: Picador, 2005. p. 62-115.
- AUSTER, P. **Report from the Interior**. London: Faber and Faber, 2014. p. 270.
- BALSHAW, M.; KENNEDY, L. **Urban Space and Representation**. London: Pluto, 1999. p. 404-423.
- BOETTCHER, N. Identity Formation in Paul Auster's Fiction Urban Space. **Romanian Journal of English Studies**, v. 10, n. 1, p. 221-234, 2013.
- BROWN, M. **Paul Auster**. Manchester: Manchester University Press, 2007. p. 371-387.
- CHEN, R.; LIU, S.; LIN, J.; KAN, M. K. Paul Auster and August Brill's solitary rooms: the spatiality of solitude. **Trans/Form/Ação: Unesp journal of philosophy**, v. 45, n. 4, p. 183-204, 2022.
- CROSSLEY, N. Mead, Merleau-Ponty and Embodied Communication. **Journal of Pragmatics**, v. 58, n. 10, p. 46-58, 2013.
- EVINK, E. Surrender and Subjectivity: Merleau-Ponty and Patočka on Intersubjectivity. *Meta: Research in Hermeneutics*, **Phenomenology and Practical Philosophy**, v.1, n. 7, p. 13-24, 2013.
- FOUCAULT, M.; MISKOWIEC, J. Of Other Spaces. **Diacritics** 16, v. 1, n. 4, p. 22-29, 1986.
- KHAZAEI, M.; FARID, P. Lacanian Trauma & Tuché in Paul Auster's Man in the Dark. **International Journal of Applied Linguistics and English Literature**, v. 4, n. 4, p. 211-216, 2015.
- KOCH, P. **A Philosophical Encounter**. Chicago: Open Court Publishing Co, p. 264-268, 1994.
- LI, J. **The Subject, Language, and the Other** – A Research on the Contemporary American Writer Paul Auster. Shanghai: Shanghai Fudan University, 2019. p. 24-28,
- LOW, D. Merleau-Ponty and Reconsideration of Alienation. **Philosophy Today**, v. 54, n. 2, p. 199-214, 2013.

TONG, J.

MARRATTO, S. **Intercorporeal Self: Merleau-Ponty on Subjectivity**. Albany: State University of New York Press, p. 61-367, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. **Signs Trans**. Evanston: Northwestern University, 1964. p. 311-313.

MILDORF, J. Autobiography, the Literary, and the Everyday in Paul Auster's Report from the Interior. **Partial Answers**, v. 17, n. 1, p. 125-131, 2019.

Received: 10/09/2022

Approved: 12/09/2022

MONK, OFFICIAL AND GENTRY: MULTIPLE WRITINGS OF JINGSHAN ANNALS AND THE REGIONAL SIGHT OF THE LATE MING BUDDHIST REVIVAL¹

Yang Li²


Yingyan Peng³

Abstract: When discussing the revival of Buddhism in the late Ming Dynasty, scholars lack the study of rich local records, specific regions and typical cases. Jingshan temple in Hangzhou provides such a sample. An outstanding manifestation of Jingshan Temple in the late Ming Dynasty is the emergency of a whole bunch of annals. Different groups such as monks, magistrates, and gentry all participated in the writing of the history of Jingshan diachronically in the same space. Different versions of Jingshan Annals reveal the interweaving of historical events, trends of the times, and the wishes of various groups in distinct regions, shedding light on the development that Buddhist historical records began to involve other classics outside Buddhism instead of only focusing on Buddhist sutras. This process manifests that the revival of Buddhism in the late Ming Dynasty is also a diachronic active state achieved by the people's activities with different purposes in a specific area.

KeyWords: Jingshan Temple. Historical Narratives. Regional Society. Buddhist Revival in the Late Ming Dynasty.

¹ This research was financially supported by Hangzhou Philosophy and Social Science Planning Projects (Grant nº Z22JC065).

² China Three Gorges University, Yichang 443002, China.  <https://orcid.org/0000-0001-8626-2383>. E-mail: next_life1106@126.com.

³ Zhejiang University City College, Hangzhou 310015, China.  <https://orcid.org/0000-0002-5099-0300>. E-mail: pengyanyan1991@126.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p213>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUCTION

The late Ming Dynasty (1573-1644) was one of the most creative periods in the history of Chinese religions and philosophies. Since its peak in the Tang Dynasty, Buddhism has witnessed a gradual yet apparent decline. Especially during the nearly 150 years from the end of Emperor Yongle's reign (1424) to the beginning of Emperor Wanli's reign (1572) (YÜ, 1998). The falling of Buddhism was undoubtedly mentally, with a closer inspection on the properties of the temples. Researchers reckoned that the decadence of Buddhism is also manifested in materiality (LI, 2019).

Since Emperor Wanli's reign in the Ming Dynasty (1573), as Mr. Chen Yuan said, "Chan style was popular, literati and officialdom all talked about Chan, and monks all wanted to make friends with them." (CHEN, 1962, p. 129). Buddhism had shown a certain revival sign, whose ups and downs are accompanied by multiple reasons and manifestations. For that, different scholars hold different focuses. Among those, one more classic idea is Chün-fang Yü's attention to the monk group. She believes that the innovative monks' activities, who sought to transcend sectarian rivalries and doctrinal specialization in late Ming society, largely brought about a revival of Buddhism (YÜ, 1981, 2020). Wu Jiang's classic exposition shows the rise and fall of Buddhism depends on whether Buddhist activities expand beyond or retreat behind the boundaries set by the society (WU, 2008, p. 280). Dewei Zhang argues that observing whether Buddhist activities expand beyond or retreat behind the border is essentially an outcome to be accounted for rather than a cause. He also observed the up-and-down revival process of Buddhism from a political perspective. The variations in Emperor Wanli's closeness to his mother Cisheng, and multiple factors such as the real-estate of temples, eunuchs, and scholars, all contributed significantly to the revival of Buddhism in the late Ming Dynasty. As well as its ups and downs, with the direction and pace of the Buddhist revival in the late Ming Dynasty, eventually determined by court politics (ZHANG, 2020, p. 244).

Despite these classic ideas explaining the causes and status of the Buddhist revival through elitist and macro narratives, they inevitably come from a centralized or top-down perspective. As Chün-fang Yü discusses on Dewei Zhang's idea, since politics cannot account for the renewal, what else is needed to round out the picture? (YÜ, 2020, p. 6) Indeed, to attain a holistic picture of the Buddhist revival in the late Ming Dynasty, more personalized observations from a greater variety of perspectives may be required.

The compilation of local Buddhist records in regional societies provides rich material and a more intriguing perspective on this observation. Cao Ganghua noticed the informative nature of Buddhist chorography in the Ming Dynasty (CAO, 2011, p. 02). During the Late Imperial China, Chan monasteries gradually declined, and monks and laymen gradually took famous mountains as the main places to visit (PAN, 2000, p. 818.). “Annals⁴ of famous mountains” became the main information for researchers to understand the famous mountain belief and the efforts of Chinese Buddhism to become the world Buddhist center since the late Ming Dynasty (SHENG, 2016, p. 307-315). However, the writing and changes of these annals contain rich historical background, local stories and group interaction processes, which researchers paid insufficient attention to. There is also a lack of in-depth case studies on the writing, compilation, and publication of religious books in the Ming Dynasty. Therefore, we pay attention to the Jingshan Temple in Hangzhou and the annals of Jingshan in Ming Dynasty.

Jingshan Temple in Hangzhou was ranked first among the “Five Mountains and Ten Temples”, fifteen famous temples in the Southern Song Dynasty (1127-1279), and was one of the sites where the *Jiaxing Tripitaka*⁵ was engraved in the Ming Dynasty (1368-1644). Therefore, it occupied a significant position in the development of Buddhism. There are five existing annals of Jingshan compiled in the late Ming Dynasty, spanning precisely the 60-year up-and-down revival of Buddhism, from the early Wanli period to the Chongzhen period, while also covering writing by different regional groups, detailed, namely: *Jingshan Collection* (repr. in 2006) written by the monk Yuejiang Zongjing, which was re-engraved by the monk Zhengfan in the 4th year of the Wanli period in the Ming Dynasty (1576); *Jingshan Annals* compiled by the county magistrate Gao Zexun in the 13th year (1585) (GAO *et al.*, 1585a); Volume 9 *Jingshan Annals* in *Wanli Yuhang County Annals* (1616, repr. in 1996); *Jingshan Annals* compiled by the gentry Song Kuiguang in the 4th year of the Tianqi period in the Ming Dynasty (1624) (repr. in 1996); and *East and West Tianmu Mountain Annals: Jingshan* written by Zhang Zhicai in the 9th year of the Chongzhen period (1636) (ZHANG, 1636). These annals,

⁴ “Annals” refer to a special kind of historical records describing the history, geography, customs, people, culture, education, products, etc. of a place. The general annals like *The Annals of the Unification of the Great Qing Dynasty*, local county annals such as *Xiaoshan County Annals*, *Jiading County Annals* are both such type of literature. After Yuan Dynasty, famous towns, temples, mountains and rivers also have many annals, such as *Nanxun Annals*, *Lingyin Temple Annals* and *Jingshan Annals*. Annals are classified and rich in materials, they are important materials for the study of regions and history.

⁵ *Jiaxing Tripitaka*, also known as *Jingshan Tripitaka*, is the most well preserved, longest engraved, richest and most distinctive Chinese volume of the Tripitaka.

not only rich in editions, but also provide diverse local records of Jingshan Temple from the perspectives of monks, local officials, and the gentry, offering the possibility to interpret and study the development of Buddhism in the late Ming Dynasty from the perspective of different editors. It also allows a novel outlook on the local social relationship network in the late Ming Dynasty from these annals. Driven by distinct demands, different groups of people have produced various annals of Jingshan in the same space during the same period, such that a glimpse of their respective backgrounds and motivations can be grasped from their works. Efforts are also made to understand the manifestation and trend of the Buddhist revival in the late Ming Dynasty from the perspective of action motivations and population interactions and migration in the context of regional society.

1 FROM THE MONKS' PERSPECTIVE: THE WRITING AND RE-ENGRAVING OF ZONGJING'S JINGSHAN COLLECTION

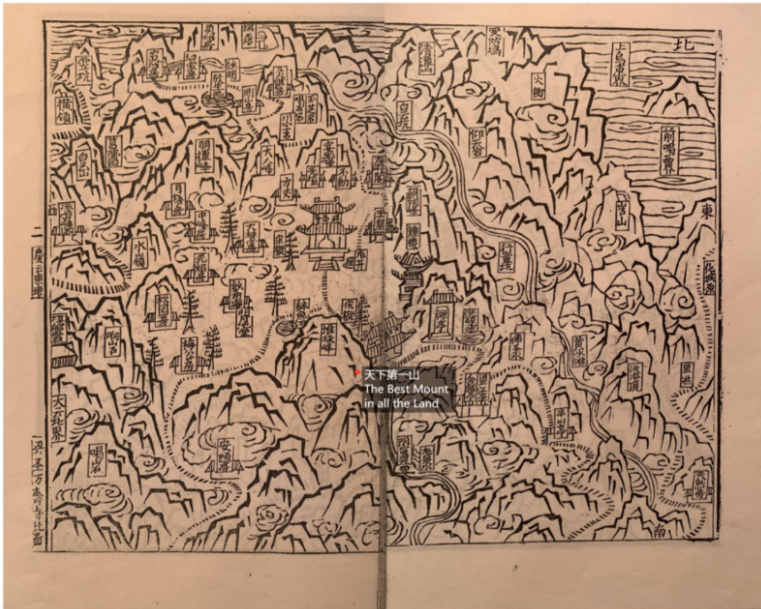
Jingshan Collection narrates the history of Jingshan from the monks' perspective. It was compiled by Yuejiang Zongjing, the 65th generation abbot of Jingshan Temple. It was re-engraved twice, in the 9th year of the Jiajing period (1530) and the 4th year of the Wanli period (1576), respectively. The existing version is the one re-engraved by the monk Zhengfan in the 4th year of Wanli (1576), whereas the first edition has been lost.

1.1 YUEJIANG ZONGJING AND JINGSHAN COLLECTION

Yuejiang Zongjing, the 65th generation abbot of Jingshan Temple, is an important figure in the development of the temple in the early Ming Dynasty. In the record of Hu Ying's *Pagoda Inscription for Chan Buddhist Yuanzhao*, Yuejiang Zongjing was born in the 9th year of Hongwu (1376). He was appointed the abbot of Tianjie Temple, and later served as the abbot of Jingshan Temple for a total of ten years on Yao Guangxiao's recommendation, a statesman and monk in the early Ming Dynasty (SONG, 1996, p. 446-447). During his service at Jingshan Temple, Yuejiang Zongjing extended the temple and laid foundations for the rules and regulations of Jingshan Temple in the Ming Dynasty. Yang Fu wrote in his *Record of the Extension of Wanshou Temple in Jingshan* that "Yuejiang Zongjing hung a plaque on the mountain gate and inscribed the words 'The Best Mount in all the Land' in his handwriting" (SONG, 1996, p. 467), aligned to Zongjing's vision of "The Best Mount in all the Land" for Jingshan Temple in the Ming Dynasty.

As shown in Figure 1, a mountain gate can be found with the words “The Best Mount in all the Land” by the side of the Tablet Pavilion in the center of the picture, which expressed this great hope and huge goal. During the Southern Song Dynasty, Jingshan Temple ranked first among the “Five Mountains and Ten Temples”, the official fifteen temples of the country, which exhibited remarkable status on the plaque. However, Jingshan Temple gradually declined into a local temple during the regime change from the Song Dynasty to the Yuan Dynasty as well as under the influence of the policy of “merging temples” in the 24th year of Hongwu in the early Ming Dynasty (1391) (HE; LI, 2018, p. 100-105). Despite its “predominant” position in the local society, the influence of the temple did not extend beyond the scope of Yuhang County.⁶ Therefore, the words “The Best Mount in all the Land” by Yuejiang Zongjing embody his attempts to restore the status of Jingshan Temple.

Figure 1



The map of Jingshan in the 13th year of the Wanli period in the Ming Dynasty (1585).

Source: *Jingshan Annals* (GAO, 1585a, p. 3a-3b)

⁶ The temples merged into Jingshan Temple mainly include Guanghua Temple, Shunqing Temple, Miaoji Temple, Shishi Temple, Huacheng Hospital, Yunfu Temple, Yuanjue Temple, Yuanxiu Temple etc. For details, please refer to Volume 53 Temple View of Hangzhou Prefecture Annals in Chenghua. (XIA, 1996, p. 747/750).

Jingshan Collection is a carrier of Yuejiang Zongjing's vision. Hu Ying mentioned that "Zongjing's works such as *Jingshan Collection*, *Records of Yueqing*, *Poem of Zhongfeng Pure Land*, and *Shimen Quotations* are all published across the country." (SONG, 1996, p. 447). *Jingshan Collection* is both the local records of Jingshan Temple and a Yuejiang Zongjing's personal piece. As described by Yang Fu, Zongjing invited the consort Mu Xin to inscribe for the temple (Song, 1996, p. 467) to establish a connection between Jingshan Temple and the Ming royal family. Although each abbot of Jingshan Temple has the experience of studying at Tianjie Temple since the 60th generation abbot, by Yao Guangxiao's influence⁷, there are no records of interaction between the abbot and the scholars of the Ming court or the capital after Zongjing. As a renowned monk in the southeast⁸, Zongjing's influence on Jingshan Temple arguably reached the pinnacle in the early Ming Dynasty. The status as a distinguished monk, coupled with the achievements of extending the temple, contributes to Zongjing's vision of building "The Best Mount in all the Land", which is reflected in the writing, compilation, and publication of the *Jingshan Collection*. This work is unquestionably an interpretation of the history of Jingshan Temple, while the publication and circulation of the classic can further the influence of Jingshan Temple invisibly.

To sum up, Zong Jing's *Jingshan Collection* is an interpretation of the history of Jingshan Temple from a renowned monk's perspective and acknowledges his own merits. Moreover, it is also a testament to the monk's wish that Jingshan Temple can restore its status as "The Best Mount in all the Land", behind which is Zongjing's yearning for the vigorous development of Jingshan Temple in the early Ming Dynasty and for enhancing its influence and status.

1.2 THE SPLIT OF JINGSHAN TEMPLE AND THE RE-ENGRAVING OF THE JINGSHAN COLLECTION IN THE 9TH YEAR OF THE JIAJING PERIOD (1530)

Jingshan Collection re-engraved by Zhengfan in the 4th year of the Wanli period (1576) recorded that:

⁷ The 62nd abbot of Jingshan, Nanshi Wenxiu, maintained an excellent personal relationship with Yao Guangxiao. Nanshi Wenxiu once wrote a postscript to Yao Guangxiao's Song for Master Yongjia Zhenjue, and Yao Guangxiao also wrote a preface to Nanshi Wenxiu's Quotations. In addition, Jing'an Zhuangyi, the 63rd generation abbot of Jingshan, became the abbot of Jingshan under the recommendation of Yao Guangxiao. (GU, 2011, p. 155; YAO, 1983, p. 377; YUAN, 1983, p. 812).

⁸ Bei Qin's Send Zen Master Yuejiang Zongjing to Take Charge of Jingshan Temple mentioned that Wang Shiyan, Yao Guangxiao talked about some famous monks in the southeast, Zongjing was also among them. (SONG, 1996, p. 398).

In the middle of spring of the 9th year of the Jiajing period (1530), the county magistrate Yinsong entered the Jingshan Temple and prayed for longevity. In light of the desolate scenery, he grieved for and sighed at the mouldy moss. He inspected the temple carefully and discovered that the engraving plate of Zongjing's Jingshan Collection was severely damaged, and much information was lost. He then donated to support the repair of those records and encouraged monks to pass them on. In addition, the information of the abbots from the 68th to the 80th generation is supplemented in turn on the left. (YUESHAN, 2006, p. 79)

First, Jingshan Temple has shown signs of decline no later than the 9th year of the Jiajing period (1530). Studies on the history of Buddhism revealed that the policy of “forbidding Buddhism and promoting Taoism” in the Jiajing period profoundly impacted on Buddhism in the Ming Dynasty. The mid-Ming Dynasty was also a period in which Buddhism was considered weak and dark age (LAI, 2010, p. 40-44). It was during this period that Jingshan Temple was split up. Song Kuiguang's *Jingshan Annals* recorded that:

The ancestral places of ritual were consecrated by successive dynasties, both hillside plots and land were all granted by the emperor. From the Tang Dynasty to the Ming Dynasty, monks ate together. In the 6th year of the Zhengde period (1511), the head monk Huicheng divided the Temple into 18 houses, most of which were later demolished. Till nowadays, only three or four houses have remained. (SONG, 1996, p. 563).

Limited by historical materials, it is impossible to deduce detailed information about the monk Huicheng. It is only known that under Huicheng's leadership in the 6th year of Zhengde (1511), property in Jingshan Temple was divided into 18 segments, namely “18 houses”, which have been gradually demolished and abandoned. According to Li Wei's research, among the large-scale temples in the Hangzhou area in the Ming Dynasty, “Fangtou” became a trend, which referred to the factional organization of generations of abbots in the temple. Li Wei believes that “Fangtou” implies the split of the temple. When “Fangtou” was formed, the property within the temple was divided. Afterwards, monks in each house started to seek benefits for themselves. All these resulted in the rapid deprivation of real estate and other property in the temple (LI, 2019, p. 60-67). From this perspective, the direct reason of the split of Jingshan Temple was the establishment of “Fangtou” which was known as “18 houses”, and the decadence of Jingshan Temple might also begin with its split.

Second, the re-engraving and continuous compilation of *Jingshan Annals* was the monks' self-salvation in Jingshan Temple. The above materials mentioned that the engraving plate of Zongjing's *Jingshan Collection* was severely damaged, and much information was lost. As a result, Yin Song donated to fund the re-engraving of the classic. *Jiaqing Yuhang County Annals* noted that "Yin Song, a native of Dongguan, had served as the county magistrate of Yuhang from the 9th year of Jiajing (1530) to the 13th year of Jiajing (1534)." (ZHANG *et al.*, 1970, p. 269). Yin Song facilitated the re-engraving of the *Jingshan Collection*. In the re-engraved *Jingshan Collection*, the most significant aspect lies in that abbots' information from the 68th to the 80th generation is supplemented. From this, what is deemed most highly by the monks of Jingshan Temple is still the monks' factional inheritance, the emphasis of which highlights its long history and significance in Buddhist inheritance. Therefore, the re-engraved *Jingshan Collection* can be regarded, to a certain extent, as a kind of self-salvage for the monks of Jingshan Temple, who may wish to emphasize its history and inheritance to restore the Jingshan Temple.

1.3 THE JINGSHI PROBLEM AND THE RE-ENGRAVING OF THE JINGSHAN COLLECTION

After the re-engraving in 9th of the Jiajing period (1530), the monk Zhengfan re-engraved the *Jingshan Collection* once again. Inscriptions of Zhengfan's *Jingshan Collection* in the 7th year of Wanli (1579) recorded that "Monk Zhengfan is the 11th grandson of Chan Master Dai'an." (YUESHAN, 2006, p. 109). Zhengfan is the legal heir of the 60th generation abbot, Dai'an Puzhuang, who is also the legal heir of Tiantong Wenli under Lingyin Chongyue (Chan Master Songyuan). Lingyin Chongyue is regarded as the "Fangtou" of the "Songyuan House", which was split from the Jingshan Temple. Simply put, Zhengfan is very likely to be the monk of the "Songyuan House" and his *Jingshan Collection* is the product after the split of the Jingshan Temple.

Zhengfan's *Jingshan Collection* is a re-engraving of Zongjing's *Jingshan Collection* based on the manuscript of the Songyuan House. Fangyi's *Re-engraving of Jingshan Collection Preface* in the 4th year of Wanli (1576) recorded that

[...] during the first spring of the year, the presiding monk Zhengfan took charge of the redundant tasks in the main hall. Fangyi was anxious that the more time passed, the greater the loss would be. Therefore, he suggested that Zhengfan uncover the remaining manuscripts and fragments when there was no research and raise funds to hire craftsmen to re-engrave the manuscripts to get them preserved” (2006, p. 7-10). According to the inscription of the *Jingshan Collection*, Fangyi was also a monk, whose house branch was unknown. (YUESHAN, 2006, p. 01).

As stated by Fangyi, Zhengfan, the master monk of Jingshan Temple in the Wanli period, used to be responsible for the re-engraving of *Jingshan Collection*. He oversaw the Jingshan Temple and other affairs. However, in the 4th year of the Tianqi (1621), the general examples in Song Kuiguang’s *Jingshan Annals* recorded that:

In the early years of Wanli, the monk Zongjing re-engraved the Jingshan Collection, which kept an account of the ancestral events. Only two or three pieces of them have remained until today. The classics being studied at present, such as Buddhist Tradition, Chuandeng Lu, Inheritance of Chan, Wudeng Huiyuan, and Eminent Monk Biography, are all hand-copied manuscripts left by Songyuan House and provide conditions for re-engraving. (SONG, 1996, p. 315).

Combined with Fangyi’s *Re-engraving of Jingshan Collection Preface* and Yuejiang Zongjing’s life in the above records, Song Kuiguang’s statement that “Zongjing re-engraved the *Jingshan Collection*” shall be false. Nevertheless, Song Kuiguang mentioned that when he compiled the *Jingshan Collection*, he benefited from the manuscripts left by Songyuan House. Besides, Fangyi’s *Re-engraving of Jingshan Collection Preface* also recorded that “Zhengfan re-engraved it based on the manuscripts left by Songyuan House”. From there, it can be argued that the Songyuan House of Jingshan Temple possessed the copied manuscripts of the *Jingshan Collection*, which afforded the conditions for re-engraving.

In addition, the Jingshan Temple in the early years of the Wanli period may have been controlled by the Songyuan House. Li Wei (2019, p. 67-68) mentioned that, following “the policy of splitting the house and controlling the property” of the Ming Dynasty, there evolved a mode of rotating management of “Fangtou” in temples such as Jingci, Lingyin, Zhaoqing, and Shang Tianzhu. Limited by historical evidence, the exact

situation after the implementation of the split policy is ambiguous. Yet, it is inferred from the overall trend of that time that Jingshan Temple was probably also adopting a mode of rotating management of “Fangtou”. At present, there only exists a hand-copied manuscript of Zongjing’s *Jingshan Collection* preserved by Songyuan House, and Zhengfan was the master monk at that time. Therefore, it is highly likely that the Jingshan Temple had been split and the Songyuan House grasped the management of Jingshan Temple in the early years of Wanli.

The direct motivation for Zhengfan’s re-engraving of the *Jingshan Collection* is to highlight the history of the Jingshan Temple. Fangyi’s *Re-engraving of Jingshan Collection Preface* mentioned that

[...] these ancient collections are so old that engraved plates have been severely damaged, and the written words have been vague and imprecise for a long time. Zhengfan worried that the more time passed, the more these collections would lose, which will render the history of Jingshan Temple impossible to be verified. (YUESHAN, 2006, p. 7-10).

Zhengfan re-engraved the *Jingshan Collection* in the hope that research on the history of Jingshan Temple has concrete historical materials to build upon. Although Fangyi suggested that there were many typos in the *Jingshan Collection* (i.e., the character “鲁” written as “鱼”, and “亥” as “豕”), Zhengfan believed that “[...] the lost version was not used to prove something, and it was the legacy of ancestors. The descendants would not dare to comment on it. As such, I would follow it and consider it as genuine.” (YUESHAN, 2006, p. 7-10). For Zhengfan, the accuracy of the records in the *Jingshan Collection* was not the priority. Instead, he emphasized its status as an “ancestral relic”. In other words, *Jingshan Collection* is a kind of proof of the history of the Jingshan Temple at that time.

The re-engraving of the *Jingshan Collection* by Zhengfan is related to the problem of “Jingshi” of the Jingshan Temple, a quiescent chamber for monks, in the early Wanli year. Song Kuiguang’s *Jingshan Annals* recorded that “[...] there only existed ancient Buddha halls in the Jiajing and Longqing period (1522-1572). What the monks craved was the “Jingshi”, and there were very few monks who did their utmost to practice Buddhism.” (SONG, 1996, p. 568). Since the split of Jingshan Temple, the monks in Jingshan Temple had already lived in the “Jingshi” during the Jiajing period (1522-1566). Specifically, houses split from the Jingshan Temple developed

individually in the form of small groups, which is the origin of the decadence mentioned earlier. Nevertheless, “[...] in the early years of Wanli, there were other Chan Masters such as Gudao, Yifeng, and Huayi building thatch rooms here” (SONG, 1996, p. 568), which means non-Jingshan-originated monks began to develop in Jingshan. Li Wei’s research (2019, p. 69) also mentioned that there was a trend that external monks became abbots in major temples in Hangzhou area in the late Ming and early Qing eras. At that time, the other eminent monks’ arrival may have threatened the “Fangtou” of Jingshan. From Zhengfan’s perspective, his *Jingshan Collection*, and “Seven Founders and Eighty Generations of Abbots”, the factional inheritance it constructed, was to emphasize his monks’ legitimacy to reside in Jingshan. The re-engraving of the *Jingshan Collection* by Zhengfan reflected local monks’ stance of treating Jingshan Temple as their home ground. Particularly, the re-engraved *Jingshan Collection* was independently funded by the monks of the Songyuan House. Zhengfan led his disciples “[...] come back and donate to subsidize printing and circulation.” (YUESHAN, 2006, p. 109). As mentioned earlier on, Songyuan House had probably held the management of Jingshan Temple during the Wanli period, which further corroborated that the re-engraving of the *Jingshan Collection* was to emphasize the local monks’ legitimacy to propagate the factional inheritance in Jingshan.

In summary, from the local monks’ perspectives in Jingshan, the two re-engravings of Zongjing’s *Jingshan Collection* represent the self-expression and the shaping of the self-identity of the monk group. One was a crisis under the split of Jingshan Temple, and the other was related to the impact caused by the external monks’ arrival. The writing of the *Jingshan Collection* manifests monks’ response to the crisis and the efforts of these monks of the Ming Dynasty to maintain their faction.

2 FROM THE PERSPECTIVE OF LOCAL AREAS: GAO ZEXUN’S JINGSHAN ANNALS AND WANLI YUHANG COUNTY ANNALS

In the 13th year of Wanli (1585), local officials compiled the *Jingshan Annals* under Gao Zexun’, then county magistrate of Yuhang. Later, in the *Wanli Yuhang County Annals*, *Jingshan Annals* were listed in a separate volume. *Jingshan Annals* received more official attention during the Gao Zexun period, although officials had been involved in the compilation before. For example, as we mentioned earlier, Yin Song facilitated the re-engraving of the *Jingshan*

Collection. He did not participate in its compilation, while Gao and other officials joined in the direct compilation. As a result, the writing of *Jingshan Annals* was integrated into the system of local records.

Gao Zexun, with the courtesy name “Ruming” and the assumed name “Shenyu”, was born in Nanchang. He served as the county magistrate of Yuhang from the 8th year of Wanli (1580) to the 17th year of Wanli (1589). During his tenure, Gao Zexun primarily dealt with major events such as famine and floods. Together with another county magistrate, Lin Dalun, Gao Zexun was worshipped in the Memorial Temple in the 4th year of Longqing (1570), and was beloved by the local people (GAO *et al.*, 1585a, p. 1a; ZHANG *et al.*, 1970, p. 272/293).

Influenced by Su Shi’s worship in the Ming Dynasty, Jingshan Temple also had special significance for Gao Zexun’s official career. In the *Jingshan Annals*, Gao Zexun mentioned that “I remembered that when Su Shi was an official in Hangzhou, he visited Jingshan three times. I stayed in Yuhang for six years but had not been there even once, which was not intended” (GAO *et al.*, 1585a, p. 2a), explaining why he failed to visit Jingshan Temple at the soonest possible time. Based on Chen Wanyi’s studies, Su Shi was highly popular in the Ming Dynasty, as people believed that his poetry and prose contributed to the imperial examinations (CHEN, 1988, p. 2-7). Actually, Su Shi was a paragon of a politically-engaged and important lay Buddhist scholar. What is more, he was well known for his poetry about Buddhist temples and work of arts picturing Buddha. Song Kuiguang’s *Jingshan Annals* included many later works that appreciate Su Shi’s poetry and prose (SONG, 1996, p. 538-539/542/545). Therefore, provided the influence of Su Shi’s three visits to Jingshan during his tenure, Jingshan Temple became a popular destination visited by many local officials and scholars in the late Ming Dynasty, with Gao Zexun being one of them. This also suggests that Jingshan Temple bears a new dimension of cultural symbolism.

The motivation behind Gao Zexun’s compilation of *Jingshan Annals* is mainly due to the frequent typos, as mentioned earlier. When Gao Zexun discussed his tour to Shangjingshan Temple (1585a, p. 4a-4b), he recorded that “[...] the Jingshan monks engraved the *Jingshan Collection* by hand, with many typos. Scholars were able to fix the typos and make up the missing information, allowing the *Jingshan Annals* to be passed on.” Judging from the above statement, Gao Zexun’s *Jingshan Annals* were edited and supplemented based on Zongjing’s *Jingshan Collection*. Specifically, the most deleted and

modified part is the “Chan” chapter, namely, the abbots of Jingshan Temple’s condition. The “Founder” chapter merely records Guoyi, Wushang, and Faji Chan Master, whereas the “Abbot” chapter only retains Dahui Zonggao, Biefeng Baoyin, Dachan Lioming, Wuzhun Shifan, Yunfeng Miaogao, Wuwei Weilin, Yuansou Xingduan, and Huilin (GAO *et al.*, 1585a, p. 7a-21a), which overall fell short of the “Seven Founders and Eighty Generations of Abbots” in *Jingshan Collection*. Furthermore, the monks’ factional inheritance was no longer the focus in Gao’s *Jingshan Annals*. Instead, sections on imperial edicts, landscapes, temples, and spirituality were annexed (GAO *et al.*, 1585a, p. 1a-1b). The compilation and composition of Gao Zexun’s *Jingshan Annals* became closer to local records, weakening the monk history part of traditional Buddhist classics.

Gao Zexun’s *Jingshan Annals* was compiled by local county scholars, which involved a significant engagement of the local official system. In the “name list of compilation personnel”, besides Gao Zexun, people such as the deputy county magistrate and the secretary were all included. “Deputy County Magistrate Zhang Anran was responsible for assisting the revision; other scholars on the list include Secretary Gao Yimo, Shen Xiang, Zhu Han, Huang Bao, Fang Xixu, Zhang Wenxing, Yu Jingyin, Sun Guizhi, Bao Zhou, Shen Huanran, and Chen Yuyao.” (GAO *et al.*, 1585a, p. 1a-1b). The same group also participated in the compilation of another work *Dongxiao Palace Annals* edited by Gao Zexun in the 13th year of Wanli (1585) (GAO *et al.*, 1585b, p. 1a-1b/4a). Therefore, it can be inferred that Gao Zexun mobilized specialized personnel to record the history of scenic spots of the county during his tenure, one output being the *Jingshan Annals*, which was also part of his political achievements.

Gao Zexun and the compilation personnel of *Jingshan Annals* had significantly influenced the compilation of *Yuhang County Annals* of the Wanli period. On the one hand, Volume 9 (i.e. *Jingshan Annals*) of *Yuhang County Annals* (DAI *et al.*, 1996, p. 355), was edited by Li Changgeng and Shen Huanran. Concretely, Shen Huanran not only assisted in the compilation of Gao Zexun’s *Jingshan Annals* but also co-authored the inscription of Gao Zexun’s Memorial Temple with scholar Yu Jingyin (ZHANG *et al.*, 1970, p. 293). On the other hand, Volume 9 of *Jingshan Annals* (DAI *et al.*, 1996, p. 355) was similar in structure to Gao Zexun’s *Jingshan Annals*, and was divided into Pictorial, Landscape, Temple, Chan, Poems, and Chronicles. In addition,

Volume 10 of *Wanli Yuhang County Annals* was *Dongxiao Annals*, whereas Gao compiled *Dongxiao Palace Annals*.

In a nutshell, with Gao's *Jingshan Annals* as a node, the writings of Jingshan Temple have entered the new perspective of local areas, with Gao's *Jingshan Annals* itself starting to be imitated by later local officials. With *Jingshan Annals* included as a stand-alone volume in the *Yuhang County Annals* of the Wanli era, it was the first time that Jingshan Temple was presented in the official narrative of the Ming Dynasty. Although the *Jingshan Annals* have no longer been listed separately in the *Yuhang County Annals* anymore since then, it is undeniable that Gao's *Jingshan Annals* and the *Yuhang County Annals* of Wanli transformed the writings of Jingshan Temple from the monks' perspective to that of the local areas.

3 FROM THE PERSPECTIVE OF GENTRY: SONG KUIGUANG'S JINGSHAN ANNALS AND ZHANG ZHICAI'S JINGSHAN ANNALS

In the 7th year of Wanli (1589), Zibai Dagan and his disciple Mizang Daokai launched the Buddhist scriptures engraving activity for the *Jiaxing Tripitaka* in Miaode Temple of Wutai Mountain. Afterwards, “[...] the cold weather and remote location of Wutai Mountain made it very difficult for craftsmen to carry engraving materials back and forth, and they ended up being forced to move to Jingshan.” (SONG, 1996, p. 405). Due to the geographical environment, the activity of engraving *Jiaxing Tripitaka* on stone was moved from Wutai Mountain to Jingshan Temple in the 21st year of Wanli (1593), latter known as the *Jingshan Tripitaka*. Buddhist scripture engraving activity brought new changes to Jingshan Temple. On the one hand, engraving-related monks, Buddhist recluses, and sacrifice providers have established new relationships with Jingshan Temple, along with changes in the internal factions of the temple. On the other hand, due to the influence of engraving Buddhist scriptures, some local gentry joined the sacrifice providers group for Jingshan Temple, which facilitated the restoration of its lower courtyards including Huacheng Reception Temple, injecting new vitality into the temple. During this period, Song Kuiguang's *Jingshan Annals* and Zhang Zhicai's *Jingshan Annals* were engraved accordingly, ultimately forming the diverse historical narrative landscape of the Jingshan Temple in the late Ming Dynasty.

3.1 SONG KUIGUANG'S JINGSHAN ANNALS

After the carving field of *Jiaying Tripitaka* was moved southwards to Jingshan, the Jizhao House of Jingshan Temple became a place long managed by monks engaged in *Jiaying Tripitaka* engraving. The *Wanli Yuhang County Annals* (DAI *et al.*, 1996, p. 359-360) recorded that:

During the 22nd year of Wanli (1594), monks of Jizhao House wanted to abandon this place and move to another. Gentry such as Lu Guangzu and Feng Mengzhen leveraged the rent from the leased land to support Master Zibo Dagan. Consequently, this place became the field for engraving Buddhist scriptures on stones, hosted by Master Mizang Daokai and Chan Master Huanyu.

Lu Guangzu used to serve as the minister at the Ministry of Personnel, and Feng Mengzhen an official at Imperial Academy, both of whom were major supporters of the engraving activity in the early days (SONG, 1996, p. 411-414). Mizang Daokai was the chief monk in charge of the engraving of *Jiaying Tripitaka* in the early period, and Chan Master Huanyu was his successor (CHEN, 2010, p. 188). According to *Yuhang County Annals*, in the 22nd year of Wanli (1594), the monks from Jizhao House planned to abandon this temple and seek a new one. It should be noted that Jizhao House was originally the “Fangtou” where Yuansou Xingduan, the 48th abbot of Jingshan Temple, ever lived. And Yuansou Xingduan’s successors, such as Fuyuan Fubao, the 57th abbot of Jingshan Temple, and Nanshi Wenxiu, the 62nd abbot, were both buried here. Through the acts of donation by Feng Mengzhen and another gentry, it can be inferred that Jizhao House has become a special ground for engraving Buddhist scriptures hosted by Zibai Dagan and his factions instead of the main venue for Yuansou Xingduan and his successors. Accordingly, a new sphere of influence was formed within Jingshan Temple.

By dint of these, the local clans and gentry who supported the engraving activity all engaged in the affairs of Jizhao House in Jingshan Temple. After Chan Master Huanyu passed away, the local gentry Wu Yong first invited Chan Master Tanju Kai to take charge of the engraving affairs in Jingshan Temple. *Inviting Tanju Kai Master to Oversee Engraving Affairs* recorded that:

All the preparatory work had been ready, but there was no one in the temple to preside over the book engraving, and the position of Master monk had been suspended for a long time. So, a whole bunch of influential people went to invite Chan Master to preside over the engraving cause in Jingshan Temple. (SONG, 1996, p. 503).

According to Yuh-Neu Chen (2010, p. 189), the Yu clan in Jintan of Jiangsu province and the Shen and Zhou clans in Wujiang of Jiangsu were keen supporters of engraving affairs back in the period when engraving was carried out in Wutai Mountain. Those large families supported the engraving activity with undiminished enthusiasm even after the engraving fields were moved to the south. Significantly, the local clans in the Jiangsu province had also long participated in the selection and appointment of the master monk of Jizhao House. Miao Xiyong's *Inviting Chan Master Ziguang to Live in Jizhao House* recorded that after Chan Master Tanju Kai, Miao Xiyong in Changshu of Jiangsu, Yu Yuli, Sun Yunyin, Yu Yude, Wang Maozheng in Jintan of Jiangsu, as well as He Xue and He Maozhao in Danyang of Jiangsu invited Chan Master Ziguang to take over the engraving affairs in Jingshan Temple (SONG, 1996, p. 503). Chan Master Ziguang is Chan Master Huanyu's disciple and belongs to the Zibai Dagan's faction. With the intervention and support of the above-mentioned local clans in Jiangsu, the factional inheritance of Jizhao House in Jingshan Temple had always been sustained in the Zibai Dagan's faction. Furthermore, "Miao Xiyong, together with Yu Yuli, He Xue, and other people, donated more than 200 liang of gold to purchase land in the mountain to back the monks." (SONG, 1996, p. 557). Undoubtedly, the major clans in Jiangsu had become the biggest sacrifice providers behind the Jizhao House in Jingshan Temple.

A plethora of engraving matters was recorded in *Jingshan Annals* by Song Kuiguang, who maintained a close personal relationship with the previous major clans in Jiangsu, who supported the engraving cause. A native of Changshu in Jiangsu province, Song Kuiguang, passed the imperial examination in the 40th year of Wanli (1612). His ancestor was an official in the Ministry of Punishments during the Xuande period (1426-1435), which explains the Song family's considerable influence in the local area (GAO *et al.*, 1688, p. 33). Song Kuiguang's *Jingshan Annals*, such as Volume 5 Preface, contained many records related to engraving affairs. Nevertheless, some of those records included engraving activities in the Wutai Mountain, which was not closely related to Jingshan Temple (SONG, 1996, p. 408-409). That is

to say, from the perspective of the Buddhist Temple annals, Song Kuiguang's *Jingshan Annals* breaks through the limitations of the temple itself. Yet, content related to engraving was not recorded in the latter *Jingshan Annals* after Song Kuiguang.

Song's *Jingshan Annals* is the product of the specific event of engraving Buddhist scriptures on stones. According to Song Kuiguang's *Jingshan Annals: General Examples*, his *Jingshan Annals* results from the *Jiaxing Tripitaka*. "Many stone tablets were sent to the Jingshan Temple for engraving the *Jiaxing Tripitaka* and for its circulation. Requirements for engraving books were stringent and could not be adjusted at one's discretion." (SONG, 1996, p. 315). As a record book circulating with the *Tripitaka*, Song Kuiguang's *Jingshan Annals* set the *Ancestors* as its first volume, emphasizing its Buddhist position. "Those who wrote about famous mountains often highlighted the scenery and tended to name the mountains after the names of renowned springs or stones. Jingshan is the best in the land, but it attaches great importance to Buddhism. Hence the ancestors were recorded in the first volume." (SONG, 1996, p. 315). Song Kuiguang intended to highlight the Buddhist Dharma of Jingshan Temple, which contrasts with Gao's *Jingshan Annals* and *Yuhang County Annals* of Wanli. Moreover, according to Yuh-Neu Chen (2010, p. 187/200-201), around the 4th year of the Tianqi (1624), the monk group also participated in the engraving of *Jiaxing Tripitaka*, including the engraving affairs of Song Kuiguang's *Jingshan Annals*.⁹ On the one hand, it demonstrates that the original monks of Jingshan Temple participated in the cause, in addition to those of Jizhao House. On the other hand, it also reveals that Song Kuiguang's *Jingshan Annals* itself is also a reflection of the changes in the course of engraving *Jiaxing Tripitaka*.

3.2 ZHANG ZHICAI'S JINGSHAN ANNALS

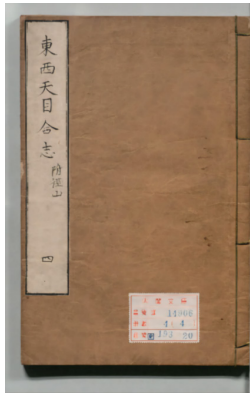
After Song Kuiguang's *Jingshan Annals*, Zhang Zhicai's *Jingshan Annal* was also a separate volume, but it was in the form of *East and West Tianmu Mountain Annals: Jingshan*. According to Ma Mengjing (2014, p. 6-8), *Jingshan Annals*, *West Lake Annals*, and *East and West Tianmu Mountain Annals* constituted a comprehensive local record delineating the landscapes

⁹ Volume 6 Tower Inscription was engraved by monks in the main hall, volume 13 Lower Court by monks in Guanyin Hall, volume 12 Palace and volume 14 Temple Property by monks in Meigu House, volume 14 Chronicle by monks in Chuanyi House, volume 12 Jingshi and 13 Scenic Sites by monks in Songyuan House (SONG, 1996, p. 458-580).

in Hangzhou, known as the *Overall Annals of West Lake* of the late Ming Dynasty. Based on the framework of one lake and three mountains, these annals took the West Lake as their core and gradually extended to the Tianmu Mountain, the origin of the West Lake Mountain Range.

Figure 2

The cover of Zhang Zhicai's *Jingshan Annals*, preserved at the National Archives of Japan



Source: Pic. from National Archives of Japan, call no. 史193-0020(004).

According to Lu Yunchang's *Preamble of Engraving Jianshan Annals* in the 9th year of Chongzhen (1636), "Jingshan Temple was named for its direct connection with the East and West Tianmu Mountains so that those who travelled to the Tianmu Mountains were always keen to figure out more about the Jingshan Temple." (ZHANG, 1636, p. 1a). Lu Yunchang stressed the features of the landscape in Zhang Zhicai's *Jingshan Annals*. From the perspective of the landscape, Jingshan is also renowned for its connection with the two Tianmu Mountains. The previous *Jingshan Annals*, such as the one by Gao and *Yuhang County Annals* of Wanli, mentioned Jingshan Temple's development history and Chan Master Guoyi's great contributions in founding the Jingshan Temple. However, Lu Changyun merely thought "they were a bit deliberate" (ZHANG, 1636, p. 1b), which also reflected the intention of Zhang Caizhi's *Jingshan Annals* to regard the Jingshan Temple as a part of the landscape sightseeing.

Zhang's *Jingshan Annals* entirely disapproved of the practice of setting the Ancestors as the first volume in Song Kuiguang's *Jingshan Annals*. He mentioned in *General Examples* that:

Recently, some people who wrote Jingshan Annals, hypocritical and superficially unconventional, even listing the Ancestor as a separate chapter, whose status is made parallel the quotations of Chan Master. Moreover, the work Waihu recorded not only the call for papers but also the correspondence with officials. Annals such as Temple Property, Principle, and Land Tax seem to show their talents and virtues. It must be argued that these annals were used as an amulet in the temples and had to be done. However, if the Buddha has a spirit, he will secretly ridicule it. It is the same as the West Lake Annals and the East and West Tianmu Mountain Annals. I cannot forcibly agree with them. (ZHANG, 1636, p. 1a).

Zhang possesses two main points of view. First, he believes that the *Jingshan Annals* as the record of mountains should be distinguished from Chan's quotations and a clear boundary between Buddha and Mountain should be defined. Second, from what Zhang's *Jingshan Annals* recorded, there seem to be some conflicts between the mountain and temple property, which implies a dispute over the property of the temple. Zhang's almost suppressing attitude is also reflected in his compilation of the *Jingshan Annals*. There are seven volumes in the annals, none of which is related to the Chan Master or Monks' faction. Volumes 5 to 7 are on literature and fine art related to the Jingshan tour, while Volumes 2 to 4 are related to the landscapes of Jingshan.

Zhang's *Jingshan Annals* are linked to the nature of Buddhist scriptures in the late Ming era. Ma Mengjing's (2013, p. 130) research pointed out that Hangzhou's tourism culture was prevalent in the late Ming Dynasty, and it was fairly common to see landscapes and scenic sites highlighted in annals. He discussed that the local annals such as local records, mountain annals, and temple annals of the Ming and Qing dynasties not only could share the same authors but are also very similar in style. In the methods of shaping scenic sites, religion and tourism do not conflict. Instead, they may be interdependent. Are *Jingshan Annals* about the Jingshan Mountain or the Jingshan Temple? This question is raised in Huang Ruheng's *Narration for Jingshan Annals* in Song's *Jingshan Annals*: "Famous mountains could not compete with the emperors' influence. Only Qingliang Mountain (in Shanxi Province), E'mei Mountain (in Sichuan Province), Putuo Mountain (in Zhejiang Province), and Feilai

Mountain (in Hangzhou) were known to the world... Ever since the 1st abbot of Jingshan Temple in the Tang Dynasty, and till the 87th generation of the Chan Master Yuelin Jing, the Jingshan Temple and Shaolin Temple have become the two most notable temples of the world” (SONG, 1996, p. 303). At least in Huang Ruheng’s opinion, the inheritance of the 87 generations of the Jingshan Temple faction had endowed it with more significance and value. From Song’s *Jingshan Annals* to Zhang’s *Jingshan Annals*, the writings of Buddhist temple annals present different tendencies, which may have been influenced by the tourism culture of the late Ming Dynasty. Although motivation and nature of compiling above two annals are distinct, they both expand the boundaries of Buddhist annals from the perspective of gentry. In the late Ming Dynasty, more people participated in the writing of Buddhism in different ways.

CONCLUSION

The annals of Jingshan Temple in the late Ming Dynasty have transformed from the monks’ history to local records which significantly increased the Buddhism participation and knowledge capacity. The so-called “history of monks” is essentially Zongjing’s *Jingshan Collection*, which emphasizes the Buddhist inheritance of the Jingshan Temple from the monks’ perspective, while constructing the existing faction of “Seven Founders and Eighty Generations of Abbots”. The two re-engravings, in the 9th year of Jiajing (1530) and the 4th year of Wanli (1576), respectively, are in essence an illustration of the construction of specific group identity and self-expression by the monks of Jingshan Temple in the face of the split of the temple in the Zhengde period and the “Jingshi” problem.

The so-called “local records” refer to the weakening of Buddhism in Jingshan Temple to a certain extent, and can be comprehended from two dimensions. Firstly, it highlights a sense of “locality”, with prominent representatives being the *Jingshan Annals* by Gao Zexun in the 13th year of Wanli (1585), and the Volume 9 *Jingshan Annals* in *Wanli Yuhang County Annals*. Both works simplify the part of factional inheritance of Jingshan, while introducing mountains, rivers, temples, and other contents, making it closer to the writings of local records thus becoming part of the regional framework. Secondly, specific historical events are associated with social trends. Song Kuiguang’s *Jingshan Annals* is the product of *Jixing Tripitaka* in

the late Ming Dynasty. Its circulation with *Tripitaka* itself is also a testament to the revival of Buddhism in the late Ming Dynasty. Zhang Zhicai's *Jingshan Annals* were the product of the engraving frenzy of tourism culture and scenic sites in Hangzhou in the late Ming Dynasty. Zhang's *Jingshan Annals* included Jingshan Temple as a part of "Mountains and Rivers", highlighting the "enjoyability" of Jingshan instead of the history or the inheritance of Buddhism.

In conclusion, the writings of Buddhist annals in the late Ming Dynasty present a multifaceted aspect, the outcome of the interweaving of historical events and various writing groups. The appearance of several annals during this period indicated that society was paying growing attention to Buddhism. Different writing groups, such as monks, local officials, and gentry, as well as the various versions of *Jingshan Annals* derived from them, were expressions of wishes and desires of different groups of people. They also exhibit the process of Buddhist historical records no longer being restricted to Buddhist sutras, but instead beginning to involve other external classics. Just because Buddhist historical records had gone to the local, Buddhism in the late Ming Dynasty was able to expand its participation in classic creation and gain a richer population base for gentry leaders, officials and normal people. Although the case of Jingshan Temple was particularly important in the late Ming Buddhist revival, due to its special relationship with the *Tripitaka*, this still suggests that the revival of Buddhism in the late Ming Dynasty was not only a structural reform inside Buddhism or a top-down reform in politics. It was also a diachronic active state achieved by individuals' activities with distinct objectives in a specific area. The diversity of writing groups, writing methods, and content is an apparent manifestation of the expansion and extension of such a state to the local society.

LI, Y.; PENG, Y. Monje, funcionario y nobleza: múltiples escritos de los anales de Jingshan y la visión regional del renacimiento Budista de finales de ming. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 4, p. 213-238, Out./Dez., 2022.

Resumen: Cuando se habla del renacimiento del budismo a finales de la dinastía Ming, los estudiosos echan en falta el estudio de ricos registros locales, regiones específicas y casos típicos. El templo de Jingshan, en Hangzhou, proporciona una muestra de este tipo. Una manifestación destacada del templo de Jingshan a finales de la dinastía Ming es la emergencia de todo un conjunto de anales. Diferentes grupos, como los monjes, los magistrados y la alta burguesía, participaron en la redacción de la historia de Jingshan de forma diacrónica en el mismo espacio. Las diferentes versiones de los Anales de Jingshan revelan el entrelazamiento de los acontecimientos históricos, las tendencias de la época y los deseos de varios grupos en distintas regiones, lo que arroja luz sobre el desarrollo que los registros históricos budistas empezaron a tener con otros clásicos ajenos al budismo en lugar de centrarse únicamente en los sutras budistas. Este proceso pone de manifiesto que el renacimiento del budismo a finales de la dinastía Ming es también un estado activo diacrónico alcanzado por las actividades de personas con diferentes propósitos en un área específica.

Palabras clave: Templo de Jingshan. Narraciones históricas. Sociedad regional. El renacimiento del budismo a finales de la dinastía Ming.

REFERENCES

- CAO, G. **Research on Buddhist Chorography in Ming Dynasty**. Beijing: China Renmin University Press, 2011.
- CHEN, W. **The Late Ming Essays and the Literati's Life in late Ming Dynasty**. Taipei: Da'an, 1988.
- CHEN, Y. **Buddhism Study of Yunnan and Guizhou Province in the Ming Dynasty**. Beijing: Zhonghua Book, 1962.
- CHEN, Y. **The field of Buddhist and Secular Negotiations in the Ming Dynasty**. New Taipei: Daoxiang, 2010.
- DAI, R. *et al.* **Wanli Yuhang County Annals**. 1616. Repr. *in*: **Listed Title Series of the Si Ku Quan Shu**. Shibu, v. 210. Jinan: Qilu, 1996.
- GAO, S. *et al.* **Kangxi Changshu County Annals**. National Library of China, call no. 地 220.183/32, 1688.
- GAO, Z. *et al.* **Jingshan Annals**. Japan Sonkeikakubunko Collection, 1585a.
- GAO, Z. *et al.* **Dongxiao Palace Annals**. Japan National Diet Library, call n. 170-44, 1585b.
- GU, F.; LIN, Y. **Pingsheng Zhuangguan**. Shanghai: Shanghai Guji, 2011.
- HE, X.; LI, M. The Merging Movement of Buddhist Temples in Early Ming Dynasty. **Nankai Journal** (Philosophy, Literature and Social Science Edition), v. 265, n. 5, p. 100-113, 2018.
- LAI, Y. **General History of Chinese Buddhism**. V. 12 Nanjing: Jiangsu Renmin, 2010.
- LI, W. On the Evolution of the Economic Patterns of Buddhist Temples in Hangzhou (14-17 Century). **Studies in World Religions**, v. 176, n. 2, p. 58-73, 2019.

- MA, M. Gazetteers of Famous Sites or Tourist Guidebooks: The Printing History of the Ming-Period Xihu Youlanzhi and Tourism in Hangzhou. **New History**, v. 24, n. 4, p. 93-138, 2013.
- MA, M. Local Gazetteers and Travel Writing: The Combined Gazetteers of West Lake and Scenic Spot Gazetteers in Late Ming Hangzhou. **Mingdai Yanjiu**, v. 22, n.1, p. 1-49, 2014.
- PAN, G. **Chinese Lay Buddhism History**. Beijing: China Social Sciences Press, 2020.
- SHENG, K. **A History of Chinese Buddhist Faith and Life**. Nanjing: Jiangsu Renmin, 2016. Translated by Leiden: Brill, 2020.
- SONG, K. **Jingshan Annals**. 1624. Repr. in: **Listed Title Series of the Si Ku Quan Shu**. Shibu, v. 244. Jinan: Qilu, 1996.
- WU, J. **Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China**. New York: Oxford University Press, 2008.
- XIA, S. **Hangzhou Prefecture Annals**. 1475. Repr. in: **Listed Title Series of the Si Ku Quan Shu**. Shibu, v. 175. Jinan: Qilu, 1996.
- YAO, G. Preface to the Sayings of Nanshi Monk in Jingshan. Repr. in: **Continuation of Tripitaka**, v. 124. Taipei: Shin Wen Feng, 1983.
- YÜ, C. **The Renewal of Buddhism in China: Zhuhong and the Late Ming Synthesis**. 1981. Repr. by New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2020.
- YÜ, C. Review of ZHANG, D. **Thriving in Crisis: Buddhism and Political Disruption in China, 1522-1620**. **H-Buddhism, H-Net Reviews**, Oct. 2020.
- YÜ, C.; DENIS, C. T.; FREDERICK, W. M. Ming Buddhism. Chapter. In: **The Cambridge History of China**. V. 8: p. 893-952. The Cambridge History of China. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. doi:10.1017/CHOL9780521243339.016.
- YUAN, X. **Jideng Lu**. Repr. in: **Continuation of Tripitaka**, v. 147. Taipei: Shin Wen Feng, 1983.
- YUESHAN, Z. re-engraved by Zhengfan. **Jingshan Collection**. 1576. Repr. In: BAI, H.; ZHANG, Z. **Chinese Buddhist Temple Annals Series**, v. 78. Yangzhou: Guangling, 2006.
- ZHANG, D. **Thriving in Crisis: Buddhism and Political Disruption in China, 1522-1620**. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2020.
- ZHANG, J. et al. **Jiaqing Yuhang County Annals**. Shanghai, 1919. Repr. in **Zhongguo fangzhi congshu Huazhong difang**. V. 56. Taipei: Cheng Wen, 1970.
- ZHANG, Z. **East and West Tianmu Mountain Annals: Jingshan**. National Archives of Japan, call no. 史193-0020(004), 1636.

APPENDIX: CHINESE - ENGLISH GLOSSARY

REIGN TITLES:

洪武	Hongwu	隆慶	Longqing
永樂	Yongle	萬曆	Wanli
宣德	Xuande	天啟	Tianqi
成化	Chenghua	崇禎	Chongzhen
正德	Zhengde	嘉慶	Jiaqing
嘉靖	Jiajing		

MOUNTAINS, TEMPLES AND SCENIC SPOTS:

徑山寺	Jingshan Temple	五臺山	Wutai Mountain
寂照庵	Jizhao House	妙德庵	Miaode Temple
松源房	Songyuan House	清涼山	Qingliang Mountain
下院化城接待寺	Huacheng Reception Temple	峨眉山	E'mei Mountain
萬壽禪寺	Wanshou Temple	普陀山	Putuo Mountain
天界寺	Tianjie Temple	飛來峰	Feilai Mountain
洞霄宮	Dongxiao Palace	天目山	Tianmu Mountain
少林寺	Shaolin Temple	西湖	West Lake

PROPER NAMES:

五山十剎	Five Mountains and Ten Temples	二百金	200 liang of gold
天下第一山	The Best Mount in all the Land	嘉興藏	Jiaying Tripitaka
翰林院	Imperial Academy	徑山藏	Jingshan Tripitaka

MONKS AND CHAN MASTERS:

月江宗淨	Yuejiang Zongjing	法濟	Faji
正璠	Zhengfan	大慧宗杲	Dahui Zonggao
惠誠	Huicheng	別峰寶印	Biefeng Baoyin
呆庵普莊	Dai'an Puzhuang	大禪了明	Dachan Lioming

靈隱崇嶽 (松源禪師) Lingyin
Chongyue (Chan Master Songyuan)
天童文禮 Tiantong Wenli
方一 Fangyi
古道 Gudao
儀豐 Yifeng
化儀 Huayi
國一 Guoyi
無上 Wushang
復原福報 Fuyuan Fubao
南石文琇 Nanshi Wenxiu
自光 Ziguang

無准師範 Wuzhun Shifan
雲峰妙高 Yunfeng Miaogao
無畏維琳 Wuwei Weilin
元叟行端 Yuansou Xingduan
慧林 Huilin
紫柏達觀 Zibai Daguan
密藏道開 Mizang Daokai
幻予 Huanyu
元叟行端 Yuansou Xingduan
澹居鎧 Tanju Kai
月林鏡 Yuelin Jing

CELEBRITIES, OFFICIALS AND GENTRIES:

慈聖 Cisheng
高則巽 (字汝命, 號申宇)
Gao Zexun (Ruming, Shenyu)
宋奎光 Song Kuiguang
章之采 Zhang Zhicai
胡澐 Hu Ying
姚廣孝 Yao Guangxiao
楊復 Yang Fu
沐昕 Mu Xin
尹嵩 Yin Song
林大輪 Lin Dalun
蘇軾 Su Shi
張暗然 Zhang Anran
高以謨 Gao Yimo
沈相 Shen Xiang
諸鏞 Zhu Han
周文鸞 Zhou Wenluan

黃寶 Huang Bao
方希敘 Fang Xixu
張問行 Zhang Wenxing
俞景寅 Yu Jingyin
孫桂枝 Sun Guizhi
鮑週 Bao Zhou
沈煥然 Shen Huanran
陳於堯 Chen Yuyao
李長庚 Li Changgeng
沈煥然 Shen Huanran
俞景寅 Yu Jingyin
陸運昌 Lu Yunchang
黃汝亨 Huang Ruheng
陸光祖 Lu Guangzu
馮夢禎 Feng Mengzhen
繆希雍 Miao Xiyong
吳用 Wu Yong

TOPONYMY

東莞 Dongguan

南昌 Nanchang

杭州 Hangzhou

餘杭縣 Yuhang County

金壇 Jintan

吳江 Wujiang

丹陽 Danyang

常熟 Changshu

Received: 31/05/2022


Approved: 15/07/2022


TRADUÇÃO

“A HISTÓRIA DA DIALÉTICA” – HERBERT MARCUSE^{1 2}João Paulo Andrade³Victor Hugo Saldanha⁴

¹ Referência do texto original: MARCUSE, Herbert. The History of Dialectics. In: MARCUSE, Herbert. *Marxism, Revolution and Utopia*. Collected Papers of Herbert Marcuse. Ed. Douglas Kellner e Clayton Pierce. New York: Routledge, 2014. p. 132-152.

² Nota dos editores estadunidenses. “A História da Dialética” foi publicada como parte do verbete “Dialética”, na enciclopédia *Marxism, Communism, and Western Societies: A Comparative Encyclopaedia*, editada por C. D. Kernig, v. 2 (New York: Herder and Herder, 1972), p. 408-18. O verbete “Dialética” é dividido em duas partes: “A. O Método Dialético” e “B. A História da Dialética”. Na página 420, após uma bibliografia compilada por Walter Kern, a autoria é atribuída a “Claus D Kernig (A)” e “Herbert Marcus (B)”, do que concluímos que Marcuse foi o autor da parte sobre “A História da Dialética”, a qual publicamos aqui. O texto fornece uma análise acadêmica extremamente detalhada do “Significado da dialética na filosofia antiga”, seguido por uma seção sobre “O significado da dialética em Kant, Fichte e Hegel” e conclui com uma seção sobre “O significado e o alcance da dialética em Marx”. O texto revela Marcuse como um estudioso de primeira classe do conceito e da história da dialética no plano filosófico, privilegiando Marx com uma seção própria. Encontramos um folheto na coleção privada de Marcuse que continha textos de uma *Enciclopédia* que também possui uma versão alemã do verbete “Dialética”, mas não há qualquer referência bibliográfica para uma publicação alemã nesse arquivo. O projeto revela que Marcuse foi um especialista em dialética e no marxismo internacionalmente reconhecido, tanto com credenciais acadêmicas quanto com uma forte influência política e intelectual sobre a Nova Esquerda (*New Left*).

³ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) com apoio do CNPq.  <https://orcid.org/0000-0002-9773-8989>. E-mail: jpandradedias@gmail.com.

⁴ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.  <http://orcid.org/0000-0001-9075-6028>. E-mail: victor.totustuusmariae@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p239>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Resumo: A tradução apresenta ao público de língua portuguesa o texto “A história da dialética”, de Herbert Marcuse. Publicado como parte do verbete “Dialética”, na enciclopédia *Marxism, Communism, and Western Societies: A Comparative Encyclopaedia* (New York: Herder and Herder, 1972), este trabalho fornece uma análise acadêmica relativamente detalhada do “Significado da dialética na Filosofia Antiga”, iniciando em Zenão, nos sofistas e Sócrates, passando por Platão e Aristóteles e concluindo com uma abordagem sobre os estoicos e Plotino; na sequência, volta-se para o horizonte da Filosofia Moderna, a que Marcuse dedica a seção “Significado da dialética em Kant, Fichte e Hegel”; o texto é finalizado com uma análise sobre o “Significado e o alcance da dialética em Marx”, único filósofo privilegiado com uma seção própria. De modo geral, esta publicação revela Marcuse como um estudioso de primeira classe do conceito de dialética e oferece ao leitor uma análise abrangente e extremamente qualificada da história da dialética, no plano filosófico.

Palavras-chave: Herbert Marcuse. Dialética. Filosofia Antiga. Filosofia Moderna. Karl Marx.

I. O SIGNIFICADO DA DIALÉTICA NA FILOSOFIA ANTIGA

1. *As origens: Zenão, os sofistas e Sócrates.* – Aristóteles atribui o emprego mais antigo da dialética a Zenão de Eleia. E, de fato, todos os paradoxos de Zenão manifestam um caráter genuinamente dialético: o da reviravolta, da negação do que é assumido como verdadeiro, na experiência imediata, negação esta baseada no pensamento conceitual. Ao apontar as contradições envolvidas na assunção da pluralidade e do movimento dos entes, Zenão busca conduzir o pensamento à improvável (paradoxal) verdade de seu mestre Parmênides, segundo a qual o ser é uno e destituído de movimento. Assim, desde sua origem histórica, a dialética envolve a negação, na forma de uma ruptura com a imediatidade da experiência: o caráter negativo do pensamento como o caminho para a verdade, o conceito como a forma do real, o mundo conceitual (inteligível) como o único mundo verdadeiro.

Dentro de pouco tempo, o caráter paradoxal da dialética foi divorciado de sua relação com a natureza da verdade e considerado exclusivamente uma técnica de retórica. Entendida desse modo, a dialética é posta a serviço de um tipo de argumento que visa a promover uma causa particular qualquer, seja no mercado ou num tribunal de justiça, seja numa assembleia ou num debate. As contradições na experiência – especialmente a contradição entre a ideia (justiça, lei, moralidade) e sua realização – são consideradas indiscriminadamente um índice da relatividade da verdade, tal como ela aparece, em sua forma extrema, na doutrina sofística do direito do mais forte, mais astuto e mais inteligente. Contudo, mesmo nesse caso, a dialética conserva a sua força crítica na destruição da “ideologia”, concebida como um baluarte do *status quo*: o pensamento é treinado a desconfiar de todos os direitos positivos e a rejeitar

qualquer exigência que eles lhe possam fazer. A partir daqui, estamos a apenas um passo da dialética dos sofistas, condenada por Platão, no diálogo socrático.

Esse diálogo termina tipicamente com uma nota negativa: o que se assume ser corajoso não é coragem; o que se assume ser pio não é piedade; o que se assume ser justo não é justiça. E, todavia, a sobrevivência da sociedade e do Estado depende de um tal conhecimento. Os homens vivem na ignorância, na inverdade – e eles não sabem disso. Eles devem aprender a pensar, e o pensamento começa com a percepção da inverdade de tudo que é assumido imediatamente como verdadeiro. O pensar emerge da imediatidade da experiência e não pode ir além dela, a menos que seja posto em movimento pelo filósofo, o qual já sabe que os homens vivem na inverdade. Essa intervenção não vai além da experiência; ela apenas abala a experiência, pondo-a em movimento, a fim de que ela revele sua própria contradição. E o homem que aprende com a intervenção do filósofo vem a reconhecer essa contradição, não como um reflexo de sua própria deficiência ou um erro de sua consciência particular, mas como algo universal e objetivo que pertence à validade e efetividade do *status quo*. A questão é o que se deve entender por “corajoso”, “pio” e “justo”; a análise revela que o significado desses termos não encontra, de fato, expressão no discurso cotidiano e na atividade cotidiana dos homens, de modo que tal discurso e atividade não podem ser considerados propriamente verdadeiros. A verdade deve residir, de certa forma, naquilo que é comum aos vários modos de ser mais ou menos corajoso, mais ou menos pio, mais ou menos justo, constituindo-se como *o* corajoso, *o* pio, *o* justo, como o “um” que converte os “múltiplos” em aparências incompletas e imperfeitas da coragem, da piedade e da justiça. Como nos eleatas, o interesse primordial do pensamento está direcionado à relação entre o um e os muitos, entre o universal e o particular: o significado dos termos só pode ser encontrado nessa polaridade, a qual aparece na forma de uma contradição irreconciliável. Ele só pode ser trazido à luz “discutindo” (*διαλέγεσθαι*) o que é assumido como autoevidente no discurso cotidiano: as coisas que foram prematuramente identificadas devem ser distinguidas; as que foram prematuramente separadas devem ser novamente unidas. Pensar torna-se um diálogo em que posições são confrontadas umas com a outras, para que cada uma delas receba o reconhecimento e a rejeição que lhe são devidas.

A questão que frequentemente se coloca é que os diálogos socráticos têm apenas a aparência de um discurso genuíno, circunstância que se torna especialmente evidente nos diálogos tardios de Platão: os interlocutores de

Sócrates desempenham um papel bastante subordinado, frequentemente limitado a breves expressões de assentimento ou recusa. O fato, porém, é que o pensamento dialético é realmente incompatível com duas posições genuinamente iguais: ele deve romper com a imediatidade em que os interlocutores estão aprisionados no começo do diálogo, e esta é a contribuição decisiva daquele que já rompeu com tal imediatidade, *i.e.*, o filósofo. Suas questões são formuladas de tal maneira que não se admite uma abertura para uma resposta qualquer; elas impõem uma exigência muito específica, a negação da imediatidade. Se o interlocutor estiver preparado para elaborar seu pensamento em resposta a tal exigência, ele estará livre para decidir por si mesmo se prossegue com a discussão ou se se retira dela. O diálogo socrático mantém a tensão dialética entre pensamento e Ser, método e realidade. O pensamento que é incapaz de transcender o imediato é o reflexo de uma prática empobrecida, e a disrupção desse pensamento ameaça a prática à qual ele pertence. O julgamento de Sócrates mostra o caráter subversivo da dialética, o qual é ainda perceptível nos livros centrais da *República* de Platão, mas que desaparece com a incorporação da dialética à lógica.

2. *Platão e Aristóteles*. – Nos livros VI e VII da *República*, Platão apresenta a dialética como o poder de associar capaz de compreender o nível mais alto do mundo inteligível (o mundo das Ideias e da Ideia de bem). Enquanto tal poder, o pensamento dialético é razão (λόγος), que capta a realidade verdadeira e essencial sem a ajuda dos sentidos (PLATÃO, 2001, 511b e 532a). A razão dialética (como todo pensamento) começa com as premissas (hipóteses), entretanto, ao contrário da ciência matemática, ela emprega tais premissas, não como “origens causais” ou primeiros princípios (ἀρχαί), mas como meras hipóteses relativas ao que (realmente) é, como

[...] hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias. (PLATÃO, 2001, p. 511b).

A primeira descrição “sistemática” da dialética revela, de um modo até então indiferenciado, as características essenciais que são atribuídas a ela, posteriormente: (i) a relação antagonônica entre o *logos* e os sentidos; (ii)

o tratamento das premissas do pensamento como meras hipóteses, a partir das quais se pode ascender aos “primeiros princípios” que as sustentam; (iii) a “descida” dos primeiros princípios (que se tornam propriamente princípios do intelecto, uma vez que o pensamento os entende) de volta às hipóteses, agora firmemente fundamentadas, a mediação do imediato.

Aqui, a dialética claramente se tornou um método de busca da verdade (q.v.),⁵ mas a verdade reside na realidade das Ideias, e as mediações dialéticas do pensamento constituem a estrutura real do ser, através das quais o mundo sensível “participa” das Ideias; o múltiplo, do uno; e o particular, do universal. Toda comunicação genuína, todo discurso que pode ser verdadeiro ou falso, concebe o particular como universal (sendo precisamente isso que o torna inteligível e comunicável) e, portanto, considera todas as coisas percebidas pelos sentidos à luz do que é não sensível e acessível somente à razão – ela revela o uno que faz do múltiplo o que ele é. Para Platão, essa função da comunicação verdadeira não é simplesmente a preocupação de uma lógica formal (q.v.) divorciada do conteúdo particular factual da realidade; o *logos* do pensamento é o *logos* da realidade; como método, a dialética possui um caráter essencialmente “realista”. Isso fica particularmente claro no *Sofista*, no qual a análise dialética das “hipóteses” exige a renúncia da unidade estática e da particularidade das Ideias, em favor de sua “mistura” e inter-relação. O método de análise combina separação e composição, compor e separar o que é composto ou separado no próprio ente real (PLATÃO, 2017, 253b-d). Aqui, as Ideias são γένη (famílias, gêneros) do ser, uma caracterização que parece considerá-las unidades eficientes, dinâmicas; e a dialética, por conseguinte, é considerada a ciência da separação e combinação dos gêneros dos entes, tendo como seu objetivo saber quais são compatíveis ou incompatíveis e que grau de universalidade se atribui a cada um deles, *i.e.*, o efeito unificador que cada gênero exerce, na pluralidade dos entes (particulares). A oposição do uno ao múltiplo, do universal ao particular, se revela como a imagem invertida [*mirror-image*] da verdade, enquanto o caráter jocoso da manipulação dialética das contradições se revela a imagem invertida [*mirror-image*] de sua verdadeira seriedade. Portanto, podemos tomar como uma marca da dialética o fato de que, no diálogo que recebe o nome *Sofista*, justamente porque ali se busca a

⁵ A contração abrevia *quod vide*, ou “queira ver”, em português. Ela sinaliza quais outros verbetes estão disponíveis para consulta, na enciclopédia. Durante o curso do texto, o leitor irá perceber ainda um outro tipo de remissão: o nome do verbe em caixa alta, acompanhado da indicação “ver” (e.g. ver LUTA DE CLASSES). Os tradutores preferiram manter essas indicações a limpar o texto, com a confiança de que a forma-enciclopédia permaneça assim respeitada. (N.T.)

sua definição, o que vemos emergir ao final é o oposto, a definição do filósofo (PLATÃO, 2017, 253c). O diálogo que toma de empréstimo o nome do sofista lança o fundamento ontológico da dialética, e é a concepção mesma da dialética que diferencia o filósofo do sofista. A essência da dialética é a mediação dos opostos, a possibilidade do que agora foi descrito. O *Filebo* (16c) exalta a dialética como um presente dos deuses: “Por meio de Prometeu ou alguém de igual estatura, ela foi dada à humanidade.” Cada ente é tanto uno quanto múltiplo, tanto limitado quanto ilimitado, mas a multiplicidade de cada ente não pode ser entendida em seu caráter ilimitado, enquanto o número de mediações entre (μεταξύ) o uno e o ilimitado não for reconhecido e determinado (PLATÃO, 2015, 16d-e). Essa superação [*overcoming*] dos opostos distingue o *logos* filosófico de sua contraparte sofisticada, que, em seu ἀντιλέγειν,⁶ nunca vai além da mera descoberta dos opostos.

Na transição de Platão para Aristóteles, a dialética sofre uma desvalorização, aproximando-se novamente da sofisticada, da qual Platão a havia distinguido tão incisivamente. É significativo que Aristóteles (2002, 987b 29ss) explique a apresentação que Platão faz das Ideias através de sua preocupação com a dialética, *i.e.*, que explique a ontologia platônica por meio de seu “método”. Para Aristóteles, a dialética é essencialmente uma técnica de persuasão, a qual, contrariamente ao caráter científico-apodítico da filosofia, funda-se em premissas “tão somente prováveis” (2002, 995b 20ss).

A dialética recebe sua definição própria no *Organon* aristotélico, em que a lógica formal emerge da lógica dialética de Platão. Os *Tópicos*, obra em que se determina o “lugar” da inferência dialética, trazem a observação extremamente esclarecedora de que qualquer forma dialética “de colocar as perguntas e ordenar os argumentos” interessa apenas ao parceiro de conversa, ao passo que “[...] para o filósofo, para o homem que pratica a investigação a título pessoal, desde que sejam verdadeiras e do conhecimento geral as premissas sobre que constrói o seu raciocínio, é indiferente que o interlocutor não as admita [...]” (ARISTÓTELES, 2007, 155b 8). Deveríamos, pois, ver nesse contraste a rejeição metodológica do diálogo e uma fuga da filosofia para a sua própria certeza autossuficiente? Seja como for, muito embora Aristóteles reconheça na dialética um valor mais alto que o da sofisticada, ela aparece em sua abordagem predominantemente como uma técnica de argumentação: o dialético é “[...] um construtor de proposições e objeções. Apresentar uma proposição consiste em reduzir à unidade um grande número de elementos

⁶ Discurso opositivo, contraditar, objetar, debater. (N.T.)

[...] e apresentar uma objeção consiste em dividir um todo nos seus vários componentes [...]” (ARISTÓTELES, 2007, 164b 3).

Aqui, a significação objetiva “da unidade e da multiplicidade”, para além de sua aplicação no argumento, é obliterada. Isso também fica evidente no modo quantitativo e formal no qual é concebida a relação da dialética com o universal. Em *Sobre as refutações sofisticas* (ARISTÓTELES, 1987, 170a 34ss), a dialética se ocupa com as refutações que são comuns a toda τέχνη e δύναμις,⁷ “[...] refutações que procedem dos princípios compartilhados por todas as artes (τέχνη), mas que não são próprios a nenhuma delas em particular”.⁸ A *Metafísica* (ARISTÓTELES, 2002, 1061b 8ss) identifica a dialética à sofisticada, porquanto a dialética, dedicada aos atributos comuns a todos os entes, não os compreende como pertencentes ao ser enquanto tal. E, na frase inicial da *Retórica* (ARISTÓTELES, 1982, 1354a 1), a retórica é caracterizada como a contraparte (ἄντιστροθος) da dialética, uma vez que ambas se ocupam de todo e qualquer assunto de uma forma igualmente não conceitual. Portanto, a dialética falha em desempenhar o papel que Platão atribui a ela: relacionar a pluralidade dos entes ao conceito do universal, capturar o universal no particular. A dialética não pode fazer mais que apontar a contradição (q.v.): ela não é conhecimento (q.v.) em sentido estrito. Por essa razão, ela é essencialmente distinta da filosofia (q.v.): a dialética se limita à dúvida e ao questionamento, ao passo que “[...] a filosofia conhece verdadeiramente” (ARISTÓTELES, 2002, 1004b 24). O caráter não científico da dialética também é responsável pelo fato de que o tratamento dialético dos opostos permanece inadequado (ARISTÓTELES, 2002, 1078b 25ss). A própria discussão de Aristóteles sobre os opostos procede então a uma enumeração e classificação dos vários significados do “uno”, em que cada significado é designado com uma palavra diferente (ARISTÓTELES, 2002, 1006b 1ss).

⁷ Arte e capacidade/potência, respectivamente. (N.T.)

⁸ Aqui, optamos por traduzir diretamente a versão inglesa citada no texto original. Contudo, citamos abaixo outras três traduções do mesmo trecho – em português, espanhol e francês – para a comparação do leitor:

1. “[...] a refutação que procede dos primeiros princípios comuns que não caem no campo de nenhum estudo especial.” (ARISTÓTELES, 1987);
2. “[...] la (refutación) derivada de (principios) comunes y no subordinados a ninguna técnica.” (ARISTÓTELES, 1982);
3. “Tandis que celle [refutation] qui est tirée des notions communes et qui ne tombe sous aucun art, c’est aux dialecticiens qu’il revient d’examiner [...]” (ARISTOTE, 2014).

3. *Os estoicos e Plotino*. – Nas Escolas Estoicas (desde o século III a.C.), a dialética se torna uma disciplina específica dentro de uma concepção disciplinar da filosofia. Os textos que chegaram até nós não são suficientes para nos fornecer uma descrição adequada da dialética estoica, de modo que devemos nos contentar com referências ocasionais, as quais, além de tudo, são incapazes de transmitir qualquer ideia acerca das diferenças entre as várias escolas.

A dialética é uma parte da lógica. Ela deve ser distinguida da outra parte, a retórica, pelo fato de alcançar o seu discurso próprio (*ὀρθῶς διαλέγεσθαι*), na forma de pergunta e resposta, ao passo que a retórica trata do monólogo ininterrupto. Assim, a dialética é o conhecimento do que é verdadeiro e falso e do que não é nem um nem outro (LAERTIUS, 2013, VII, 42). A própria dialética se divide em duas partes: uma lida com os sons referenciais (fonética) e a outra, com aquilo que os sons significam ou a que se referem (*τά οημαινόμενα*). Os objetos dos significados são as coisas em si mesmas (*τὴ πράγματα*). Dado, porém, que as coisas estão fora da linguagem, a dialética se ocupa dos significados apenas à medida que eles são expressos na língua *τὴ λεκτόν* (VON ARMIN, 1903). Os estoicos abordam a maior parte da lógica tradicional no escopo da teoria do significado: os gêneros, a proposição, o juízo e a inferência, em suas várias formas válidas ou inválidas. O desdobramento do tema [*subject-matter*], por meio da afirmação e da objeção, da pergunta e da resposta, parece ser preterido em nome da sua descrição sistemática. A realidade dialética dos opostos e do negativo se converte simplesmente em uma preocupação da lógica formal.

Esse desenvolvimento é decisivo para a história da dialética. O conceito de *logos* é hipostasiado, tornado uma coisa, e isso leva à hipóstase do movimento dialético. Essa tendência só é revertida com o advento do Idealismo Alemão (q.v.), mas apenas parcialmente.

Para os estoicos, o *logos* se torna o princípio vital e criador da substância cósmica que permeia toda matéria – ele se torna Deus. O problema da unidade dos opostos, do uno e do múltiplo, da experiência (imediatidade) e da realidade, converte-se em um problema de cosmologia e teologia. Consequentemente, entender esse problema é, agora, tarefa da lógica e da epistemologia: a relação do sujeito com o objeto (ver SUJEITO, OBJETO) não é mais entendida dialeticamente. A dialética perde, portanto, seu motivo próprio, o fundamento de sua necessidade, tal como formulado por Platão.

Ao mesmo tempo, ela perde a base racional [*rationale*] da negação e de sua resolução.

Quando Plotino concebe novamente a dialética como um processo real, como movimento, e determina os níveis hierárquicos nesse processo de ascensão ao uno e descida ao múltiplo, a impressão que se tem é a de que a dialética assume uma concepção um tanto mística, uma suspeita que permaneceria associada a ela, durante vários séculos. Mesmo quando entendida como um método de conhecimento, a dialética viria a ser tomada como misticismo. Plotino (1991, I, III e V) detrai o pensamento discursivo, conceitual, em favor de um tipo de visão ou intuição imediata, que abrange os entes em si mesmos. Assim, o conceito de dialética, em Plotino, é digno de uma análise mais detida, não só pela forte (porém indireta) influência que exerce sobre a Idade Média, mas também pela unidade que ele efetua entre as concepções da dialética como um método de conhecimento e como um processo real.

A parte III da *Primeira Enéada* trata da dialética como a ciência da verdade suprema e do supremo bem. Plotino começa simplesmente recapitulando as conclusões da discussão de Platão sobre a dialética na *República*, no *Fedro* e no *Sofista*, sem, no entanto, mostrar a lógica interna que conduziu Platão a tais conclusões. Por sua própria natureza, o filósofo está em condições de livrar-se da dependência do mundo sensível; a matemática, então, o fortalece na sua confiança em um mundo inteligível, para que a dialética possa, ao final, conduzi-lo ao conhecimento do primeiro princípio e do ser verdadeiro (PLOTINUS, 1991, I, III, III). A dialética é a ciência capaz de compreender a verdadeira natureza e as verdadeiras relações de todas as coisas, de distinguir e organizar os gêneros e as espécies, de entender o ser e o não ser, o bem e o não bem, o eterno e o não eterno. Mas o porquê de a negação e a oposição serem necessárias à constituição da verdade não é explicado, uma vez que a doutrina aparece somente no contexto da cosmologia de Plotino: a razão se funda, em última análise, no primeiro e uno – que pode ser expresso apenas na negação de todos os predicados, conquanto ele seja a condição de possibilidade de todos os predicados. Depois que a dialética clarificou a ordem e as distinções essenciais dos entes e compreendeu a estrutura do mundo inteligível, bem como as relações dos gêneros primários (γέννη), a análise retorna ao Primeiro Princípio (PLOTINUS, 1991, I, III e IV). Aí, a dialética repousa numa visão do uno, não mais se dissipando em meio à multiplicidade das coisas. Uma vez, pois, de posse da verdade, a dialética não depende mais da teoria das proposições

e dos silogismos; ela pode empregá-los ocasionalmente como instrumentos, mas relegará a preocupação com tal lógica às ciências menores (PLOTINUS, 1991, I, III, IV e V). Após essa rejeição desdenhosa da lógica, Plotino levanta a questão crucial: quais princípios podem assegurar a pretensão absoluta da dialética? Ele responde: a razão é a origem dos princípios que são evidentes em si mesmos para a alma capaz de apreendê-los: ἡ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς, εἰ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχῇ⁹ (PLOTINUS, 1991, I, III e V). Em virtude dessa evidência imediata de seus princípios últimos (ver PRINCÍPIO), que é própria à θεωρία (teoria) e à nossa intuição intelectual, a dialética se relaciona com os entes em si mesmos e com o uno que está além de todos eles. Logo, ela não é simplesmente um instrumento da filosofia, porém, opera no interior das coisas em si mesmas e tem o ser, por assim dizer, como seu objeto [*matter*]: περὶ πράγματά ἐστι καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα¹⁰ (PLOTINUS, 1991, I, III e V); ao intuir, ela também sustenta as coisas em si mesmas: ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχούσα¹¹ (PLOTINUS, 1991, I, III e V). A intuição intelectual provê a base para a unidade do conhecimento dialético e a dialética enquanto um processo real. A lógica enrijecida dos estoicos é posta de lado e a dialética se torna, em um sentido literal, o processo do cosmos.

Devemos ser cautelosos para não sobrestimar o caráter místico da filosofia de Plotino. Comparada com a dialética teológica da Idade Média, as noções plotinianas de mediação objetiva no ente e nas esferas do Ser e, por outro lado, de superação [*overcoming*] da negação possuem uma precisão conceitual

⁹ *Enéada* I. 3. 5, 1-5. Apresentamos abaixo a tradução do excerto em três idiomas para comparação do leitor. Adotaremos o mesmo procedimento nas duas notas subsequentes. (N.T.)

1. “O intelecto fornece princípios claros, se se é capaz de aprendê-los com a alma.” (PLOTINO, 2006, p. 267);
2. “Intellect gives clear principles to any soul which can receive them.” (PLOTINO, 1995, p. 159);
3. “La inteligencia proporciona principios evidentes al alma que sea capaz de recibirlos.” (PLOTINO, 1992, p. 230).

¹⁰ *Enéada* I. 3. 5, 10-15:

1. “[a dialética] abrange as coisas e tem os entes como matéria.” (PLOTINO, 2006, p. 267);
2. “It [dialectic] deals with things and has real beings as a kind of material for its activity.” (PLOTINO, 1995, p. 161);
3. “[la dialéctica] versa sobre cosas reales e maneja los Seres como material.” (PLOTINO, 1992, p. 231).

¹¹ *Enéada* I. 3. 5, 10-15:

1. “[a dialética] possui ao mesmo tempo as coisas e seus teoremas.” (PLOTINO, 2006, p. 267);
2. “[dialectic] possesses real things along with its theories.” (PLOTINO, 2006, p. 161);
3. “[...] llevando consigo, junto com los teoremas, las cosas reales (PLOTINO, 1992, p. 231).

que é muito mais próxima do pensamento platônico que do misticismo cristão. Sua filosofia tem muitas afinidades com a filosofia hegeliana, pelo que o próprio Hegel enfatiza o “intelectualismo” de Plotino e adverte contra o erro de enxergar em Plotino nada mais que um simples “êxtase”.

Na Idade Média, é especialmente a ideia de negação, enquanto um poder positivo de saber, que recebe desenvolvimento adicional. Essa ideia é, pois, abordada em grande parte no misticismo e na teologia negativa. Sua forma conceitual pode ser localizada nos escritos de Nicolau de Cusa. A matemática é utilizada como um dispositivo hermenêutico. Mas nada disso influencia significativamente o surgimento da dialética hegeliana.

II. O SIGNIFICADO DA DIALÉTICA EM KANT, FICHTE E HEGEL

1. *Kant*. – Para Hegel, a transformação decisiva do conceito de dialética na era moderna se deve a Kant. Kant despoja a dialética da “aparência de arbitrariedade”, com a qual ela tinha sido comumente associada, descrevendo-a como “[...] um atuar necessário da razão.” (HEGEL, 1927-1940c, v. 4, p. 38).¹²

É certamente arbitrário, argumenta Hegel, tratar a dialética simplesmente como um método (de argumentação ou conhecimento), sem fundamentar a sua verdade no movimento do próprio ser (na objetividade). Por outro lado, é igualmente arbitrário conceber a dialética objetiva como um processo cosmológico ou ontológico completamente divorciado da subjetividade ou relacionado a ela apenas extrinsecamente. O interesse pela unidade de opostos, a negação ou a totalidade das coisas não merece o título de “verdadeira dialética”, a menos que compreenda a necessidade de suas determinações e consiga expor o conceito como o movimento da coisa referida nele. Assim, de uma só vez, Hegel lança em descrédito toda dialética pré-kantiana, com exceção de suas origens pré-socráticas e da dialética platônica, às quais ele concede algum grau de reconhecimento. O próprio Kant não logrou superar a subjetividade da dialética, na medida em que ele a restringe unicamente às “determinações do pensamento”, em sua aplicação ilusória às coisas-em-si [*things-in-themselves*]. No entanto, ele propicia “[...] o impulso para a reconstituição da lógica e da dialética” (HEGEL, 1927-1940d, v. 5, p.

¹² Para as citações a essa obra, adotamos sempre que possível a seguinte tradução: HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: I. A doutrina do ser*. Trad. Christina G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis (RJ): Vozes; Bragança Paulista (SP): Editora Universitária São Francisco. (N.T.)

483), ao reconhecer a necessidade da ilusão e, por conseguinte, a objetividade da contradição.

Ao considerar Kant como responsável pela restituição da dialética, Hegel está se referindo à filosofia crítica de Kant, à dialética transcendental das antinomias da razão pura. Contudo, podemos encontrar a mesma tendência já nos escritos pré-críticos (DEBORIN, 1926, p. 7-81), particularmente no tratado de 1763, intitulado “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia”. O tratado começa com uma distinção fundamental entre a oposição lógico-formal, tal como expressa no princípio de não contradição e excluída por ele, e a “oposição real”, “[...] na qual dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição.”¹³ (KANT, 1912-1918, v. 2, p. 209). Na oposição real, assim como na oposição lógico-formal, “um [predicado] nega o que o outro afirma”, mas, diversamente da contradição puramente lógica, o resultado não é um nada, mas “algo”. Tal oposição, em que a própria negação é algo positivo, reina na realidade – ela é certamente a lei da realidade, como demonstrou a física newtoniana, na lei da composição e resolução [*composition and resolution*] das forças e na forma como essa oposição se expressa, no conceito matemático de grandezas negativas. “Pois as grandezas negativas não são negações de grandezas [...], sendo, antes, algo em si mesmo verdadeiramente positivo, algo que apenas se opõe a outra coisa.” (KANT, 1912-1928, v. 2, p. 207). Kant não apenas estabelece a unidade dos opostos como a estrutura da realidade e o seu princípio dinâmico; e não só compreende o positivo como determinado pela negação: indo além da tradição, ele reconhece precisamente a negação como a determinação fundamental de todas as coisas positivas. “Determinações conflitantes umas com as outras têm de [...] ser encontradas no mesmo sujeito.” (KANT, 1912-1918, v. 2, p. 214). Aqui, Kant aborda o conceito de mediação, por meio do qual se pode provar que a substância é sujeito. Entretanto, na medida em que toda a abordagem nesse tratado pré-crítico é determinada pelos modelos da matemática e da física newtoniana, a dialética permanece uma dialética da natureza, sem qualquer referência essencial à subjetividade.

Já em seus escritos pré-críticos, Kant reconhece o caráter questionável do princípio lógico-formal de não contradição, mas sem ainda conceber a ideia de uma lógica dialética. Isso ocorrerá apenas na *Crítica da razão pura*, onde, na sequência da Analítica transcendental, Kant desenvolve a Dialética

¹³ A tradução brasileira ora utilizada segue o texto kantiano e verte o termo alemão *Satz des Widerspruchs* por “princípio de contradição”. A esse respeito, há que se notar que, ao longo do texto, Marcuse prefere o emprego do termo “princípio de não contradição” (*principle of non-contradiction*).

transcendental como a segunda parte da Lógica transcendental. A Analítica transcendental, que expõe os elementos de todo conhecimento puro do entendimento, constitui a “lógica da verdade”. A Dialética transcendental, por outro lado, é uma crítica da ilusão dialética, a qual surge necessariamente quando os conceitos e princípios do entendimento puro são aplicados além dos limites da experiência possível, *i.e.*, quando, ao invés de ser entendida como um cânon para o uso adequado do entendimento, a lógica é empregada inadequadamente como um instrumento [*organon*] de conhecimento (KANT, 2001, B 86-87). Quando isso ocorre, a razão se vê inevitavelmente enredada em contradições que se manifestam em uma série de inferências dialéticas (*e.g.*, do condicionado ao incondicionado, das partes ao todo), nas quais cada tese possui uma antítese específica e cada afirmação, uma negação específica, podendo ambas serem provadas de um modo logicamente consistente. Assim, Kant retrata a antinomia da razão pura nas antinomias da finitude e da infinitude, divisibilidade e indivisibilidade, causalidade segundo as leis da natureza e causalidade segundo a liberdade (ver CAUSALIDADE), a existência e a não existência de um ser absolutamente necessário. A Dialética Transcendental pode desvelar a razão dessas antinomias e expor o caráter ilusório das inferências que são válidas de um ponto de vista puramente lógico, mas ela não pode eliminar a ilusão ou fazê-la deixar de ser ilusão (KANT, 2001, B 354), pois a dialética da razão humana é “natural e inescapável”.

Não só a ilusão pertence à verdade, como a razão ao entendimento: a ilusão é a manifestação da verdade, a consumação do entendimento. Nós devemos ir além da experiência e do conhecimento obtido pelo entendimento e resistir à ilusão. A verdade que se manifesta na ilusão transcendental é a verdade das ideias, dos conceitos da razão que possuem uma importância apenas normativa. As ideias representam o “máximo” a que toda teoria e toda prática devem aspirar, embora jamais possam alcançá-lo (ver TEORIA E PRÁTICA). A verdade das ideias é o poder teórico e prático da liberdade humana, o poder de transcender todos os limites dados.

Pois qual seja o grau mais elevado em que a humanidade deverá parar e a grandeza do intervalo que necessariamente separa a ideia da sua realização, é o que ninguém pode nem deve determinar, precisamente porque se trata da liberdade e esta pode exceder todo o limite que se queira atribuir. (KANT, 2001, B 374).

É apenas na esfera da ação humana que as ideias podem se tornar “causas efetivas”, como no caso de “[...] uma constituição, que tenha por finalidade a máxima *liberdade* humana, segundo leis que permitam que *a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros.*” (KANT, 2001, B 373). Aqui também Kant fala do apelo vulgar “[...] a uma experiência pretensamente contrária, pois essa experiência não existiria se, em devido tempo, se tivessem fundado aquelas instituições de acordo com as ideias.” Caso possamos encontrar em algum lugar a conexão interna entre razão, liberdade (q.v.) e dialética, é precisamente nessas passagens.

Embora Hegel (1927-1940c, v. 4, p. 183) considere as antinomias kantianas como “a principal transição para a filosofia moderna”, a concepção da dialética originada por essas antinomias não é o que vincula Hegel mais profundamente a Kant. O que Hegel continuamente denomina “a grande e imortal contribuição” da filosofia kantiana não é a Dialética, mas a Analítica. É, portanto, a Analítica transcendental que propicia o enraizamento da dialética hegeliana no Idealismo Alemão. “Uma das intuições mais válidas e profundas da *Crítica da razão pura* é o seu reconhecimento da *unidade* que constitui a *essência* do *conceito* como unidade *originária, sintética*, da *apercepção*; a unidade do ‘Eu penso’ [...] ou da consciência-de-si.” (HEGEL, 1927-1940d, v. 5, p. 221, trad. mod.). É o conceito de entidades distintas que estão ao mesmo tempo inseparavelmente conjugadas ou de uma identidade que é em si mesma uma diferença inseparável (HEGEL, 1927-1940c, v. 4, p. 104). Aqui, reconhecemos dois dos mais importantes elementos da dialética hegeliana: a ideia da “substância como sujeito” e a ideia de mediação. Mas, entre a unidade da apercepção, em Kant, e o conceito da subjetividade como “substância”, em Hegel, se encontra o desenvolvimento da dialética transcendental realizado por Fichte, que primeiro devemos ter em conta.

2. *Fichte*. – Fichte também toma o conceito kantiano de apercepção transcendental como seu ponto de partida. Também para ele, esse é o conceito original da dialética, no qual o progresso dialético do pensamento, a posição dos opostos e sua resolução são exigidos pelo “fato” originário do sujeito transcendental. Nesa origem, a dialética é essencialmente idealista.

O eu transcendental – ou a eguidade [*I-ness*] – é o terreno original e a unidade última dos opostos: “A reivindicação crucial do filósofo... é esta: assim como o eu é apenas para-si, assim também surge ao mesmo tempo e

necessariamente um ser fora dele: a base deste repousa naquele...” (FICHTE, 1910b, v. 3, p. 41). O eu (por meio do qual Fichte também se refere a uma consciência transcendental e universal, e nunca ao indivíduo) é ao mesmo tempo sujeito e objeto: “A busca por um elo entre sujeito e objeto deve permanecer eternamente infrutífera, se ambos não forem concebidos em sua unidade desde o princípio.” (FICHTE, 1910b, v. 3, p. 112). O que está implícito na apercepção kantiana, enquanto “síntese” de opostos (na qual toda unidade reflete a unificação entre sujeito e objeto através do sujeito), se torna agora explícito em Fichte. O sujeito *existe* apenas à medida que ele *age* (FICHTE, 1910b, v. 3, p. 41), e o Ser existe apenas enquanto posição e oposição: “Toda realidade é, portanto, *ativa*; e tudo que é *ativo* é realidade.” (FICHTE, 1910a, v. 1, p. 329). Todavia, isso não significa que o sujeito epistemológico de Kant tenha se tornado o sujeito da ação. Fichte convoca o leitor a “pensar o conceito de atividade, aqui, de uma forma completamente pura” e a “abstrair completamente” de todas as condições temporais e todos os objetos da atividade. Portanto, a oposição de Fichte entre eu e não eu, entre a realidade e a negação, por um lado, e a síntese dos opostos no conceito de limite, por outro, toda a sua concepção da dialética formulada em 1749, na Primeira parte do *Fundamento da doutrina da ciência* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*), permanece transcendental e teórica. A dimensão da atividade humana reside, em sentido estrito, fora e além da teoria, mas, em sua evolução imanente, a teoria alcança o ponto no qual se exige a ação como a única solução possível ao problema que ela mesma põe (ver TEORIA E PRÁTICA). O problema é encontrar um ponto de cruzamento [*find some X*] capaz de mediar a oposição entre o eu e o não eu, sem abdicar da identidade da consciência (FICHTE, 1910a, v. 1, p. 302). Tal mediação é teoricamente impossível: este é o nó górdio que jamais pode ser resolvido, mas que pode, ao menos, ser rompido pela “[...] pretensão da razão a um poder absoluto.” (FICHTE, 1910a, v. 1, p. 339). A teoria compreende a unidade indissolúvel do eu e do não eu como unidade entre atividade e passividade, porém, o fundamento dessa unidade de opostos permanece ininteligível para a própria teoria: esse fundamento se encontra “[...] além dos limites da parte teórica da ciência do conhecimento.” (FICHTE, 1910a, v. 1, p. 372). A “pretensão da razão a um poder absoluto” afirma: “Não *deve haver* um não-eu, uma vez que inexistente qualquer maneira pela qual o não-eu possa ser reconciliado com o eu.” (FICHTE, 1910a, v. 1, p. 339). Mas o não eu existe, e o eu só pode existir com ele e por meio dele. A subjetividade originária é um modo de ser determinado que é, ao mesmo tempo, um modo de determinar; o que determina esse modo

de determinar “[...] permanece inteiramente insolúvel na teoria” – de sorte que a teoria é impelida, para além de si mesma, à “[...] parte prática da doutrina da ciência.” (FICHTE, 1910a, v. 1, p. 173). A parte prática da ciência concebe o “dever” como a lei do eu: o Ser do eu é um esforço que possui limites apenas para que sejam superados. Assim, a objetividade é concebida como resistência, e é apenas superando tal resistência que o eu pode tornar-se um sujeito livre. Com o desaparecimento de toda resistência, o eu também desapareceria, de tal forma que seu esforço só poderia ser uma eterna “aproximação”.

Na doutrina fichtiana da ciência, a dialética é concebida novamente – e pela primeira vez, desde Platão – como uma exigência de compreender a imediatidade, determinando-a como mediação; de compreender o ser como ser posto: a filosofia se converte na tarefa de superar o dado por meios conceituais, reconhecendo e resolvendo a negação que ele comporta. A relação entre dialética e liberdade é ainda mais clara aqui do que em Kant. A dialética aparece, em primeira instância, como liberdade de pensar: o filósofo “[...] é capaz de abstrair, *i.e.*, ele consegue separar, pela liberdade de pensamento, aquilo que está unido na experiência.” (FICHTE, 1910b, v. 3, p. 9). O que é dado na experiência (imediate) é uma união de opostos, a evolução do que constitui (o movimento d)a realidade. A compreensão desse processo como um processo necessário, fundado na própria natureza das coisas, é o fundamento teórico da ação livre. Isso exige a separação do que está unido na lógica (tradicional). Os princípios da lógica não podem ser assumidos como imediatamente dados; eles próprios devem ser deduzidos, mediados. Isso ocorre quando eles são apreendidos como a estrutura da subjetividade; não pode haver qualquer outra explicação última senão esta. Desse modo, Fichte demonstra que o princípio de identidade ($A=A$) pressupõe e expressa a unidade originária e sintética da consciência, uma unidade que (enquanto consciência de algo) implica sua própria oposição e, ao mesmo tempo, engendra o princípio de não contradição, que ela supera (ver também IDENTIDADE; CONTRADIÇÃO). Isso aponta o caminho para a lógica dialética como a “superação” [*overcoming*] da lógica tradicional.

3. *Hegel*. – A dialética hegeliana não pode ser apropriadamente descrita como uma continuidade ou um desenvolvimento ulterior das dialéticas kantiana e fichtiana. É verdade que Hegel vê como sua tarefa completar o trabalho, iniciado por Kant e continuado por Fichte, de justificar a lógica ela mesma e fundamentar as categorias. Com isso, os limites da lógica tradicional

foram já ultrapassados. Mas, apesar dessa continuidade na história das ideias, surge ali na dialética hegeliana um elemento qualitativamente novo, o qual pode ser provisoriamente caracterizado como a “força do negativo”. É verdade que Fichte, no conceito e na função do não eu, encontra na negação o ímpeto para o processo dialético, contudo, Hegel reconhece pela primeira vez a realidade desse processo para além da esfera idealista e transcendental. Assim, a “unidade de opostos” enquanto a “unidade originária e sintética da apercepção” (Kant) é também removida do reino da constituição transcendental. O conceito de subjetividade constitutiva experimenta agora uma transformação decisiva: a subjetividade torna-se substância real. A lógica dialética torna-se ontologia. Isso significa que a dialética hegeliana não pode ser isolada de seu sistema; sua estrutura é a estrutura do sistema como um todo. O próprio Hegel insiste nisso, no último capítulo da *Ciência da lógica*: seu método é “[...] apenas o movimento do próprio conceito”, “o método próprio a cada Coisa mesma.” (1927-1940d, v. 5, p. 486).¹⁴

Uma vez que é impossível, neste curto espaço, apresentar uma ideia adequada do sistema de Hegel como um todo, devemos nos concentrar nos aspectos da dialética hegeliana que são decisivos para Marx, seguindo, na maior parte, as próprias formulações de Hegel.

A força motriz da dialética é a necessidade de que os pensamentos se tornem “fluidos” – apenas dessa maneira eles se tornam “conceitos” capazes de compreender a realidade (HEGEL, 1927-1940a, v. 2, p. 35). Que os pensamentos, pois, se tornem fluidos e sejam alçados ao patamar do conceito, do conhecimento científico, é algo demandado pela própria natureza das coisas, *i.e.*, pelo conteúdo a ser compreendido, a realidade, pois a substância das coisas é “movimento” e, como tal, não pode ser capturada pelas categorias tradicionais do entendimento, porquanto as categorias fixam o que está realmente fluindo e separam o que está realmente unido. Essa “purificação” e estabilização do pensamento e de seus conteúdos, que é o princípio de todos os axiomas da lógica formal, mas especialmente do princípio de não contradição, é o início de todo conhecimento – mas nada mais que isso. Ela é o trabalho do *entendimento*, o qual põe as distinções e determinações unívocas que possibilitam, a princípio, a compreensão da realidade no pensamento. Logo, o entendimento é ele mesmo “negativo”, já que nega a imediatidade da experiência sensorial e põe em seu lugar, como sua verdade, uma ordem conceitual do objeto. Entretanto, essa primeira contradição,

¹⁴ Cf. trad. em HEGEL, 2018, p. 315. (N.T.)

essa primeira ruptura com a experiência imediata, a partir da qual se inicia todo pensamento e conhecimento, produz uma ordem abstrata na qual o entendimento permanece sempre aprisionado, não importa o quanto possa estendê-la e aprofundá-la. O próprio pensamento, se não está atado desde o início a normas estabelecidas (para as quais não há justificação real), vai além das categorias do entendimento: a negação da primeira negação. Este é o trabalho da *razão* e a sua verdade. A razão “[...] é negativa e *dialética* porque dissolve as determinações do entendimento em nada.” (HEGEL, 1927-1940c, v. 4, p. 6).¹⁵ Nessa dissolução, contudo, os conceitos do entendimento não desaparecem; eles são transformados em outros conceitos – que são apenas outros conceitos deles mesmos – e só estes são capazes de capturar concretamente a realidade. Em qualquer descrição abstrata da dialética, é da maior importância compreender o que significa o concreto, que aparece no terceiro estágio do processo. A negação dialética do abstrato não tem nada em comum com a exigência pela concretude existencial e a imediatidade não conceitual. A razão é “[...] igualmente positiva e, portanto, produziu o que é primeiro e simples, mas enquanto algo universal que é concreto em si mesmo”; além disso, ela compreende e determina o particular (HEGEL, 1927-1940c, v. 4, p. 6).¹⁶ O concreto que emerge como o resultado da negação dialética do imediato, enquanto algo determinado pelo entendimento, é o universal, e certamente o universal do “primeiro e simples”. Isso significa que o resultado é o conceito do objeto ou o objeto conceitual, pois o modo como ele veio a ser determinado agora é o objeto em sua realidade e verdade. Não há duas dialéticas, uma do pensamento e outra da realidade: as duas estão unidas desde o início da dialética hegeliana. O objeto real (conceitual) é um “universal”, na medida em que sua identidade e objetividade consistem na unidade de todas as suas determinações individuais (que, individualmente consideradas, se excluem mutuamente). O objeto é o que é apenas enquanto unidade dessas determinações distintas; sua identidade não é senão o processo dessa unificação, em que cada “ser outro” dado (porque toda qualidade individual determinada envolve um “ser outro” e, daí, uma negação) é mediado com o Ser (*Sein*). Com isso, entretanto, o objeto torna-se o sujeito de seu próprio Ser. Os modos de ser do sujeito diferem nas diferentes regiões do Ser; o processo da unificação de opostos, a mediação da alteridade, é uma ocorrência passiva na matéria, uma ascensão gradual para a consciência na natureza orgânica, a dominação reflexiva da existência e do entendimento na história humana. Na

¹⁵ Cf. trad. em HEGEL, 2016, p. 28. (N.T.)

¹⁶ Cf. trad. em HEGEL, 2016, p. 28. (N.T.)

história, o sujeito não é apenas a substância da realidade em-si, mas também para-si e, portanto, é espírito. O movimento da realidade é a transformação conceitual do dado, o qual é reconhecido como negação e negatividade. Só por intermédio desse conhecimento e da atividade em que ele é realizado o homem (que, aqui, é o objeto) se torna o sujeito livre de sua existência, mas esse sujeito é, muito claramente, um “universal”: a subjetividade que realiza a si mesma através da totalidade de mediações que ocorrem na teoria e na atividade, e que constitui um todo histórico. E esse sujeito histórico atrai então a natureza para dentro do círculo de suas mediações; assim compreendida e transformada, a natureza se torna uma manifestação do espírito, ela mesma se torna histórica.

A dialética hegeliana não pode ser entendida simplesmente como um desenvolvimento de Kant a Hegel, em que a objetividade é constituída primeiramente pelo sujeito do conhecimento de Kant, seguida pelo sujeito transcendentalmente posto de Fichte e, finalmente, pelo sujeito histórico de Hegel. O que é qualitativamente novo na dialética hegeliana é a função do negativo. Mesmo na Antiguidade Clássica, o conceito de negativo (enquanto não ser, μή ὄν) desempenhou um papel central na dialética e manteve essa centralidade na teologia negativa e na cosmologia da Idade Média. Fichte envolve esse conceito na noção de subjetividade constitutiva. Em Hegel, ele se torna uma determinação da subjetividade e, por conseguinte, uma determinação da própria substância. A “substância viva” é “[...] como o sujeito, negatividade pura e simples e, portanto, a divisão do simples...” (HEGEL, 1927-1940, v. 2a, p. 23). O “eu” e a “força do negativo” são dois aspectos da mesma coisa (HEGEL, 1927-1940, v. 2a, p. 35); como tais, eles são também o fundamento da liberdade, e não apenas da liberdade transcendental. Essa conexão, a qual é desenvolvida na *Fenomenologia do espírito* e na *Ciência da lógica*, está condensada em uma questão decisiva, no “Prefácio” à *Fenomenologia do espírito*:

Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental como tal – o que está vinculado, o que só é efetivo em sua conexão com outra coisa – ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu. A morte [...] é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo - como ao dizer de

alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito [...]. (HEGEL, 1927-1940a, v. 2, p. 34).¹⁷

Se fosse possível falar em “evidência elementar”, na dialética hegeliana – o que, em sentido estrito, é impossível, já que a dialética hegeliana não admite nenhum ponto de partida absoluto –, ela seria a experiência da negatividade dos entes, que se torna positiva ao suprasumir [*surmounting*] ou ser suprasumida [*surmounted*]. Todo ente (*das Seiende*) é a negação do que ele (na verdade) é e pode ser, e, desse modo, é um outro de si mesmo, uma alteridade. Portanto, o Ser ele mesmo se torna contradição. A existência não é só algo determinado pelo outro que se lhe opõe; o que uma coisa não é não é algo extrínseco a ela, mas a coisa mesma: ela é na contradição. Sua existência consiste em “suportar” a contradição; sua existência é uma unidade (unificadora), a mediação da alteridade consigo mesma – ao mesmo tempo que ela é apenas essa mediação –, os opostos que se suprasumem [*the surmounting opposites*]. E, por que estes são, em sentido estrito, opostos “íntimos” que constituem a estrutura do ser real, eles não podem ser suprasumidos [*surmounted*] pelo ser determinado a que eles pertencem, mas devem representar a “transição” de um ser determinado para o outro e, portanto, sua negação real. Isso prefigura o movimento da dialética em direção à totalidade.

Isso se segue do objeto do pensamento que, sendo uma contradição em si, suprasume [*surmounts*] a si mesmo e se extingue no outro. Ele só pode ser determinado concretamente, se for visto no contexto do todo em que ele existe ou se desdobra e ultrapassa a si mesmo. Toda definição fixada e isolada é incompleta e, por conseguinte, não verdadeira, pois isola o objeto das próprias possibilidades através das quais ele realiza a si mesmo, levando assim o movimento – que é a lei de seu ser – à interrupção. Não há nenhum aspecto, nenhuma condição, nenhum movimento do objeto ou estágio desse movimento que não seja determinado¹⁸ pelo todo em que suas contradições internas se desdobram, fazendo assim com que cada forma sucessiva estilhace a identidade do objeto. O dinamismo catastrófico da dialética a distingue

¹⁷ Cf. trad. em HEGEL, 2003, p. 44. (N.T.)

¹⁸ Neste trecho, o texto original oferece problemas gramaticais e/ou de grafia, que nossa tradução procura evitar. Para todos os efeitos, segue o trecho original com o nosso destaque em itálico: “There is no aspect, no condition, no movement of the object or stage of such movement which *lot* determined by [...]”. (N.T.)

radicalmente de todo holismo ou filosofia da *Gestalt*; ele reflete a destrutividade inconsciente da natureza e a destrutividade consciente da história, que, ao destruir, manifesta a si mesmo enquanto razão. O que existe destrói a si mesmo, no processo de sua evolução, passando a uma nova forma na qual os “limites” ou a negatividade da antiga são transcendidas: o que é novo, portanto, é a libertação do antigo, um processo de autolibertação. Enquanto libertação, a liberdade (q.v.) é essencialmente negação; enquanto um processo de libertação (subjetividade), o movimento da objetividade constitui o “progresso”. Isso ocorre, quando o processo se torna consciente e autoconsciente: a compreensão da realidade e de sua necessidade. Nessa compreensão, o universal é realizado: o processo da história abarca em si todas as diversas regiões do Ser, fazendo da própria natureza o material de sua liberdade, uma manifestação do espírito.

Contudo, ao hipostasiar o universal como uma totalidade racional e autossuficiente, a dialética idealista priva a si mesma de seu próprio impulso, o que é a pedra-angular da interpretação idealista do movimento dialético como um todo. Desde seu início, em Kant, a dialética é o movimento da subjetividade enquanto constituição da objetividade, a unidade sintética e originária de opostos. Após escapar do contexto puramente transcendental, esse dinamismo é reconhecido como o processo da realidade em todas as suas regiões. “Substância” torna-se seu próprio sujeito; seu *Dasein* (ser-aí) concreto é a unificação e a superação [*overcoming*] de opostos; sua identidade, a transição para o seu outro. Nessa unificação do múltiplo – representando suas determinações e condições tais como estão dadas a cada momento – sua identidade real emerge como o universal que mantém a si mesmo em toda negação. Mas esse universal é concebido desde o início como o do conceito, ou melhor, do processo de conceber, pois somente no conceito o “múltiplo” é representado por determinações opostas unificadas, e a essa unidade é dada um fundamento seguro. O que a “coisa mesma” realmente é, ela o é em seu conceito, ao mesmo tempo em que o conceito é o universal ou “[...] a qualidade determinada que inclui nela mesma, como uma unidade, todas as várias determinações de uma coisa.” (HEGEL, 1927-1940b, v. 3, p. 145). No entanto, se o conceito é a “essência reconhecida” da coisa mesma, ele não pode ser algo externo à coisa, um produto do “mero pensar”. Ao contrário, a coisa mesma deve perseguir seu conceito, ela própria deve ser um processo de “compreensão”. A matéria é um obstáculo para se alcançar esse objetivo e, em seu domínio, a unificação dos opostos permanece cega, passiva e incompleta. Mesmo na história, apesar de todo progresso na liberdade, a matéria permanece (na natureza e na sociedade) a barreira que nunca é completamente superada [*surmounted*]. Ela aparece em sua plena negatividade até mesmo no estágio

mais racional da história, *i.e.*, nas contradições da sociedade burguesa (HEGEL, 1927-1940e, v. 7, § 243ss),¹⁹ que então se afiguram insolúveis e só podem ser controladas pelo poder coercitivo do Estado. O Estado (q.v.) é o universal que não pode ser realizado na sociedade burguesa, ele é o sujeito livre – mas, nessa forma, ele ainda não é o verdadeiro universal nem representa a verdadeira liberdade, pois contém ainda os conflitos da sociedade burguesa e é ele mesmo um Estado particular entre outros. Nas relações entre Estados, impera “[...] aquilo que há de mais mutável na particularidade, nas paixões, interesses, finalidades, talentos, virtudes, violências, injustiças e vícios” (HEGEL, 1927-1940, v. 7e, § 340)²⁰ – um jogo de forças que expõe ao acaso e ao capricho “o próprio organismo ético”, o Estado. O próprio Estado é só um particular no universal da história do mundo, no curso da qual todas as totalidades particulares (os reinos oriental, grego, romano e germânico) são suppassadas [*surpassed*] em um processo “racional” de evolução. Todavia, o que é o sujeito livre da história do mundo, que une seus opostos na razão universal e transforma a sequência histórica das negações em um padrão do progresso (q.v.) na realização da liberdade? Na própria história, não encontramos nada que possa assim ser definido; aqui também a razão é cega, e o universal não existe nas ações livres dos indivíduos e dos povos. Desse modo, a história do mundo é ela mesma só uma “manifestação” de um universal superior, a verdadeira totalidade. É só em uma tal totalidade que a matéria, enquanto objeto, enquanto algo “lançado contra” um sujeito, pode ela mesma ser sujeito, de sorte que seja e permaneça ela mesma em meio a toda alteridade e toda negação. E essa unidade livre entre sujeito e objeto (ver SUJEITO, OBJETO) é pensamento (puro), que contém seu objeto em si mesmo como um objeto capturado e compreendido, o objeto em sua realidade e verdade. Tal pensamento não pode pertencer a nenhum sujeito particular: ele é o mundo como algo compreendido e como conceito, mas também como ato de conceber, como atividade, movimento. Nesse sentido, ele é o absoluto, a Divindade. Enquanto saber absoluto, ele é a “ideia” que “exterioriza” a si mesma livremente, na natureza e na história, e que, nesse e por meio desse movimento negativo, permanece ele mesmo e retorna a si mesmo.

A verdadeira realidade é vista como ideia absoluta, como o movimento do saber absoluto; e assim, na análise final, a dialética hegeliana se revela²¹

¹⁹ Cf. trad. em HEGEL, 1997, § 243ss. (N.T.)

²⁰ Cf. trad. em HEGEL, 1997, § 340. (N.T.)

²¹ Neste trecho, o texto original oferece problemas de pontuação, que nossa tradução procura evitar. Para todos os efeitos, segue o trecho original com o nosso destaque em itálico: “True reality is seen as absolute idea, as the movement of absolute knowing, and so, in *the final analysis*. *Hegelian dialectics* eventually proves to be [...]” (N.T)

precisamente aquilo que, no princípio, ela não parecia ser: um método. A ideia absoluta se revela no fato de que

[...] a determinidade não tem a figura de um conteúdo, mas pura e simplesmente como forma, a ideia é dessa maneira como a ideia universal pura e simplesmente. O que aqui ainda tem de ser considerado, portanto, não é tanto um conteúdo como tal, mas o universal de sua forma - isto é, o método. (HEGEL, 1927-1940d, v. 5, p. 485).²²

III. O SENTIDO E A IMPORTÂNCIA DA DIALÉTICA EM MARX

Ainda que Hegel faça do Pensamento algo absoluto – o absoluto como método –, esse passo não deve ser considerado o ponto de partida ou a base de sua dialética. Ao contrário, ele é um resultado, a realização da exigência do sujeito livre, a unidade entre o universal e o particular, que remanesce não realizada no mundo material e mesmo no reino do espírito objetivo (a sociedade e o Estado). Na medida em que, na dialética hegeliana, todo ser e todo estágio no desdobramento e superação [*overcoming*] dos opostos só encontram seu lugar e função no contexto último de uma totalidade fechada, a dialética pode, de fato, ser considerada a completa transfiguração do *status quo*, tal como Marx a caracteriza, no epílogo à segunda edição de *O capital*. E, uma vez que ela organiza todas as negações superantes [*surpassing negations*] em uma ordem coerente do progresso, na qual a síntese representa sempre o “nível mais alto”, a dialética revela sua dimensão otimista, a qual é a dádiva final a que toda negatividade se destina. O momento acríptico e abstrato da dialética hegeliana não se encontra em sua forma triádica – tese, antítese, síntese: o próprio Hegel caracteriza a triplicidade como “[...] a face exterior e muito superficial do modo de conhecer” (1927-1940d, v. 5, p. 498) –, mas na ordem das contradições como a harmonia necessária do todo. Contudo, a negatividade e a crítica radical reinam em cada estágio individual do processo. Este é o modo como Marx entende a dialética hegeliana:

Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária. (MARX; ENGELS, 1989, p. 55).²³

²² Cf. trad. em HEGEL, 2018, p. 314. (N.T.)

²³ Cf. trad. em MARX, 2013, p. 130-131.

Isso significa dizer que o caráter crítico e revolucionário não é simplesmente uma propriedade entre muitas outras da dialética, mas que ele pertence ao seu núcleo idealista. Já que o conceito é entendido como “a Natureza ou a Essência” das coisas (HEGEL, 1927-1940c, v. 4, p. 14), a imediatidade de todas as coisas, sua forma dada tal como ela é naquele momento, é negada. E essa negação não é um decreto de metafísica, ela se dá no conceito da própria coisa, na realidade compreendida. “O pensamento rouba o poder do positivo.” (HEGEL, 1927-1940f, v. 8, p. 71). Mesmo que o pensamento dialético permaneça pensamento, ele ainda assim possui uma função revolucionária: em toda sua abstração, por meio da qual compreende e, portanto, transcende o poder do positivo, ele pavimenta o caminho para um novo conceito do concreto.

Na passagem mais conhecida em que Marx comenta sua relação com a dialética hegeliana, ele enfatiza, não a similaridade essencial, mas a diferença da concepção hegeliana da dialética com respeito à sua própria posição.

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. (MARX; ENGELS, 1989, p. 55).²⁴

Marx destaca repetidamente a concepção invertida de Hegel acerca da relação entre aparência e realidade, entre mediação ideal e material (MARX, 1967, p. 154ss e 159ss). Isso diz respeito ao contraste entre materialismo histórico e idealismo absoluto, porém, nada muda o fato de que Marx deriva de Hegel tudo o que é essencial à sua versão da dialética. O próprio Marx reconhece a essência da dialética na “[...] negatividade enquanto princípio motor e gerador.” (1982, p. 404-405).²⁵ Com base em seu pressuposto materialista, ele concebe tal negatividade tanto como a exteriorização e objetificação do homem quanto como a superação [*overcoming*] dessa condição, *i.e.*, como o processo do trabalho (q.v.). O “aspecto positivo” da dialética hegeliana é a

²⁴ Cf. trad. em Marx, 2013, p. 129.

²⁵ Cf. trad. em Marx, 2004, p. 123.

“[...] intuição da *apropriação* do ser (*Wesen*) objetivo mediante a supressão de seu estranhamento [...]” (MARX, 1982, p. 413).²⁶

Hegel, portanto, [...] apreende o auto-estranhamento, a exteriorização da essência (*Wesensentäusserung*), a desobjetivação e a desefetivação do homem enquanto auto-aquisição, externalização da essência (*Wesensäußerung*), objetivação, efetivação. Em resumo, ele apreende – no interior da abstração – o trabalho como *ato de produção de si do homem*. (MARX, 1982, p. 413-414).²⁷

Desde que Feuerbach – “o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério, crítico*” (MARX, 1982, p. 400)²⁸ – situou o homem real no lugar do conceito que move a si mesmo, a “[...] *diferença* entre *ser e pensar*, entre *consciência e vida*” (ver SER E CONSCIÊNCIA), mais uma vez se tornou “dolorosamente” óbvia (MARX; ENGELS, 1962, p. 55).²⁹ A negatividade como o princípio motor, o desdobramento dos opostos e a resolução destes no reino do finito agora não são mais movimentos do pensamento, da consciência, mas da história humana real (ver ALIENAÇÃO). Em sua estrutura fundamental, o materialismo marxiano é ao mesmo tempo histórico e dialético, assim como a dialética marxiana é ao mesmo tempo materialista e histórica. O todo, que é em si mesmo dialético, torna-se agora a sociedade (q.v.), *i.e.*, a sociedade particular dada em qualquer momento de sua evolução histórica. É por isso que Marx analisa o capitalismo (q.v.) como o sistema decorrente do feudalismo (q.v.), no qual a oposição entre forças produtivas e relações de produção que impedem a sua plena utilização permeia o todo social em todas as suas esferas e, em última instância, ocasiona sua própria negação, a qual libera as forças sufocadas no antigo sistema e produz novas formas de organização social na divisão do trabalho e na propriedade, formas estas já prefiguradas no antigo sistema. Logo, o sistema capitalista apresenta uma “negação determinada” e a superação [*overcoming*] do *status quo*, com base em sua própria dinâmica interna.

A força que move e sustenta o capitalismo, sua lei de crescimento, torna-se a lei de seu retrocesso (*regression*) e de sua queda. A realização do

²⁶ Cf. trad. em Marx, 2004, p. 132.

²⁷ Cf. trad. em Marx, 2004, p. 132.

²⁸ Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A Sagrada Família ou a crítica da Crítica crítica (contra Bruno Bauer e consortes)*. Trad. Marcelo Backes. 1. Ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2001, p. 111. (N.A.). Cf. trad. em MARX, 2004, p. 117. (N.T.)

²⁹ Cf. trad. em MARX; ENGELS, 2004, p. 66.

capitalismo é a negação; sua liberdade é supressão, pois, no mero contrato de trabalho, a troca de bens equivalentes já é exploração (q.v.); a competição livre é o caminho para a concentração em monopólios; o aumento da produtividade conduz necessariamente à destruição e ao desperdício de forças produtivas. Nessa dinâmica, surgem novas formas de organização social das forças produtivas que não podem mais ser mantidas dentro da estrutura da propriedade privada e do controle privado.

A gênese de novas formas de ser social na resolução de opostos coloca agora um problema crucial para uma dialética materialista: o próprio processo dialético representaria o “progresso”, *i.e.*, suas novas formas históricas seriam necessariamente “superiores”, no sentido de uma organização mais racional de forças produtivas e de permitir uma maior liberdade humana? Teria a dialética marxiana adotado implícita ou explicitamente o padrão hegeliano – apenas o colocando sobre um fundamento materialista –, de acordo com o qual a sucessão de “reinos” históricos, em sua seqüência necessária, representa um progresso (q.v.) na consciência-de-si e na realização da liberdade? A dialética materialista também reconhecera a razão na história? Não há resposta simples para tais questões. É evidente que o desenvolvimento histórico aparece nas obras de Marx tanto como um desenvolvimento das forças produtivas quanto como um avanço na liberdade, o qual supera períodos anteriores de retrocesso (*regression*). Também é verdadeiro que essa posição obscurece as referências conflituosas à possibilidade real de declínio e aniquilação. Mas, por outro lado, Marx rejeita qualquer tentativa de transformar seu “esboço histórico da gênese do capitalismo na Europa Ocidental” em uma

[...] teoria histórico-filosófica da trajetória geral que todos os povos estão fadados a trilhar, não importando as circunstâncias históricas em que se encontrem, para chegar, em última instância, à forma de economia que, junto à maior expansão das forças produtivas do trabalho social, assegura também o mais completo desenvolvimento do homem. (MARX; ENGELS, 1955, p. 379).³⁰

Uma ambiguidade similar orbita o conceito de necessidade dialética. Marx claramente atribui caráter de necessidade à “ação das leis imanentes da produção capitalista”: “[...] a produção capitalista produz, com a mesma

³⁰ Trata-se da correspondência de Marx ao comitê editorial da revista literária *Otechestvennye zapiski* (do russo, *Notas Patrióticas*), publicada mensalmente entre 1818 e 1884 e que mobilizava a chamada *intelligentsia* russa, incluindo Mikhail Bakhtin e Ivan Turgenev, entre outros. Foi o local onde se publicaram pela primeira vez alguns contos notáveis, como “O Duplo” (1846) e “O adolescente” (1875), de Fiódor Dostoiévsky (N.T.).

necessidade de um processo natural, sua própria negação.”³¹ De fato, o conceito de dialética imanente implica um desdobramento necessário e uma superação [*overcoming*] de opostos – de outra maneira, ele não seria um conceito dialético. E, contudo, essa necessidade só pode se dar através de uma atividade social na qual a consciência de cada homem que age (ou sofre a ação) constitua, em si mesma, um elemento necessário da resolução final. Mas a consciência, a reflexão e a vontade para a negação arraigada na reflexão são todas elas uma questão de liberdade. Na dialética marxiana, pensamento e subjetividade permanecem como fatores decisivos do processo dialético: a função da consciência de classe (ver CLASSE, LUTA DE CLASSES) atesta isso. É verdade que essa subjetividade não é mais aquela da ideia absoluta, do puro pensamento, mas antes é a subjetividade da consciência das classes sociais; isso só torna o papel da consciência ainda mais decisivo no processo da história. Assim como esse processo é “aberto”, *i.e.*, não pode ser capturado em um sistema filosófico, ele também é determinado pelo desenvolvimento da consciência da possibilidade da liberdade (libertação) ou da escravidão. Liberdade e necessidade aparecem aqui na forma de uma tensão não resolvida. A unidade do sujeito e do objeto nunca é realizada definitivamente: o conflito com a natureza (e com a sociedade alienada em sua semelhança com a natureza) permanece um reino da necessidade, da objetividade, que não pode ser resolvido ou redimido na subjetividade. A concepção marxiana não admite uma dialética da natureza em que a matéria se realizaria como sujeito (ver MATERIALISMO DIALÉTICO).

A dialética marxiana envolve uma tensão não resolvida entre liberdade e necessidade, sujeito e objeto, a qual a priva da reconciliação última e da justificação características da dialética hegeliana. Falta a ela o caráter afirmativo que encontramos na dialética hegeliana como um todo. Nesse sentido, a dialética marxiana é essencialmente revolucionária. Ela entende o poder coercitivo que os homens exerceram sobre si mesmos e sobre a natureza, ao longo da história; ela não o justifica nem mesmo oferece o consolo de uma abolição não violenta da violência. As contradições internas a uma ordem social dada se desenvolvem sob o domínio do poder estabelecido; as forças produtivas – materiais e intelectuais – que estão aprisionadas nessas contradições são liberadas para operar a transição a uma forma histórica “superior” de ser social, que está em conflito consciente com os poderes existentes e os respectivos interesses e instituições que estes mesmos poderes determinam. O

³¹ MARX; ENGELS, 1989, p. 713; cf. trad. em MARX, 2013, p. 1013.

resultado depende das condições de possibilidade do conflito e da consciência que emerge, nesse embate. Para isso, é necessário que aqueles em posse de tal consciência reconheçam a própria servidão e suas causas, que desejem a própria libertação e entendam como ela pode ser concretizada. Marx insere o desenvolvimento de uma consciência de classe revolucionária e o conflito do proletariado na dialética do capitalismo: o capitalismo necessariamente produz e reproduz a classe trabalhadora, na forma de proletariado (q.v.). A existência do proletariado é a contradição real na realidade de tal sociedade, a qual proclama a propriedade privada e a liberdade do indivíduo como sua lei. Essa lei não se aplica ao proletariado, ou melhor, para a classe trabalhadora, a lei do capitalismo é uma lei de pobreza e impossibilidade de uma existência genuinamente humana, pois, em uma sociedade capitalista, o proletariado é a negação absoluta dessa mesma sociedade: seu interesse existencial é incompatível com o *status quo*, e só pode ser satisfeito com a dissolução do capitalismo. Contudo, o proletariado é o agente histórico da libertação apenas enquanto negação da ordem existente. Se sua existência não representasse mais uma contradição real, ele se tornaria então outra força que contribui para a ordem estabelecida³², e seu interesse residiria na preservação dessa ordem. A própria necessidade do socialismo depende da condição social do proletariado e do desenvolvimento da consciência de classe. Dessa maneira, a concepção marxiana contém a possibilidade de sua própria negação, a possibilidade da supressão da consciência de classe e da derrota da atividade revolucionária.

Na carta de novembro de 1877, citada acima, Marx nos lembra da similaridade entre os processos que, tanto na Roma Antiga quanto no surgimento do capitalismo, despojaram os camponeses livres de seus meios de produção e conduziram à formação de grandes Estados e às concentrações de capital. Mas esse desenvolvimento análogo teve consequências muito diferentes, nos dois casos: em Roma, os plebeus foram reduzidos não à condição de assalariados, mas a um “bando de pessoas sem ocupação”; em vez de uma forma de produção capitalista, lá surgiu uma forma assentada na escravidão. Até que o homem tenha dominado a história, a própria sociedade será apenas uma expressão da natureza, a qual determina as possibilidades de seu desenvolvimento. Não há nenhum padrão racional aqui. A dialética materialista vê a si mesma diante do horizonte aberto da história, que ela

³² Neste trecho, o texto original oferece problemas de pontuação, que nossa tradução procura evitar. Para todos os efeitos, segue o trecho original: “But only as the negation of the existing order is the proletariat the historical agent of liberation: should its existence no longer pose a real contradiction. It becomes another force contributing to the established order [...]”

compreende. Com isso, ela paga uma dívida à liberdade humana, sua maior preocupação.

ANDRADE, J. P.; SALDANHA, V. H. Translation: “The History of Dialectics”, by Herbert Marcuse. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 4, p. 239-270, Out./Dez., 2022.

Abstract: This translation provides a Portuguese version of “The History of Dialectics”, written by Herbert Marcuse. The original was published as an encyclopedia entry on “Dialectics”, in *Marxism, Communism, and Western Societies: A Comparative Encyclopaedia* (New York: Herder and Herder, 1972). It starts by presenting a detailed analysis of “The Significance of Dialectics in Ancient Philosophy”, since Zeno, the Sophists and Socrates to Plato, Aristotle, the Stoics and Plotinus. Further on, Marcuse writes a section on “The Significance of Dialectics in Kant, Fichte and Hegel”; he finally concludes with an approach to “The Meaning and Significance of Dialectics in Marx”, the only philosopher who was bestowed with a whole section. Overall, this text exhibits a very comprehensive, qualified analysis of the history of dialectics and reveals Marcuse as a first-rated philosophical scholar in the concept of dialectics.

Keywords: Herbert Marcuse. Dialectics. Ancient Philosophy. Modern Philosophy. Karl Marx.

REFERÊNCIAS

ARISTOTE. *Œuvres complètes*. Sous la direction de Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2014.

ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Órganon)*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Gredos: Madrid, 1982.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Dos argumentos sofísticos. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. Tradução, introdução e comentários de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Trad. José Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

DEBORIN, A. M. *Studien zur Geschichte der Dialektik I*. Die Dialektik bei Kant. In: Marx-Engels-Archiv, Band 1, 1926. p. 7-81.

FICHTE, J. G. *Werke. Band 1*. Ed. Fritz Medicus. Leipzig: Felix Meiner, 1910a.

FICHTE, J. G. *Werke. Band 3*. Ed. Fritz Medicus. Leipzig: Felix Meiner, 1910b.

HEGEL, G. W. F. **Sämtliche Werke Band 2**. Phänomenologie des Geistes. Ed. Hermann Glockner. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1927-1940a.

HEGEL, G. W. F. **Sämtliche Werke Band 3**. Philosophische Propädeutik. Ed. Hermann Glockner. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1927-1940b.

HEGEL, G. W. F. **Sämtliche Werke Band 4**. Wissenschaft der Logik I. Ed. Hermann Glockner. Stuttgart: Friedrich Fromman, 1927-1940c.

HEGEL, G. W. F. **Sämtliche Werke Band 5**. Wissenschaft der Logik II. Ed. Hermann Glockner. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1927-1940d.

HEGEL, G. W. F. **Sämtliche Werke Band Band 7**. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ed. Hermann Glockner. Stuttgart: Friedrich Fromman, 1927-1940e.

HEGEL, G. W. F. **Sämtliche Werke Band 8**. System der Philosophie I. Die Logik. Ed. Hermann Glockner. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1927-1940f.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 2. ed. Traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis (RJ): Vozes, 2003.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica: 1**. A doutrina do ser. Trad. Christina G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis (RJ): Vozes; Bragança Paulista (SP): Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica: 3**. A doutrina do conceito. Trad. Christina G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis (RJ): Vozes; Bragança Paulista (SP): Editora Universitária São Francisco, 2018.

KANT, I. **Werke Band 2**. Vorkritische Schriften. Ed. Ernst Cassirer. Berlin: Bruno Cassirer, 1912-1923.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. *In*: KANT, I. **Escritos pré-críticos**. São Paulo: ed. UNESP, 2005.

LAERTIUS, D. **Lives of eminent Philosophers**. Ed. Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

MARX, K. Critique of Hegel's Philosophy of the State. *In*: MARX, K. **Writings of the Young Marx on Philosophy and Society**. New York: Garden City, 1967.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

- MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política, Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Selected Correspondence**. Moscow: Progress, 1955.
- MARX, K.; ENGELS, F. Die heilige Familie. *In*: MARX, K.; ENGELS, F. **Werke, Band 2**. Berlin: Dietz, 1962.
- MARX, K.; ENGELS, F. Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Zweiter Wiedergabe). *In*: MARX, K.; ENGELS, F. **Gesammelte Ausgabe Abt. 1**. Werke. Artikel. Entwürfe. März 1843 bis August 1844. Berlin: Dietz, 1982.
- MARX, K.; ENGELS, Friedrich. Das Kapital. *In*: MARX, K.; ENGELS, F. **Gesammelte Ausgabe Abt. 2**. “Das Kapital“ und Vorarbeiten. Bd. 8. Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie. Berlin: Dietz, 1989.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A Sagrada Família ou a crítica da Crítica crítica (contra Bruno Bauer e consortes)**. Tradução, organização e notas de Marcelo Backes. 1. Ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2001.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO. **Diálogos IV**. Parmênides (ou Das formas), Político (Da realeza), Filebo (ou Do prazer), Lísis (ou Da amizade). Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2015.
- PLATÃO. **Diálogos I**. Teeteto (ou Do conhecimento), Sofista (ou Do Ser), Protágoras (ou Sofistas). Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2017.
- PLATÃO. **Diálogos III**. Fedro (ou Do belo), Eutífron (ou Da religiosidade), Apologia à Sócrates, Críton (ou Do dever), Fédon (ou Da alma). Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2019.
- PLOTINO. **Enéadas I-II**. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992.
- PLOTINO; PORFÍRIO. **Enéadas I-III**. Vida de Plotino. Tradução, introdução e notas de José Carlos Bacarat Junior. Campinas: [s.n.], 2006.
- PLOTINUS. **The Enneads**. Trad. Stephen McKenna. London: Penguin Classics, 1991.
- PLOTINUS. **Porphyry on Plotinus**. Ennead I. Trad. A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1995.
- VON ARMIN, H. **Stoicorum veterum fragmenta**. Lpz., 1903, v. 11, n. 166, 1903.

Recebido: 12/11/2021

Accito: 22/03/2022

NORMAS DE SUBMISSÃO E AVALIAÇÃO
NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

GUIDELINES FOR PUBLICATION. SUBMISSION GUIDELINES
NORMAS PARA PUBLICACIÓN. NORMAS PARA PRESENTAR LOS TEXTOS ORIGINALES
LIGNES DIRECTRICES POUR LA PUBLICATION. LES DIRECTRICES
POUR LA PRÉSENTATION DES ORIGINAUX
LINEE GUIDA PER LA PUBBLICAZIONE. LINEE GUIDA PER LA PRESENTAZIONE DEGLI ORIGINALI

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/Normas>

1) ORIGINALIDADE:

Trans/Form/Ação publica textos originais na forma de artigos, além de entrevistas, traduções de ensaios filosóficos de reconhecida relevância e resenhas de obras filosóficas. O autor, ensaísta, resenhista ou tradutor que publicar na revista precisa aguardar dois anos, isto é, seis fascículos, para poder apresentar uma nova proposta.

2) ADEQUAÇÃO DO TEMA:

Os temas tratados devem ser da área de Filosofia ou ter uma abordagem filosófica interdisciplinar, os quais podem ser resultados de pesquisa ou ter caráter meramente informativo. As traduções precisam ser de textos de Filosofia e as resenhas, de livros publicados há menos de dois anos.

3) INFORMAÇÕES GERAIS:

Os manuscritos submetidos para publicação devem ser encaminhados *on-line* pela plataforma do SEER, já no formato de “avaliação cega” (sem dados que identifiquem o autor), via *homepage* da revista, em versão do Word (.doc, docx) ou formato Rich

Text Format (.rtf). São aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano, francês e inglês. Os trabalhos já no formato de “avaliação cega” serão direcionados para um avaliador da área de Filosofia, que comumente será o editor ou eventualmente algum membro do Conselho Editorial, a fim de checar a pertinência de sua possível publicação na *Trans/Form/Ação*, bem como a adequação de seu formato, para posteriormente ser encaminhado aos pareceristas.

4) AUTORIA:

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Os arquivos devem ser encaminhados necessariamente através da página da revista. Toda identificação e dados do autor serão obtidos via cadastro no sistema, e não pelo texto. O preenchimento incorreto de dados e a ausência dos mesmos e eventuais problemas em seu cadastro podem invalidar sua submissão. É importante frisar que a revista não tem a tradição

de aceitar trabalhos de estudantes, geralmente negando textos enviados por não doutores, porém, reserva-se o direito de exceção, se assim julgar razoável.

5) VERIFICAÇÃO DE SIMILARIDADE E EXCLUSIVIDADE DE TEXTOS

Os manuscritos submetidos passam por verificação de similaridade de textos e prevenção de plágio (*Turnitin*), na etapa de designação das submissões. A revista também exige que o texto não tenha sido submetido a outra revista, ao mesmo tempo. Em caso de verificação de plágio ou de envio conjunto, o(a) autor(a) fica proibido(a) de publicar na revista pelos próximos cinco anos.

6) AVALIAÇÃO POR PARES

O manuscrito, seja no formato de artigo, seja tradução de algum texto filosófico, seja ainda resenha de livros filosóficos, é submetido ao exame “duplo-cego” por pelo menos dois pareceristas. Via de regra, a decisão favorável ou desfavorável à publicação é definida de acordo com o parecer da maioria dos avaliadores, podendo, em certos casos, haver uma decisão qualitativa da equipe editorial. Os pareceristas são, preferencialmente, professores vinculados a Programas de Pós-Graduação em Filosofia nacionais e internacionais. As modificações e/ou correções sugeridas pelos pareceristas quanto ao conteúdo e/ou à redação (clareza do texto, gramática ou novas normas ortográficas) das contribuições são repassadas aos respectivos autores, que terão um prazo delimitado para

efetuar as alterações requeridas. O artigo, entretanto, será enviado para avaliação apenas se satisfizer os requisitos de originalidade e adequação expostos acima e do modelo de formatação de manuscritos.

7) PRAZOS

O prazo médio atual entre a submissão e a resposta dos avaliadores é de cinco meses. O prazo médio entre a aprovação do artigo e sua publicação é de outros cinco meses, considerando que o artigo passa, depois de aprovado, por uma revisão gramatical, normalização e editoração.

8) CRITÉRIOS NORMATIVOS PARA SUBMISSÃO

Ao submeter o artigo, devem ser considerados os critérios de normalização para o manuscrito seguir para a fase de avaliação:

- . O primeiro autor do manuscrito deve possuir o título de Doutor;
- . O manuscrito não pode conter referências ao(s) autor(es);
- . O manuscrito deve conter entre cinco e oito mil palavras (entre 14 e 21 páginas);
- . Seguir cuidadosamente o Modelo Padrão da revista:
https://drive.google.com/file/d/1EPjItk9TK7cFoCL4JfXVCxSD9_qmkEpb/view

Os trabalhos que não se enquadram nas normas acima serão rejeitados ou devolvidos aos autores, indicando-se as adaptações a serem realizadas.

9) INDICADORES BIBLIOMÉTRICOS

Scopus (CiteScore), Web of Science (Fator de Impacto), Google Scholar (índice h5).

10) ALGUNS ENDEREÇOS E BASES DE DADOS DA REVISTA NA INTERNET

<http://www.scielo.br/trans>
<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao>
<https://www.scopus.com/sourceid/5600155298?origin=resultslist>
<https://login.webofknowledge.com>
http://132.248.9.1:8991/F/VFU31CAKBPKGSAE-CDCDMTE3ACYGPJS2IN-SAP93NBJ3T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan_code=WRE&rec_number=000160252&scan_word=trans/form/acao
www.ebscohost.com
<https://www.mla.org/Publications/MLA-International-Bibliography>
<http://pob.peeters-leuven.be/content.php>
<http://www.proquest.com/products-services/llba-set-c.html>
<http://search.proquest.com/wpsa>
<http://www.proquest.com/products-services/socioabs-set-c.html>
<http://diadorim.ibict.br>

CONTATO

. *E-mail* da revista:

transformacao.marilia@unesp.br

. *E-mail* do editor da revista:

marcos.a.alves@unesp.br

Endereço: Departamento de Filosofia/
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Faculdade de Filosofia e
Ciências (UNESP) – Câmpus de
Marília, Av. Hygino Muzzi Filho, 737
– Cidade Universitária, 17525-900 –
Marília – SP.

FORMAÇÃO



Revista financiada com recursos
CNPq: Chamada CNPq 15/2021
Programa Editorial
Processo:423741/2021-7



Edital PROPe 08/2022
Apoio Institucional aos
Periódicos Científicos
da Unesp - REVISTAS